

- 6 139 718 76

~~UNIVERSITY~~ BIBLIOTEK

o i a t T

University Free State  
  
3430000734909  
Universiteit Vrystaat

'n GEÏNKULTUREERDE BEDIENINGSMODEL

VIR GEMEENTES VAN DIE

DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA

Deur

PAUL STEFANUS STOLTZ

VOORGELê TER VERRVULLING VAN DIE VEREISTES

VIR DIE GRAAD

PHILOSOPHIAE DOCTOR

IN DIE VAK

PRAKTIESE TEOLOGIE

AAN

DIE UNIVERSITEIT VAN DIE VRYSTAAT

PROMOTOR: PROF J JANSE VAN RENSBURG

JUNIE 2001

universiteit van die  
Oranje-Vrystaat  
BLOEMFONTEIN

28 JAN 2002

UOVS SASOL BIBLIOTEEK

## 'N TAVESTRIE

### I Korintiërs 13 en die Sendeling\*

Al sou ek die tale van Swartman en Indiërs ken, en ek het nie Christusliefde vir hulle nie, dan is ek niks nie. En al sou ek grade en diplomas besit en al die kennis van die sendingwetenskap, maar ek het nie Sy liefde wat begryp nie, dan sou ek niks wees nie. Al is ek bekwaam genoeg om 'n suksesvolle dialoog met aanhangers van ander gelowe te voer en hulle dwalings bloot te lê, maar ek het nie sy bekoorlike liefde nie, vermag ek niks nie.

Al besit ek 'n groot geloof met pragtige ideale en wonderlike planne, maar ek besit nie Sy liefde wat sweet en bloei, ween en pleit in die gebed nie, dan kom weinig blywends tot stand.

Al deel ek my klere en geld onder hulle uit, maar ek besit nie Sy liefde vir hulle nie, dan maak dit weinig indruk.

Al gee ek rooskleurige vooruitsigte prys, verlaat huis en vriende, aanvaar die opofferings van 'n sendeling se lewe, maar het nie die liefde waardeur ek my regte, genietinge en lieflingsplanne oorgee nie, dan is ek nog niks nie.

Al is ek in staat om alle soorte siektes en kwale te genees, maar ek wond harte en maak gevoelens seer as gevolg van 'n gebrek aan Sy minsame liefde, dan bring ek geen ware genesing nie.

As ek artikels kan skrywe en boeke publiseer, wat groot lof inoes, maar ek misluk om die woorde van die Kruis in die taal van Sy liefde oor te skryf, dan is ek niks nie.

\* Uit: *Julle sal my getuies wees*. 1987. Instituut vir reformatoriese studies. PUCHO.



## DANK AAN:

- Elkeen wat my deur die jare aangemoedig en ondersteun het.
- My kollega, ds AB Cloete, wat vir my "deure" oopgemaak het om in die Dutch Reformed Church in Botswana betrokke te kon raak.
- Kooitjie Cloete vir die proeflees van die proefskrif te midde van haar eie besige program.
- Die Sinode van Noord-Kaapland (Sending) wat dit vir my finansieël moontlik gemaak het om hierdie navorsing te kon onderneem.
- Prof Johan Janse van Rensburg vir sy geduld, kritiese en positiewe insette om dié navorsing wetenskaplik korrek te laat realiseer.
- Dr Deon Bester vir sy vertrouwe in my die afgelope ses jaar.
- Lana en die kinders wat altyd verstaan het...
- *Bo alles, dank aan my Skepper wat vir my wysheid, insig en deursettingsvermoë gegee het om hierdie "roeping" te kon vervul.*

**Die wil om aan te hou is dikwels  
die verskil tussen mislukking en  
sukses.**

### OPSOMMING.

Die evangelie is nie werklik tot in die hart van die geloofsgemeenskap in die Dutch Reformed Church in Botswana gevestig nie. Tradisionele prosesse soos kontekstualisering, inheemswording en aanpassing is grootliks hiervoor verantwoordelik. Die proses waardeur die evangelie werklik tot die hart van die geloofsgemeenskap gevoer kan word lê in die begrip inkulturasie gesetel.

'n Geïnkultureerde kerkbegrip veronderstel verder dat kerk en kultuur ineengewef sal wees met mekaar. Hiervolgens is tot die gevolgtrekking gekom dat tradisionele kerkmodelle (metafore), asook die Onafhanklike Kerk-model, nie werklik daarin slaag om die evangelie tot in die hart van die geloofsgemeenskap te kan voer nie. Die invloed van die Swart Teologie, Afrika-teologie en tradisionele Afrika-godsdienste kan wel as *preparatio evangelica* tot die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel beskou word. Tog moet daar veral gewaak word teen sinkretisme en spiritisme. Tradisionele praktyke is aangepas en word steeds beoefen by name van immoraliteit, besoeke aan tradisionele genesers en 'n "begrafnis-tradisie". 'n Geestelik-verswakte geloofsgemeenskap is die resultaat hiervan.

'n Geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana word vervolgens vanuit die selgemeente-model voorgestel. Hierdie model, wat eie is aan die tradisionele sosiale sisteem van die Tswana-kultuur, word op so 'n wyse geïnkultureer dat dit elke deel van die geloofsgemeenskap sal aanspreek. Hieruit word 'n geïnkultureerde erediens, pastorale model asook 'n model vir stadsgemeentes daargestel.

SLEUTELTERME:

Inkulturasie; Tswana-kultuur; Dutch Reformed Church in Botswana; Kerk-modelle (metafore); Bedieningsmodel; Selkerk; Pastorale model; Erediens; Prakties-Teologiese ekklesiologie; Tradisionele Afrika-godsdiens.

### SUMMARY.

The gospel is not centered at the heart of the faith-community of the Dutch Reformed Church in Botswana. Traditional processes such as contextualization, indigenization and adaptation are partly responsible for this situation. Inculturation is the most suitable process whereby the gospel message could be taken to the heart of the Christian community.

An inculturated view of the church implies that church and gospel should be intertwined with one another. From this basis the conclusion has been reached that the traditional church models (metaphors) as well as the Independent Church model were not able to take the gospel to the heart of the believer. The influence of Black theology, African theology as well as the traditional African religions can be regarded as *prepaeratio evangelica*, yet one should be watchful for syncretism and spiritism. Traditional practices are still active under the name of immorality, visitation of traditional healers and a culture of funerals. This has led to a spiritually-weakened church.

An inculturated model of ministry for the Dutch Reformed Church in Botswana has surfaced from the Cellchurch-model. This model, which is built on the basic social system of the Tswana culture, is inculturated in such a way that every aspect of the faith-community will be been addressed. From this flows an inculturated service, pastoral model as well as a model for inner-city ministry.

## INHOUDSOPGAWE

### BLADSY

#### HOOFSTUK 1.

1. <i>Agtergrond tot die navorsing.</i>	1
1.1. Navorsingsprobleem.	1
1.1.1. Die navorsingsprobleem in die breë.	1
1.1.2. Die navorsingsprobleem in die Dutch Reformed Church in Botswana.	5
1.2. Navorsingsmetodologie.	11
1.2.1. Die Praktiese Teologie.	11
1.2.2. Missiologies.	20
1.3. Die waarde van die navorsing.	22
1.4. Skedulering.	22

#### AFDELING A: HOOFSTUK 2.

2. <i>Die teologiese uitgangspunte vir die betrokke navorsing.</i>	25
2.1. Inkulturasie as prosesmatige model.	27
2.1.1. Voormalige terminologieë.	27
2.1.2. Meer moderne terminologieë.	31
2.1.3. Die teologiese vertrekpunt van inkulturasie.	39
2.1.4. Die toepassing van inkulturasie deur Christus en die vroeë kerk.	45
2.1.5. Inkulturasie en die Skrif.	50
2.1.6. Inkulturasie en postmodernisme.	52
2.2. Die kerk van Jesus Christus.	57
2.2.1. 'n Beknopte definisie van die kerkbegrip.	57
2.2.2. Vereistes vir hulle wat aan die kerk behoort.	59
2.2.3. Eienskappe en kenmerke van die kerk.	62
2.2.4. Die doel van die kerk.	66

2.3. Basiese kerkmodelle (metafore) teen die agtergrond van inkulturasie.	69
---	----

### HOOFSTUK 3.

3. <i>Inkulturasie en meer moderne ontwikkeling tot bestaande kerkmodelle.</i>	77
3.1. Gemeentebou.	79
3.2. Die Onafhanklike Kerk-model as bedieningsmodel in die tradisionele Afrika-kerke.	91

### HOOFSTUK 4.

4. <i>Die Tswana-kultuur as basis waardeur die geïnkultureerde bedieningsmodel toegang tot die geloofsgemeenskap moet kry.</i>	112
4.1. Die rol van die Afrika-teologie en Swart Teologie in die skepping van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel.	119
4.2. 'n Teologiese evaluering van sekere kultuur-aspekte in die Tswana-kultuur.	126
4.2.1. Lewens- en wêreldbeskouing.	126
4.2.2. Godsbegrip.	128
4.2.3. Die voorouers.	129
4.2.4. Poligamie.	141
4.2.5. Heil, heling en gesondheid.	152

### AFDELING B: HOOFSTUK 5.

5. <i>Die funksionering van die Dutch Reformed Church in Botswana gemeet teen die agtergrond van inkulturasie.</i>	177
5.1. 'n Beknopte oorsig van die ontstaan en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana.	178
5.2. Meer onlangse ontwikkeling in die Dutch Reformed Church in Botswana.	186

5.3. 'n Kwantitatiewe empiriese studie van die Dutch Reformed Church in Botswana.	196
---	-----

## HOOFSTUK 6.

6. <i>In die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.</i>	203
6.1. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip.	206
6.2. Die selgemeente-model as geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.	214
6.3. Die inkulturasie van die selgemeente-model in die Dutch Reformed Church in Botswana.	220
6.3.1. Die Christen-familie as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.	221
6.3.2. Die selgemeente as kern.	226
6.3.3. Die selgemeente-familie.	238
6.4. 'n Geïnkultureerde funksionering van die besondere ampte in die selgemeente-struktuur.	263
6.4.1. 'n Geïnkultureerde bestuursorganisme.	270
6.5. In die rigting van die ontwikkeling van 'n geïnkultureerde pastorale model.	272
6.5.1. Holisme.	273
6.5.2. 'n Bybelse mensbeeld.	276
6.5.3. Geloofsvolwassenheid.	279
6.5.4. Pastoraat as verbondsmatige bediening.	281
6.5.5. Pastoraat as hermeneutiese proses.	285
6.6. In die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir stadsgemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.	287
<i>Finale samevatting.</i>	292
<i>Bibliografie.</i>	299
<i>Bylaag 1.</i>	327

## HOOFSTUK 1.

### NAVORSINGSMETODOLOGIE.

#### 1. AGTERGROND TOT DIE NAVORSING.

##### 1.1. Navorsingsprobleem.

##### 1.1.1. Die navorsingsprobleem in die breë.

Die woord "kerk" is sekerlik een van die mees algemene en bekende terme in die Christelike godsdiens, hetsy dit nou verwys na 'n gebou, 'n plek waar 'n huwelik bevestig word, waar groepe mense op 'n Sondagoggend of -aand bymekaar kom en aanbid of 'n groepie swart Afrikane wat sing en dans in die stof onder 'n doringboom. Daar sal inderdaad min mense wees wat geen begrip van die woord "kerk" het nie. Kerk is 'n term wat veral sedert die Konstantynse era alombekend in die wêreld van daardie tyd geword het. Die kerk het immers so belangrik geword dat dit 'n sosiale posisie van mag en beskerming ontvang het wat hom deur die eeue heen geweldig bevoordeel het. Maar teen die einde van die Middeleeue het die einde van die "kerk era" stadig maar seker begin deurskemer (Burger 1999:3; Steenkamp 1996:749).

Met die Reformasie en gepaardgaande skeuring in die Rooms-Katolieke kerk het die kerk as "geestelike heerser" op die agtergrond begin skuif. Nuwe filosofieë, idees, ideale en ordes het in die volgende paar eeue aan die lig gekom. Met die ontwikkeling van die mediese wetenskap en moderne tegnologie het die mens ook meer "modern" geword. In 'n kwessie van 'n paar dekades het die wêreld soveel selfstandigheid bereik dat die mens homself ook as selfstandig beskou het. Waar die mens 'n paar dekades tevore moes worstel teen pes, siekte, gevare, slawerny, ongeletterdheid, ensomeer, het die moderne wêreld antwoorde



en oplossings vir alles gebied. Of so het die mens geredeneer.

In die gejaag na alles wat nuut is het die kerk wat vir meer as 1500 jaar sentraal in die lewens van die mens gestaan het, stadig maar seker op die agtergrond begin skuif. Sodanig dat die kerk, en die God van die kerk as dood verklaar is. Hiermee saam is die Woord van God en die Skrywer van die Woord ook dood verklaar. Die Westerse wêreld het God en sy kerk nie meer nodig nie, of altans, so dink hulle. Dawid Watson (1978:14) sê hieroor:

The vicar of a well-known abbey, in a nationwide televised service on Easter Day, must have encouraged the atheist (in his own daring position of faith) when he said in his sermon: 'God was, but not is. Today God does nothing, God says nothing, God means nothing'.

Daarom word die stem van die kerk op die oog af al hoe dowwer en in gevalle reeds onhoorbaar tussen die stemme van "dekonstruksies" en die "nuwe era" van die postmodernisme. In die lig hiervan is dit ook nie vreemd dat sekere teoloë soos Loren, Mead en Hall volgens Burger (1999:3) beweer dat die kerk nou uiteindelik aan die einde van die Konstantynse era gekom het nie.

Tog kan die veranderende tye nie alleen as rede voor die deur van die intuïmelende kerk (maatskappy) gegee word nie. In vele opsigte was die kerk as institusie eenvoudig nie bereid om homself te herposisioneer in die nuwe bedeling nie. Burger (1999:279; kyk ook Getz 1984:251) meen tereg dat rede en rasionaliteit dikwels geen indruk op die sisteem van die organisasie maak nie. Dit is presies wat met die kerk gebeur het. Daarom het die kerk as instituut in vele opsigte

gestagneer en nie tred gehou met die veranderende wêreld nie. In die lig hiervan sonder teoloë soos Burger (1991:14; 1999:5), Van Der Merwe (1995:1), Watson (1978) en Getz (1984:32) die volgende probleme in die kerk uit:

- 'n Gebrek aan die diensknegkarakter van die kerk. Die kerk het so ingekeerd geraak in homself dat hy nouliks die noodroep van die gomsnuifer op straat hoor, of die liggaam van 'n VIGS-slagoffer sien disintegreer.
- Die kerk is soms traag om sy kruis te dra. Daarom lyk dit asof die kerk nie 'n stem wil lig teen geweld, growwe skendings van menseregte en rassekonflik nie. Dit wil voorkom of die kerk bang is om wêreldheersers te konfronteer en onwillig is om saam met die verworpenes in die loopgrawe van hul stryd om bevryding (nie politiese nie) te beweeg.
- Die kerk beywer hom nie met passie vir die geestelike groei en spiritualiteit van die geloofsgemeenskap nie. Dit fokus eerder op getalle, dankoffers en die instandhouding van die kerkgebou.
- Die liefde, wat sentraal in die visie van die kerk moet staan, is maar effens sigbaar. Die wyse waarop kategoriese uitsprake teen sekere groepe soos die gay-gemeenskap, prostitute, en so meer gemaak word, dui op 'n verwerping van die mens self eerder as wat die sonde aangespreek word. Intussen is daar soveel fragmentering in die Christendom dat die wêreld dit moeilik vind om Jesus se liefde tussen gelowiges en kerkgroepe waar te neem. Dit word vertel dat die eertydse leier van Indië, Mohadmar Ghandi, op 'n stadium ook die Christelike godsdiens ondersoek het. Na bewering het hy die stelling gemaak dat die lering van die Christelike godsdiens vir hom die

naaste aan die waarheid klink. Die feit dat die liefde (*agapé*), wat so sentraal in die Christelike lering staan, nêrens sigbaar was nie het hom egter tot die slotsom laat kom dat die Christelike geloof nie prakties realiseer kan word nie.

Hierdie probleme dui hoofsaaklik op nominalisme en 'n gebrek aan spiritualiteit by die lidmate. Redes hiervoor lê onder andere in 'n gebrekkige Woordkennis, onkunde, onbetrokkenheid van lidmate, swak bestuur van die leiers en so meer. Daar is egter 'n ander groot faktor wat veral in die tradisionele sendingkerke daartoe meewerk dat die kerk nie werklik as Liggaam van Christus kan funksioneer nie. Die wyse waarop die Christelike kerk homself vermenigvuldig oor die wêreld heen, en veral in die sogenaamde Deredewêreld-lande, het 'n besliste invloed op die ontwikkeling en groei van dié kerke gehad.

Die tradisionele sendingkerke in Afrika het hul ontstaan hoofsaaklik vanuit die sending inisiatiewe van die Westers Protestantse- sowel as Rooms-Katolieke kerke te danke. Al hierdie kerke het ontstaan in 'n tydperk van Westerse superioriteit, kolonialisme en oorheersing. Die Westerling was origens beskou as die "beskaafde" en "geleerde" terwyl die Afrikaan die "barbaar" en "heiden" was (kyk Sales 1971:13). Namate die Weste die Afrika-lande een vir een gekolonialiseer het is die Christelike godsdiens bykans op dieselfde wyse "ingeplant". Alles wat "heidens", dit wil sê anders as die Westers (Europese) lewenstyl was is summier verbied en met die gebruike wat eie was aan dié van die Westerse sendelinge vervang.

Namate die Christelike Afrika-kerke selfstandig geword het en na geestelike volwassenheid begin streef het, het die stemme van die Afrika-kerke al hoe meer begin opgaan vir 'n relevante Christelike Afrika-teologie. Stemme van Afrika-teoloë soos Mbiti, Maimela, Buthelezi, Ingenoza en talle ander het duidelik gepleit vir 'n relevante Christelike Afrika-teologie waarin die tradisionele Afrika-godsdiensle 'n regmatige plek moet inneem. Sekere teoloë (Okot p'Bitek in Daneel 1989:41) ken 'n totale meerwaarde aan die tradisionele Afrika godsdiensle toe, terwyl andere soos Mbiti (1971:189) en Dickson (in Appiah-Kubi & Torres 1979:95-108) die tradisionele Afrika-godsdiensle tot 'n mindere mate plek in die skrywe van 'n relevante Christelike Afrika-teologie gee. In hierdie proses het die Swart Teologie sy ontstaan in Amerika gehad en die Bevrydingsteologie in Derdewêreld-lande begin vorm aanneem. Dit het 'n besliste invloed op die denke en geestelike lewens van die gelowiges en kerke in die Derdewêreld-lande, spesifiek ook in Afrika, gehad.

#### **1.1.2. Die navorsingsprobleem in die Dutch Reformed Church in Botswana.**

Die Dutch Reformed Church in Botswana het uiteraard nie aan bogenoemde groeipyne ontkom nie. Die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika funksioneer reeds sedert 1870 in Botswana. Sedertdien het 'n hele aantal gemeentes die lig gesien. Hierdie gemeentes ly egter aan dieselfde "siekte" as wat vroeër in die bespreking uitgelig is. Geestelike groei oor die jare heen blyk volgens statistieke kwantitatief eerder as kwalitatief te wees. Tydens die Eeufeesvieringe van die Dutch Reformed Church in Botswana (1877-1977) is die volgende stelling gemaak:

It is to be regretted that the church did not grow, both inwardly and outwardly, during the last seventy years as it did in the first thirty years. The great tribal conversion under Chief Linchwe gave a tremendous impetus to the church and to the Christian religion in this country, but led to the problem of nominal membership in later years... The localisation and indigenisation of the church must be pursued with vigour (Maree 1977:15).

Uit bogenoemde aanhaling het Maree twee probleme in die Dutch Reformed Church in Botswana (DRCB) geïdentifiseer, naamlik nominalisme en 'n behoefte aan inheemswording en lokalisering.

Nominalisme is natuurlik 'n probleem wat veral in die hoofstroom kerke ondervind word. In Botswana, waar die gemeenskap kommune-geörienteer is, en gemeenskappe (veral families), ter wille van 'n gevoel van samehorigheid by dieselfde kerke en ander organisasies aansluit, is hierdie tendens geen uitsondering nie. Hieruit het sekere persepsies aangaande 'n kerk- en godsdiensbegrip ontstaan, wat uiteindelik 'n invloed op die beoefening van die spiritualiteit van die geloofsgemeenskap gehad het.

Dit wil juis voorkom asof nominalisme aanleiding gee tot grootskaalse afvalligheid, sekularisme, tradisionalisme, sinkretisme en godsdienstige dualisme in die kerk. Vir talle lidmate het die kerk niks meer as 'n organisasie geword waardeur hulle gedoop, in die huwelik bevestig, en begrawe kan word nie. Daarbenewens lewe 'n groot persentasie van die lidmate in buite-egtelike verhoudings, het hulle buite-egtelike kinders en vier dronkenskap en sedeloosheid selfs onder die leiers hoogty. Die hele HIV-dilemma, met sy talle

vraagstukke vir die kerk van vandag kan ook nie as gevolg van nominalisme voldoende aangespreek word nie.

Natuurlik is hierdie nie net 'n lokale probleem nie. Burger (1991:13) maak melding van 'n sterk "mentaliteitsverandering" wat mense vanuit die Westerse lande oor die afgelope dekades ondergaan het. Kenmerkend van hierdie sekularisasie is 'n sterk afname in kerklike en godsdienstige aktiwiteite, 'n groeiende klem op die individu en sy belange versus die van die groep, en 'n baie meer kritiese houding teenoor gesag en gesagsinstansies. Hierdie faktore hou ingrypende implikasies vir die metodiek van die kerklike bediening in.

Die bostaande stelling lig tweedens lokalisering en inheemswording uit as bepalende faktore waarom kerkgroei, kwalitatief sowel as kwantitatief, in die Dutch Reformed Church in Botswana gekortwiek word. Die "lokalisering" van die kerk in Botswana is 'n behoefte wat veral in die laaste dekade of twee sterk na vore begin tree het. Die Botswana-regering maak gebruik van 'n groot aantal buitelandse werkers wat hoofsaaklik in leiersposisies in die ekonomiese sektor dien. Die plaaslike bevolking het al hoe meer daarteen kapseie aangeteken en hierdie tendens het by meer tradisionele denominasies begin voorkom.

Op die Sinode-sitting van die Dutch Reformed Church in Botswana (1997) het die behoefte van die plaaslike leiers om te lokaliseer baie sterk op die voorgrond getree. Die vraag moet onomwonde gestel word waarom lokalisering na bykans 120 jaar van sendingwerk nog nie ten volle geïmplimenteer is in die Dutch Reformed Church in Botswana nie. Die gedagte van

die "moeder" wat maar net nie kan toelaat dat haar kinders onder haar vleuels kan uitgaan nie word hier sterk op die voorgrond gebring. Bes moontlik sien die "moederkerk" nog te veel tekens van onvolwassenheid by die "dogter"; moontlik sien sy die gevare van seerkry en 'n onvermoë om selfstandig te kan ontwikkel en funksioneer. Moontlik sien sy nog te min van haarself in die wese van die "dogter"...? Indien dit wel die geval is moet indringende ondersoek gedoen word na die redes hiervoor. Die wyse waarop die moederkerk, hier by name die Nederduits Gereformeerde Kerk, die Dutch Reformed Church in Botswana oor die afgelope eeu op die weg na volwassenheid en selfstandige onafhanklikheid gebring het, moet aandag geniet.

Terselfdertyd kom die vraag onomwonde na vore waarom daar nou, na meer as 'n eeu eers, in die rigting van "inheemswording" gedink word? Hierdie proses was tog alreeds ter sprake in Handeling 15 toe besluit is dat heidense bekeerlinge hulle nie hoef te laat besny nie. Hier blyk dit dat Jesus se dissipels iets besef het van 'n skeiding wat daar mag wees tussen evangelie en kultuur, oftewel, hulle het "inkulturasie" op 'n baie eenvoudige wyse toegepas. Dit wil egter voorkom asof die wyse waarop die evangelie aangebied is, belemmerend tot die groei na geloofsvolwassenheid van die kerk en die gelowiges ingewerk het. Die Dutch Reformed Church in Botswana, wat hoofsaaklik uit die Tswana-volk bestaan, is op 'n Westers-geörienteerde model van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika geplant en ontwikkel. Voortvloeiend hieruit is die Dutch Reformed Church in Botswana in sekere opsigte nie toegelaat om spontaan binne die Tswana-kultuur te ontwikkel nie. Gevolglik word die kerk as 'n Westerse instelling, die kerk van die "witman" beskou.

Vir die Dutch Reformed Church in Botswana, om effektief as Liggaam van Christus binne die Tswana-kultuur te funksioneer, is dit van kardinale belang om oor sekere aspekte te besin:

- Hoe om die evangelie op 'n gereformeerde wyse relevant binne die kultuur te maak.
- Die daarstelling van 'n geïnkultureerde model waardeur die evangelie tot die geloofsgemeenskappe kan spreek.
- Die plek, indien enige, wat tradisionele gebruike byvoorbeeld poligamie, voorouerverering en besoeke aan tradisionele genesers in die daarstelling van so model moet inneem.
- Hoe so 'n model sinvol in die huidige bestel in werking gestel kan word.
- Die rol wat die plaaslike kultuur in die skrywe van so 'n model behoort te speel.
- Om binne die strominge van postmodernisme en humanisme 'n Bybels-gefundeerde werkwyse as uitgangspunt te gebruik.

Die volgende hipotese word vervolgens uit die bostaande gegewens gevorm:

- Vir die Dutch Reformed Church in Botswana, om werklik as Liggaam van Christus binne die Tswana-kultuur te funksioneer, moet dit toegelaat word om spontaan en op 'n geïnkultureerde wyse te groei en te ontwikkel.
- Die volle implikasies van die evangelie sal eers werklik tot die hart van die Tswana-gelowige kan deurdring, en daarin geïntegreer word, wanneer die kerk dit op 'n geïnkultureerde wyse aanbied. Elke kulturele netwerk beskik oor eie dinamiese kragte waarvolgens gefunksioneer word. Mense binne elke kultuur dink anders, leef anders, beskou die wêreld vanuit 'n ander hoek, beleef hul



godsdienst op 'n heel ander wyse, en beskik oor eie strukture binne die kultuur waardeur elemente daarin opgeneem en bestuur word. Juis daarom kan die evangelie eenvoudig nie in totaliteit in 'n ander kultuur "gedupliseer" word nie. So kan dit heel vreemd vir die Sjinese gelowige wees om brood en wyn as tekens tydens nagmaal te gebruik. Rys en water sou heel waarskynlik die mees logiese elemente gewees het om te gebruik, bloot omdat dit deel vorm van die belewingswêreld van die Sjinese kultuur. Die vraag moet gevra word of rys en water nie uiteindelik dieselfde boodskap oordra en die konteks van die gebeure nie duideliker vir die betrokke gelowige na vore gebring word nie? In dieselfde asem moet besin word oor die vraag of die tradisionele liturgie van die Nederduits Gereformeerde Kerk eie is aan die Tswana-kultuur; of voorouerverering nie in 'n sekere vorm aanvaarbaar behoort te wees nie en of die wyse waarop die kerk struktureel funksioneer werklik deel uitmaak van die plaaslike kultuursisteme.

- Klem moet gelê word op *geloofsbeleving* eerder as *godsdienstbeleving*. Dit sal duidelik word dat die "af forseer" van 'n bepaalde kerktradisie in 'n vreemde kultuur aan 'n bepaalde godsdienstbeleving gestalte gee wat nie noodwendig met die Bybelse geloofsbeleving vergelyk kan word nie. In die Afrika-konteks waar voorouerverering, poligamie, besoeke aan tradisionele genesers en ander geloofspraktyke verweef is met die tradisionele Afrika-godsdienst, moet die evangelie juis op 'n besonderse wyse geïnkultureer word sodat *geloofsbeleving* 'n realiteit word. Die noodsaaklikheid hiervan volg uit die dilemma waarin die Christelike kerk in Afrika homself bevind. Volgens statistieke besoek duisende protestantse gelowiges

in Afrika steeds tradisionele genesers, beoefen hulle steeds poligamie en word die voorvaders net so getrou en met dieselfde toewyding aanbid as eeue gelede. Tog bely hulle die Naam van Jesus en blyk talle op die oog af opreg te wees in hul godsdiensbelewing.

## **1.2. Navorsingsmetodologie.**

Die teologie en die verskillende dissiplines daarbinne ondersoek die funksionering van die kerk van Christus in geheel. Teologie word deur Heyns & Jonker (1974:137) gedefinieer as "...die wetenskaplike en die deur die tyd bepaalde antwoorde op die openbaring van God aangaande Homself en Sy direkte verhouding tot die kosmos.". Teologie is egter nie net 'n akademies-wetenskaplike dissipline nie maar soos Eybers, König & Stoop (1982:37; kyk ook Trimp 1978:10; Pieterse 1993:8,40) tereg opmerk: "Alle teologie behoort uit en uit prakties ingestel te wees, omdat die objek van die studie (die openbaring van God) uit en uit prakties gerig is.". In die soeke na antwoorde met betrekking tot die bogenoemde hipotese word hoofsaaklik binne twee dissiplines in die teologie beweeg, naamlik die Praktiese Teologie en Missiologie.

### **1.2.1. Die Praktiese Teologie.**

#### **1.2.1.1. Praktiese Teologie of Diakoniologie?**

Wanneer die kerk vanuit die Praktiese Teologie ondersoek word, word daar in die teologies-wetenskaplike literatuur 'n onderskeid gemaak tussen "Praktiese Teologie" en "Diakoniologie". Hierdie onderskeid word hoofsaaklik aanbeveel deur teoloë wat verkies om vanuit 'n

Diakoniologiese epistemologie te beweeg (kyk Van Rensburg 2000:76; Heyns & Jonker 1990:296; Trimp 1978:7-18).

Die woord "Diakoniologie" word afgelei van twee Griekse woorde, *diakonia* (diens) en *logos* (woord). Diakoniologie beteken dus kortweg 'n diens aan die Woord van God (Van Rensburg 2000:76). Trimp (1978:21) definieer Diakoniologie as daardie dissipline wat gemoeid is met die bestudering van Jesus se opdragte aan die kerk sodat dit opgebou en uitgebou kan word. In hierdie epistemologie is die Woord van God die uitgangspunt van 'n teologies-wetenskaplike studie (Van Rensburg 2000:76). Dit sou egter nie beteken dat die Woord op 'n fundamentalistiese of biblisistiese wyse gebruik word nie. Die Diakoniologie beskou die Woord as geskrewe binne 'n spesifieke kulturele opset. Daarby is die Woord nie 'n teksboek om aan alle lewensvrae antwoorde te verskaf nie. Gevolglik word sekere beginsels in die Woord wat lig kan werp op die lewensvrae ondersoek en dan daarop toegepas. Trimp (1978:7-18) gee 'n breedvoerige bespreking van waarom die term Diakoniologie bo dié van Praktiese Teologie verkies word. Opsommenderwys word na die hoof argumente verwys:

- Die term Praktiese Teologie het in die middeleeue ontstaan waar dit na 'n versameling vakke verwys het. In die skolastiese stryd tussen die Dominikane en Fransiskane word die akademie (teorie) as hoër waarde geag as die praktykgerigte teorie. Hierdie woordestryd tussen teorie en praktyk is vandag nog sigbaar en verhoed dat daar op die meer essensiële aspekte van die teologie gefokus word (Trimp 1978:7).
- Die Christelike godsdiens is in sy geheel "prakties". Dit handel uitsluitlik oor die lewe van die mens voor God en

kan tegnies gesproke nie geskei word soos wat die Praktiese Teologie doen nie (Trimp 1978:9).

- In Schleiermacher se filosofiese denke oor die teologie, waarin hy teologie in drie dele verdeel naamlik filosofie, histories en Prakties-Teologies, word die Praktiese Teologie tot 'n "ereposisie" in die teologie verhef. Eerstens loop die teologie dan gevaar om deur die sosiologie, antropologie en psigologie geïnterpreteer te word sonder dat die Woord enigsins daarin bestaansreg kry. Tweedens kan 'n dualisme tussen "kerk" en "teologie" ontstaan waarin die teologie niks meer nodig sou hê van die kerk om voort te bestaan nie (Trimp 1978:11; kyk ook Janson in Eybers, König & Stoop 1982:326).
- Die Praktiese Teologie wil homself verhef bo die dogmatologie en hom nie daardeur laat voorskryf nie (Trimp 1978:15).
- Die Praktiese Teologie probeer om die funksies van die onderskeie ampte individueel te beskryf, eerder as om dit vanuit die posisie van die kerk in die wêreld te definieer (Trimp 1978:16). Daar moet eerder sprake van 'n "veelsydige dinamiek" wees waarin die onderskeie ampte nie gekategoriseer moet word en rigied toegepas word nie.

Hierdie navorsing sou ook verkies om die term "Diakoniologie" te gebruik om sodoende die epistemologie waarin dit funksioneer, duidelik te stipuleer. Namate die navorsing vorm aanneem sal dit telkens noodsaaklik wees om die Skrif as die primêre vertrekpunt voor te hou. Tweedens moet gewaak word teen 'n moontlike meerwaarde wat aan die sosiologiese en antropologiese ondersoek gegee kan word. Tog moet ek met Van Rensburg (2000:80) saamstem dat die term "Praktiese Teologie"

om tegniese redes meer bruikbaar is, en in die teologie meer bekend is. Ter wille van die ekumene sal daar ook in hierdie navorsing van die term "Praktiese Teologie" gebruik gemaak word.

#### 1.2.1.2. **Prakties-Teologiese ekklesiologie.**

Dit het reeds duidelik geword dat dit in die Praktiese Teologie in wese om kerk gaan. Die vraag is nou of dit nie in die ander teologiese dissiplines ook om "kerk" gaan nie. Inderdaad. So reflekteer die Sistematiese Teologie om die vraag oor hoe die kerk idealiter behoort te wees (Burger 1999:19; Heyns & Jonker 1974:286; König in Eybers, König & Stoop 1982:202), terwyl die Missiologie die *missio Dei* van die kerk ondersoek (Heyns & Jonker 1974:302; Bosch in Eybers, König & Stoop 1982:290).

Die Praktiese Teologie konsentreer op die kerk soos wat dit in die **praktyk** ervaar word, vandaar die benaming "Prakties-Teologiese ekklesiologie". In die Prakties-teologiese ekklesiologie word die kerk en gemeentes in die praktyk ondersoek in 'n poging om dit nader aan 'n Bybelse visie van die kerk te laat beweeg (Burger 1999:19; Pieterse 1993:157). Die Prakties-teologiese ekklesiologie maak 'n duidelike onderskeiding in die gestalte van die kerk as "organisme" en "organisasie" om die teorie-praxis relasie te ondervang (Pieterse 1993:158). Die kerk is enersyds "organisme" omdat dit *in Christus* 'n teologiese identiteit verkry, maar terselfdertyd ook "organisasie" omdat dit 'n wêreld van gewone mense (en 'n gevalle wêreld daarby) moet funksioneer (Pieterse 1993:158; kyk ook Burger 1991:28; Heitink 1993:128; Louw 1993:77). In die Prakties-Teologiese ekklesiologie word daar gekonsentreer om 'n Prakties-Teologiese perspektief op

die gemeente te vorm; sekere kerkmodelle (metafore) te bespreek en aan die orde te stel en die pastorale- en sosiale funksies van die gemeente te stipuleer (kyk Burger 1991, 1999; Hendriks 1992; Nel 1994; Van Der Merwe 1995; Potgieter 1995; Heitink 1993; Pieterse 1993; Louw 1993).

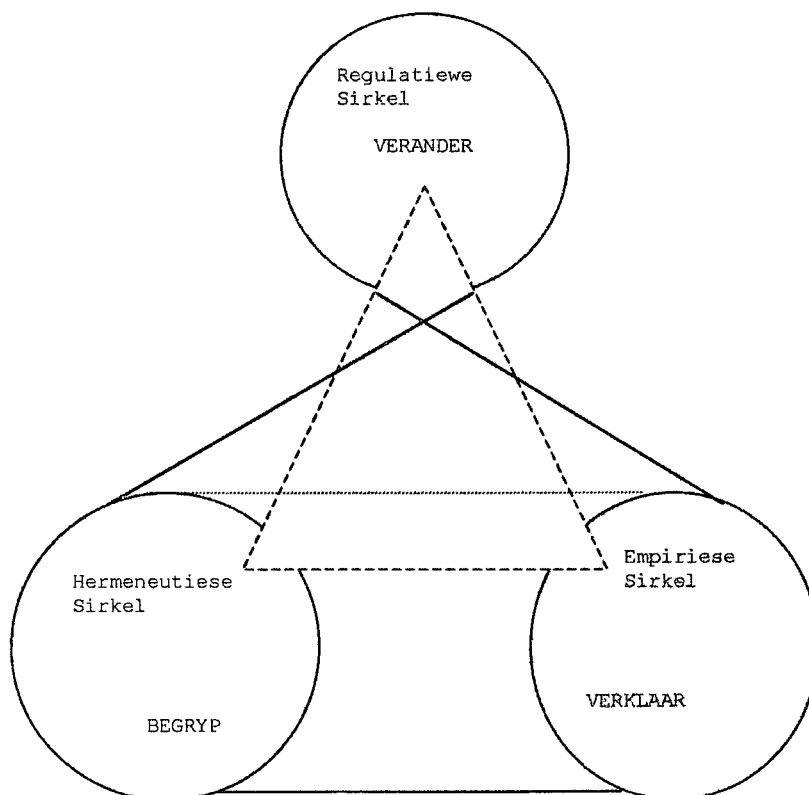
Die Prakties-Teologiese ekklesiologie wil hiermee geensins die werking van die Heilige Gees in die kerk op die agtergrond skuif nie. Kommunikatiewe handeling geskied juis binne die eskatologiese realiteit van die hede vanweë die teenwoordigheid van die Heilige Gees (Burger 1991:27, 1999:17; Pieterse 1993:9; Jonker 1994:71; Louw 1993:15). Binne die raamwerk van hierdie realiteit ondersoek die Praktiese Teologie as teologiese handelingswetenskap noodwendig die konkrete, huidige werklikheid (kyk Pieterse 1993:9; Louw 1993:15).

Dit is juis in hierdie verband waar daar sprake is van 'n spanning tussen teorie en praxis, teks en konteks. Hierdie spanning word as "bipolêre spanning" beskryf (Heitink 1993:150; Louw 1993:5-20). In 'n poging om die bipolêre spanning tussen teorie en praxis te ondervang of neutraliseer het veral Ricoeur, 'n Franse filosoof, waardevolle insigte gelewer binne die perspektief van die krities-korrelatiewe hermeneutiek (kyk Van Rensburg 2000:84-88; Pieterse 1993:22-28; Heitink 1993:138-144). Hieruit het veral Heitink (1993) se empiries-kritiese model en Louw (1993) se konvergensie model die bipolêre spanning tot 'n groot mate ondervang.

Hierdie navorsing sal veral gebruik maak van Heitink (1993:163) se hermeneutiese benadering om die ondersoek wetenskaplik uit te voer. Die metodologie van Heitink

(1993:160) verdien in hierdie verband spesiale aandag. Heitink gebruik 'n drie-benige strategie waarin die begrippe *begryp*, *verklaar* en *verander* in onderlinge relasie tot mekaar staan. Binne elke begrip is daar 'n sirkulêre proses aan die gang, genaamd die hermeneutiese sirkel (*begryp*), die empiriese sirkel (*verklaar*) en die regulatiewe sirkel (*verander*) (Heitink 1993:161). Die volgende skematiese voorstelling volg min of meer die strategie van Heitink:

**Figuur 1: DIE METODOLOGIE VAN DIE PRAKTIESE TEORIE (Heitink 1993:161)**



Die bipolarêre spanning tussen teorie en praxis word grotendeels deur hierdie hermeneutiese benadering verlig en opgelos (Heitink 1993:163; kyk ook Louw 1993:5-20). Die

hermeneutiese sirkel lê die grondslag vir die basis-teorie van hierdie navorsing. Hieruit het die kerklike tradisie ontwikkel. 'n Teologiese basis vir die kerk, inkulturasie en bedieningsmodelle sal ondersoek word. Begrippe soos *kerk*, *gemeente*, *gemeentebou*, *kontekstualisering*, *inkulturasie*, *inheemswording*, ensomeer sal hoofsaaklik deduktief benader word.

Die empiriese sirkel verklaar die handeling teen die agtergrond van die basis. In hierdie verband moet die Tswana-kultuur en sekere aspekte van die tradisionele Afrika-godsdienste wat 'n invloed op die betrokke kultuur uitoefen, onder die vergrootglas geplaas word. 'n Ondersoek en diepte studie van die Tswana-kultuur, met spesiale verwysing na aspekte soos voorouerverering, poligamie, heil, heling en gesondheid word gedoen ten einde tot 'n beter verstaan van die kultuur te kom. Uiteraard sal die ontwikkeling in die Afrika-teologie oor die afgelope paar dekades ook ondersoek moet word.

Vanuit die empiriese sirkel sal die Dutch Reformed Church in Botswana ook ondersoek word. Met behulp van analitiese gegewens soos vervat in amptelike Sinodale- en Ringstukke kan sekere afleidings gemaak word. Dit sal aangevul word met 'n kwalitatiewe- sowel as 'n kwantitatiewe empiriese studie. In die kwalitatiewe ondersoeke sal 'n aantal leiers in die kerk geïdentifiseer word. Hulle sal nie noodwendig predikante wees nie maar ook ouderlinge wat 'n prominente rol in hul gemeentes vervul. Die kwantitatiewe studie sal onder die lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana gedoen word. Hierdie studie is hoofsaaklik daarop gerig om



voorveronderstellings in die hipotese te toets en te ondersteun.

Hieruit kan dan verder beweeg word om bepaalde aspekte binne die regulatiewe sirkel te identifiseer en te verander. Met behulp van bostaande gegewens word 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana geformuleer. Sodoende word die teorie-praxis vraagstuk ondervang en word verseker dat die proses van verandering nooit geskei kan word van die hermeneutiese en empiriese nie. Alhoewel hierdie model deur Heitink in die Praktiese Teologie gebruik word kan dit met groot vrug ook in hierdie navorsing toegepas word.

Filosofiese denkrigtings soos byvoorbeeld die postmodernisme het 'n bepaalde invloed op die teologie, so ook die Praktiese Teologie uitgeoefen. Gevolglik is dit ook noodsaaklik om kennis te neem van die postmodernisme om sodoende te verseker dat 'n geïnkultureerde bedieningsmodel nie daardeur beïnvloed sal word nie.

#### 1.2.1.3. **Postmodernisme.**

Postmodernisme is volgens Van Rensburg (2000:5) 'n moeilike term om te omskryf. Kortliks beweeg hierdie epistemologie vanuit die veronderstelling dat daar geen vasgesteldes meer kan wees nie (Van Rensburg 2000:5; Pieterse 1993:13). Teks en konteks word deur die situasie self bepaal; daar is geen absolute waarhede en vasgestelde waardestelsels nie; geen teks kan geïnterpreteer word en universele waarde daaraan geheg word nie. Omdat die teks altyd herinterpreteer kan word, lei dit tot 'n filosofiese denke waarin geen

werklikheid ooit vasgelê kan word nie (Van Rensburg 2000:5; Pieterse 1993:13-17).

Natuurlik het dit ook implikasies vir die Praktiese Teologie. So byvoorbeeld word die Woord nie meer as uitgangspunt aanvaar nie omdat die Skrif vasgestelde waardes en norme voorskryf. Kultuur word nie meer deur die evangelie interpreteer en bepaal nie, maar moet binne homself en binne die gees van die spesifieke era 'n identiteit bereik. Hierdie identiteit is egter nie afdwingbaar nie want dit doen afbreek aan die dekonstruksies van die postmodernisme. Gevolglik is daar ook geen sprake van 'n moralisme of etiese kode nie. Sodra dit gebeur is daar weer vasgestelde waardes. Dit kan nie volgens die definisie van postmodernisme nie.

Dit laat uiteindelik 'n gesiglose wêreld tot stand kom. Meer krities, dit laat 'n kerk iewers in 'n vakuum ontwikkel waarin daar geen plek vir Jesus aan die kruis is nie, waarin die woorde van 1 Joh 5:12<sup>1</sup> ook nie langer gesag dra nie. In so 'n wêreld kan diesulkes wat sê (want **glo** kan jy nie) dat hulle Hindoe of Moslem of "New age" of Krischna of Christen is inderdaad in een hoed saam gegooi word. Dit verwys inderdaad na die "reënboog van godsdienste" en die nuwe wêreldorde waarvan die postmodernisme so graag praat (Steenkamp 1996:761).

Hieraan wil die navorsing geen deel hê nie. Daar word binne 'n bepaalde "Christusorde" beweeg wat in sy basis deur die evangelie bepaal en gerugsteun word (kyk Erasmus 1993). Hier word die Bybel nog met 'n hoofletter geskryf! In hierdie orde

---

<sup>1</sup> Wie die Seun het, het die lewe; wie nie die Seun van God het nie, het ook nie die lewe nie.

is daar sprake van supra-kulturele waarhede in die Bybel wat ononderhandelbaar is. Kultuur speel wel 'n belangrike rol, maar word nooit gelyk gestel aan die evangelie of 'n meerwaarde daaraan toegeken ten koste van die evangelie nie.

Dit bring die navorsing by die tweede teologiese dissipline waarin gewerk sal word naamlik die Missiologie.

### 1.2.2. Missiologies.

Vanuit die navorsingsprobleem het dit aan die lig gekom dat groei in die Dutch Reformed Church in Botswana ook gekortwiek is deur onder andere die wyse waarop die moederkerk die dogterkerk gevestig het.

In die Missiologie was daar ook heelwat verwickelinge oor die afgelope paar dekades. Hierdie ontwikkeling het hoofsaaklik gefokus op die selfstandigwording van die sendingkerke in Derdewêreld-lande, veral in Afrika. Die ontwikkeling van 'n relevante Afrika-teologie is onder andere gestimuleer deur die ontstaan van die Swart Teologie in Amerika, die behoefte onder Afrika-teoloë vir die skrywe van 'n relevante Christelike Afrika-teologie, die Bevrydingsteologie en die pleit vir die herwaardering en instelling van tradisionele Afrika-godsdienste in die Christelike kerk van Afrika. In hierdie hele vraagstuk het die verhouding "evangelie en kultuur" sterk op die voorgrond getree.

Vanuit Rooms-Katolieke geledere het die dokument *Ad Gentes*, 'n dokument van die Tweede Vatikaanse Konsilisie oor sending (kyk Flannery 1975:813-856) 'n prominente rol gespeel. In protestantse kringe het die Theological Education Fund wat in 1958 by die konferensie van die Internasionale Sendingraad in

Ghana gestig is, mense bewus gemaak van die behoefte aan inkulturasie. Die Internasionale Sendingraad is in 1961 by die Wêreldraad van Kerke ingelyf en sodoende het die Theological Education Fund die verantwoordelikheid van die Commission for World Mission and Evangelization (CWME) geword (Kritzinger 1990:3).

In die Missiologie is daar hoofsaaklik twee teologiese strominge waarin "evangelie en kultuur" ondersoek en geïnterpreteer word. Volgens Bosch (1979:31-41) staan die een groep as die "evangeliese" beweging bekend. Die evangeliese beweging beweeg hoofsaaklik binne die deduktiewe epistemologie (Bosch 1979:39). Die ander groep staan bekend as die "ekumeniese" beweging en hulle volg die induktiewe benadering (Bosch 1979:39). Natuurlik is hierdie stelling baie veralgemeen en beweeg talle teoloë tussen hierdie twee parameters.

Sosiologiese en antropologiese ontwikkeling het 'n bepaalde invloed op die "evangelie-kultuur" vraagstuk gehad en hieruit het sekere modelle ontwikkel waarvolgens die evangelie op 'n bepaalde wyse in 'n vreemde kultuur gebring moes word. Die vertaal model van Kraft (1979), die *interpretasie* modelle van Luzbetak (1988) en Schineller (1990) en die semiotiese model van Schreiter (1985) het 'n waardevolle bydrae tot die oplossing van die vraagstuk gelewer.

Hierdie navorsing sal hoofsaaklik van Luzbetak (1988) gebruik maak om tot op die "dieptevlak" van die Tswana-kultuur te beweeg en sodoende probeer bepaal hoe en waar die evangelie werklik binne die kultuur gewortel kan word. Daar sal ook spesiale aandag gegee word aan navorsing wat deur Daneel

(1974) en Oosthuizen (in De Villiers 1987) in die Onafhanklike Kerke van Afrika gedoen is. Met behulp van hierdie gegewens kan meer spesifiek aan 'n geïnkultureerde bedieningsmodel gestalte gegee word.

### 1.3. Die waarde van die navorsing.

Die studie word eerstens onderneem om die Dutch Reformed Church in Botswana tot diens te wees. Vanuit die voorgestelde navorsing behoort die kerk en gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana instaat te wees om sy/hul eie situasie te evalueer. Die model kan as handige riglyn aangewend word ten einde gemeentes, en uiteindelik die kerk tot volwasse geloofsgemeenskap en Liggaam van Christus te laat groei.

Vanuit 'n wetenskaplike oogpunt word die spanning tussen "evangelie en kultuur" sterk op die voorgrond geplaas. Alhoewel hierdie navorsing vanuit 'n bepaalde sienswyse sal funksioneer, kan die resultate tot dieper insig en begrip van die vraagstuk in die teologiese debat lei.

### 1.4. Skedulering.

Die doel van die beoogde navorsing is om uiteindelik 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. Alvorens tot so 'n stap oorgegaan kan word moet vasgestel word of dit enigsins noodsaaklik sou wees om aan die huidige bedieningsmodel te verander.

In Hoofstuk 2 word verskillende teoretiese begrippe vanuit die Praktiese Teologie sowel as die Missiologie ondersoek ten

einde 'n basis vir die ondersoek te skep. Begrippe soos inkulturasie, kontekstualisering en afetsing word ondersoek om te bepaal waarom juis van die term *inkulturasie* gebruik gemaak sal word. 'n Beknopte definisie van *kerk* word daargestel met 'n verdere verwysing na die bestaande kerkmodelle (metafore).

Hoofstuk 3 het ten doel om die meer onlangse ontwikkeling op die gebied van kerklike vernuwing te ondersoek. Ondersoek sal gedoen word na Westerse- sowel as Afrika-modelle. Die onderskeie modelle word krities ondersoek ten einde 'n geskikte vertrekpunt, indien enige, vir die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana te vind.

Hoofstuk 4 fokus op die Tswana-kultuur, waardeur die evangelie tot die hart van die geloofsgemeenskap gebring moet word. Die invloed van die tradisionele Afrika-teologie, tradisionele Afrika-godsdienste en gebruike soos voorouerverering, poligamie en heling op die Tswana-kultuur word ondersoek. Hieruit kan bepaal word tot watter mate daar ruimte gelaat behoort te word vir sodanige kultuurgebruike in die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel.

In Hoofstuk 5 word die Dutch Reformed Church in Botswana ondersoek ten einde te bepaal in hoe 'n mate die kerk aan die vereistes van die vorige hoofstukke voldoen al dan nie. In die genoemde ondersoek sal van empiries-analitiese gegewens sowel as kwantitatiewe en kwalitatiewe gegewens gebruik gemaak word.

Hoofstuk 6 beweeg in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. Die basis-teorie en ander gegewens vanuit die vorige hoofstukke sal gebruik word om so 'n model te laat gestalte kry.

## AFDELING A.

### HOOFSTUK 2.

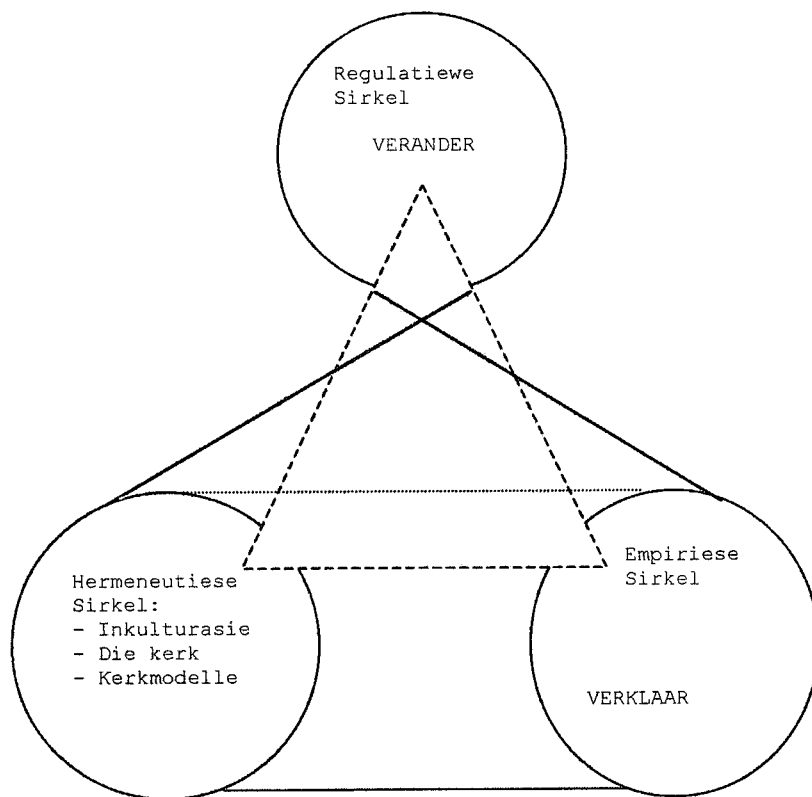
#### 2. DIE TEOLOGIESE UITGANGSPUNTE VIR DIE BETROKKE NAVORSING.

Hierdie navorsing het ten doel om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. So 'n model kan egter net waarde hê indien dit op 'n teologies-wetenskaplike wyse geskied. Die vertrekpunt vir enige teologies-aanvaarbare studie is eerstens vasgelê in die Skrif-waarhede. Tweedens in geskifte en ander dokumente wat in ooreenstemming is met die Skrif (Jonker 1994:3-14).

Dit is egter ook belangrik dat so 'n studie volgens 'n aanvaarbare metode sal geskied. In Hoofstuk 1 is besluit op die metodiek van Heitink (1993:160). Heitink se model verseker eerstens dat 'n korrekte basis vir die studie gevorm word deur middel van die hermeneutiese sirkel. Daarna volg die empiriese sirkel waarin die huidige situasie verklaar word met behulp van die hermeneutiese sirkel. 'n Teologies-verantwoordbare model kan dan vorm aanneem met behulp van die hermeneutiese- en empiriese sirkel (Heitink 1993:161). Hoofstukke 2 en 3 sal hoofsaaklik gemoeid wees met die hermeneutiese sirkel, waarin 'n basis-teorie vanuit die gereformeerde agtergrond daar gestel sal word (kyk Figuur 2):



**Figuur 2: DIE HERMENEUTIESE PROSES.**



Die rede waarom inkulturasie as term gebruik word vir die doeleindes van hierdie navorsing, sal eerstens ondersoek word. Dit dien as vertrekpunt vir die daarstelling van 'n geïnkultureerde kerkbegrip. Verder sal dit ook gebruik word om bestaande kerkmodelle (metafore) krities te evalueer.

Dit gaan in die Christelike godsdiens in wese om God se Koninkryk op aarde gestalte te laat kry. 'n Integrale deel van hierdie Koninkryk is die vestiging van die Kerk, universeel sowel as plaaslik. Hierdie vestiging vind uiting in die lewens van God se volk, 'n vestiging wat geïnkultureerd moet wees. Inkulturasie dui op 'n besondere proses waarin elke element van kerkwees inbegrepe moet

wees. In die lig hiervan het dit nou nodig geword om *inkulturasie* as proses te ondersoek.

## **2.1. Inkulturasie as prosesmatige model.**

Vanuit die Missiologie is daar sedert die begin van die vorige eeu talle pogings aangewend om teologies-verantwoordbare modelle daar te stel wat die proses, waardeur die evangelie tot 'n ander kultuur gebring word, sou aandui. Hieruit het talle prosesse en begrippe ontwikkel. Vir die konteks van hierdie navorsing is dit belangrik dat hierdie begrippe in die regte konteks geplaas en verstaan sal word. Hierdie terme het nie net hul ontstaan vanuit 'n spesifieke taalkundige agtergrond nie, maar word ook bepaal deur die konteks, tyd in die geskiedenis en die toepassers daarvan. Elke term word gevorm deur 'n besondere kulturele beskouing, 'n teologiese sienswyse asook die besondere proses wat in die vooruitsig gestel word.

Vervolgens word verskillende terme en die konteks waarin hulle gebruik word, ondersoek ten einde die gebruik van die term *inkulturasie* vir die doeleindes van hierdie navorsing te motiveer.

### **2.1.1. Voormalige terminologieë.**

#### **2.1.1.1. Afetsing.**

Een van die eerste terme wat gebruik is om die oordrag van die evangelie na 'n ander te probeer verduidelik is *imposition* - afdrukking of afetsing (Motte & Lang 1982:519). Hierdie term dateer uit 'n era waarin die konsep *Tabula Rasa* baie sterk op die voorgrond gehou is (Turkson &

Wijzen 1994:11; Hastings 1967:60). Letterlik beteken hierdie term "blanko vel of bladsy" (Deist 1984:168).

Teologies het dit die betekenis dat daar in 'n ander kultuur (anders as die Westerse godsdienstige) niks is waarop die evangelie kan voortbou nie. Daar is betoog dat daar niks goed in kultuur is nie en sodoende moet die evangelie netso in 'n vreemde kultuur afgeëts word (Hiebert 1987:104-112). Dit veronderstel dat die bepaalde wêreldsiening, rituele en sosiale lewenspatrone van die vreemde kultuur eers verwyder sou word alvorens die Christelike godsdiens "aanvaarbaar" beoefen kon word. Hiermee word 'n ontmitologiseringsprogram in die Afrika tradisionele godsdienste en Afrika-kultuur aanbeveel (Steenkamp 1996:754).

Artikel 14 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:16) bevestig op die oog-af hierdie teorie: "Al die lig wat in ons skyn het immers in duisternis verander...". Per implikasie wil dit op die oog-af voorkom of Artikel 14 niks van die mens en kultuur in sy "sondaars"-vorm dink nie. Die betrokke artikel gaan egter verder en sê die volgende: "..., en hy het niks anders daarvan oorgehou nie as *slegs klein oorblyfsels*<sup>2</sup>, wat egter genoegsaam is om hom alle verontskuldiging te ontnem" (Ons Glo... 1982:16). Verder bevestig die Dordse Leerreëls (3/4, par.4; Ons Glo... 1982:96; kyk ook Bavinck IV 1967:125) die *klein bietjie lig* wat in die mensheid oorgebly het na die sondeval. Hierdie bietjie lig is verder genoeg om 'n mate van kennis van God, van die natuurlike dinge, 'n onderskeid tussen goed en

---

<sup>2</sup> Kursivering my eie

kwaad en 'n strewe na "openbare gedissiplineerdheid" te openbaar (Ons Glo... 1982:96). Hieruit kan die afleiding gemaak word dat daar wel "iets" deur God self in die mens en dus ook in sy kultuur agtergelaat is.

Dit beteken egter nie dat die mens of 'n gedeelte daarvan die vloek van die sondige natuur vrygespring het nie. Artikel 14 is baie duidelik daarin dat die hele mens in verdorwenheid gedompel is (kyk ook Durand 1981:51; Milne 1982:106). En hierdie verdorwenheid kan alleen deur die bloed van Christus weggewas en gereinig word. Terselfdertyd moet onthou word dat die sondeval nie die beeld van God in die mens totaal vernietig het nie (Durand 1981:52; Heyns 1988:184). Die mens het nog altyd mens gebly alhoewel hy geestelik in die duisternis was (Durand 1981:51). Dat daar wel 'n verduistering van die mens en sy kultuur was, is heel duidelik. Hierdie geestelike doodsheid verwys na 'n totale onvermoë om homself weer in 'n lewende verhouding met sy Skepper te bring. Tog het God self in sy genade "genoeg" agtergelaat om weer self met vernuwingswerk te kan begin. Hieruit kan nou afgelei word dat alhoewel die mens, en daarom ook elke volk, taal en ras, deur die sondeval verduister is, daar wel iets van die beeld van God agter gebly het (Bavinck IV 1967:125; Heyns 1988:188; Milne 1982:104).

Sodra die evangelie na 'n bepaalde kultuur gebring word, moet die evangelie in totaliteit vernuwend daarop inwerk. Dit beteken egter nie dat die bepaalde kultuur eers "leeg gemaak" moet word en daarna "gevol" moet word met die evangelie nie (Steenkamp 1995:754). Verder moet ook in ag geneem word dat hierdie heiligmakingsproses binne elke mens

en kultuur nie op 'n bepaalde punt versadiging bereik nie, altans nie hier op aarde nie. Bavinck (IV 1967:126) voeg ook tereg by dat die reddende werk van God nie universeel is in terme daarvan dat elke mens/kultuur gered sal word nie. Want, sê Bavinck (IV 1967:126): "... in dat geval zou de Kerk geen organisme, maar een aggregaat zijn.". Elke kultuur, elke individu en elke geloofsgemeenskap is voortdurend besig om te groei na geestelike volwassenheid (König 1998:11). Daarom het geen kultuur of kerktradisie die reg om 'n posisie van outoriteit oor 'n ander in te neem nie. Hieruit blyk dit op hierdie stadium reeds of die teorie van *Tabula Rasa* nie werklike gronde het waarop daar voortgebou kan word nie.

#### 2.1.1.2. "Aanpassing" en "Vertaling".

Ander terme wat uit hierdie tydperk dateer is "aanpassing" (*adaptation*) en "vertaling" (*translation*). Alhoewel dit meer aanvaarbare prosesse veronderstel het, het dit steeds vanuit die koloniale tydperk dateer en is dit in die praktyk steeds as 'n vorm van "afetsing" beoefen en beskou (Turkson & Wijsen 1994:13). Een van die gevare van Erasmus (1994:132) se "kerkordemodel" lê juis daarin dat die evangelie "afgedruk" word op 'n gegewe kultuur sonder dat daar enigsins sensitiwiteit betoon word. In Erasmus (1994:145) se statiese beskouing van teorie (Skrif) en praxis (kultuur) word weinig ruimte gelaat vir 'n relevante evangelie om deur middel van ewe relevante "vaartuie" tot die hart van 'n geloofsgemeenskap te beweeg.

Namate die waarde van elke individuele kultuur na vore begin tree het, het die behoefte aan 'n term om hierdie proses beter en meer volledig uit te druk, meer op die

voorggrond getree. Verskeie terme het die lig gesien maar daar was veral drie terme naamlik "inheemswording", "kontekstualisering" en "inkulturasie" wat begin uitstaan het en wat in verskeie teologiese kringe gebruik is.

## 2.1.2. Meer moderne terminologieë.

### 2.1.2.1. Inheemswording.

Volgens Taber (1978:54) is inheemswording:

... a process sometimes intentional and sometimes unintentional, by which a message which is initially alien takes on a shape more congenial to the total receptor context.

Die proses van inheemswording veronderstel die volgende:

- 'n Doelbewuste poging van die kerkplanters, bekend as "beplande akkommodasie" om die evangelie oor te bring na die vreemde kultuur.
- Die aksie van die plaaslike kultuur bekend as "onbeplande akkommodasie" om die evangelie relevant in hul eie kultuur te maak.

Hierdie twee kragte vul mekaar aan, beïnvloed mekaar en verander mekaar na gelang van omstandighede. Aan die hoof van hierdie proses staan die kerkplanters. Hulle moet toesien dat die evangelie suiwer oorgedra word en in die plaaslike kultuur opgeneem word sonder dat enige tradisionele rites daarin opgeneem is. Die evangelie moet wel in die plaaslike idioom geskryf word, soos Taber (1978:68) dit stel:

Christians must be free in each context to experiment with any and all idioms and conceptual frameworks which seem to them, as seriously committed christians, to be appropriate to their subject matter and to their audience.

Inheemswording beskou die interpretasie en toepassing van die Bybel in totaliteit as onveranderbaar (Engelbrecht 1989:381; Gerdener in Van Der Watt 1990:97). Dit impliseer dat alhoewel die Bybel in die plaaslike taal mag wees, die reeds gevestigde kerkstrukture, ordes en rites van die bepaalde denominasie netso oorgedra moet word (Engelbrecht 1989:381; Van Der Walt in Lux Mundi 4 1972:50). Die plaaslike gemeente word hierdeur 'n blote verlengstuk van die kerkplanter se denominasie. Vanweë die uitheemse aard van die evangelie in hierdie proses sal die kultuur net oppervlakkig verander en geraak kan word. Kultuur word nie net oppervlakkig verander nie, dit word in vele opsigte totaal gedegradeer (Costa 1988:86,122).

Hiebert (1987:106) noem onder andere dat jong gelowiges in Afrika stil gebly het oor die beoefening van inisiëringsrites omdat hulle bang was hulle sou nie as lidmate aanvaar word nie. Huwelike is in die kerk bevestig en daarna is terug gegaan huis toe waar die seremonie weer op die tradisionele wyse herhaal is. Toordokters en tradisionele genesers word steeds besoek. In Indië word klasseverskille in die openbaar ontken terwyl Christene in die geheim steeds hul kinders volgens die klassestelsel in die huwelik laat tree het.

Hierdie degradering van kultuur word onder andere in die eensydige evaluering deur Engelbrecht (1989:381) van die Swart Afrika-teoloë weerspieël. Engelbrecht (1989:381) se siening dat tradisionele Afrika-gebruike uitgedien is en hierdie term deur Swart Teoloë verwerp moet word bloot omdat dit 'n "politieke kleur" sou inhou, is te vereenvoudig. Dit spreek van 'n onkunde en gebrek aan

begrip vir die Afrika-kultuur, vir die talle Swart Afrika-teoloë wat poog om 'n relevante Christelike Afrika-teologie te skrywe binne die konteks van 'n verwysingsraamwerk van geweld, haat, bitterheid, onredelikheid en onmenslike handeling en daad teenoor hulle mense gepleeg. Volgens Costa (1988:86,122) kan die negatiewe tendense van inheemswording in lande soos Kuba en Kameroen gemerk word waar tradisionele praktyke bloot ondergronds beweeg het en in ander vorme begin manifesteer het.

#### 2.1.2.2. Kontekstualisering.

Haleblain (1983:96; kyk ook Hiebert 1987:108) meen dat hierdie definisie op daardie dissipline dui wat gemoeid is met die essensiële aard van die evangelie, transkulturele kommunikasie en die groei en ontwikkeling van plaaslike teologieë en inheemse kerkvorme. Tippet (in Coote & Scott 1980:287) meen dat kontekstualisering die proses aandui waardeur die evangelie relevant gemaak word in 'n kultuur binne 'n gegewe tyd en plek terwyl Luzbetak (1988:390; kyk ook Engelbrecht 1989:381) meen dat kontekstualisering die onderskeie prosesse waardeur die plaaslike gemeente die evangelieboodskap (die teks) met die plaaslike gemeenskap (die konteks) integreer. Luzbetak maak hier melding van 'n Christelike lewenswyse wat binne die plaaslike gemeente sigbaar moet word. Volgens Luzbetak (1981:390) is kontekstualisering die onderskeie prosesse waardeur die plaaslike gemeente die evangelieboodskap (die teks) met die plaaslike gemeenskap (die konteks) integreer:

The text and context must be blended into that one God intended reality called Christian living.



Die proses van kontekstualisering bevat ook twee hoof momente naamlik die "agent" en die plaaslike gemeenskap. Twee modelle naamlik die "dinamiese gelykheidsmodel" van Kraft (1979) en die "semiotiese model" van Schreiter (1985) word veral in teologiese kringe gebruik. Kraft (1979:54,65) meen dat daar tussen vorm en betekenis onderskei moet word terwyl 'n interne benadering gevolg word om kultuur te analiseer. Elke kultuur word toegelaat om hul godsdienste in hul eie idioome uit te druk sodat elke gemeente uiteindelik dinamies gelyk moet wees met Nuwe Testamentiese gemeentes, beide in betekenis en impak (Kraft 1979:273).

Kontekstualisering sonder 'n supra-kulturele deel van die evangelie uit wat onveranderd na alle kulture gebring word. Hierdie deel kan geskei word van die kulturele vorme waarin die evangelie voorkom. Dit is veral Kraft (1979:261-344) se "kern-en-vlees" metode wat hier ter sprake kom. Op so 'n wyse word die plaaslike teologie so geskryf dat dit wel die godsdienstige belewingswêreld van die plaaslike kultuur tot 'n mate akkommodeer. 'n Tipe inheemse teologie waarin selfgeformuleerde dogmas, kerkordes asook rites wat in die plaaslike idioom geskryf word, kom tot stand. Aangesien die "kern" die evangelie egter op onnatuurlike wyse van die "vlees" skei kan hierdie proses die evangelie net tot op die emotiewe vlak van die kultuur laat beweeg (Schreiter 1985:8).

Schreiter (1985:50) beskou kultuur weer soos 'n groot kommunikasie netwerk waarin boodskappe (waardes) na verskeie netwerke binne die sisteem (kulturele patrone, gedragpatrone, ensovoorts) ingedra word. Deurdadig oorvleueling binne hierdie netwerk voorkom, bekend as grys

gebiede, kan die evangelie 'n geskikte ingang tot 'n betrokke kultuur vind (Schreiter 1985:65).

Schreiter (1985:8) beweeg weg van die vertaalmodel na 'n kommunikasie-model. Schreiter (1985:8) se negatiewe evaluering van die vertaalmodelle, waaronder die "kern en vlees"-model ressorteer, verdien hier aandag. Schreiter meen tereg dat vertaalmodelle op 'n positivistiese begrip van kultuur staatmaak. Positivisme is 'n filosofiese benadering wat deur die Franse filosoof Comte (1798-1857) bedink is (Van Rensburg 2000:3). Positivisme berus kortliks daarop dat 'n sekere wetenskaplike "feit" vasgestel word en nie deur menslike vooroordeel of 'n voorveronderstelling beïnvloed kan word nie (Kritzinger 1990:13). Die mens kan deur middel van beredenering of sy eie intellek die wêreld beheer en oorwin (Van Rensburg 2000:3). Dit impliseer dat kennis net "ware" kennis geag kan word indien dit objektief verkry is (Van Rensburg 2000:3). Hieruit volg 'n reduksionistiese werklikheidsbeskouing, aangesien die dieper dimensies van die samelewing dikwels geïgnoreer of ontken word as gevolg van die dogmatiese aandrang op onbevooroordeelde wetenskaplike prosedures wat onbetwisbare resultate oplewer (Kritzinger 1990:13).

Tweedens meen Schreiter (1985:8) dat daar eerder na die ui as voorbeeld verwys moet word in 'n poging om die evangelie/kultuur skeiding aan te toon. Tot 'n mate moet Schreiter gelyk gegee word. God het homself nooit in 'n lugleegte geopenbaar nie (Heitink 1993:164; Kritzinger 1990:15), gevolglik kan evangelie en kultuur nie in 'n eenvoudige proses soos die "kern en vlees"-metode van mekaar geskei word nie. Bosch (in Kritzinger 1990:15) neem

hierdie argument 'n stappie verder en wys daarop dat die "kern en vlees"-metode niks anders is as 'n Westerse onderskeiding tussen "vorm" en "inhoud" nie, onderwyl daar in talle nie-Westerse kulture geen sprake is van sodanige onderskeidings nie. Daar moet dus gesoek word na 'n model wat die teologie sal help om getrou te bly aan sowel die Christelike tradisie as eietydse ervaring (Heitink 1993:160).

#### 2.1.2.3. Inkulturasie.

Shorter (1988:11) beskryf inkulturasie as die inkarnasie van die Christelike lewenswyse en die Christelike boodskap in 'n bepaalde kulturele konteks, op so 'n wyse dat hierdie proses nie net uitdrukking vind in elemente wat toepaslik is vir die bepaalde kultuur nie, maar wat 'n vereiste word wat "lewe" gee, leiding gee, en eenheid bring binne die kultuur, dit transformeer en herskep op so 'n wyse dat 'n "nuwe skepping" na vore gebring word.

Die proses van inkulturasie word gebou rondom die begrip "inkarnasie" soos wat dit verstaan word in Jesus as die geïnkarneerde mens (Bate 1994:95). Jesus, die ware God het elke kultuur geskep en ten spyte van die sondige aard daarin toegesien dat daar tog ook "goeie elemente" teenwoordig is. Jesus het in 'n betrokke kultuur in beweeg en vanuit die goeie die slegte begin aanspreek. Net so moet die plaaslike gemeente met inbegrip van die leiding en besondere waarneming van die sendeling/kerkleiers toegelaat word om 'n relevante plaaslike teologie gestalte te laat kry wat tot die hart van daardie spesifieke kultuur/geloofsgemeenskap sal spreek. Inkulturasie impliseer dus 'n transformasie, 'n wyse waarop die

plaaslike kultuur geïnspireer en uitgedaag word deur die evangelie om met behulp van die evangelie waarhede self te hervorm (Bate 1994:95; Luzbetak 1988:78; Shorter 1988:61).

Inkulturasie skryf 'n plaaslike teologie met inagneming van die plaaslike kultuur (Drego in Motte & Lang 1982:520). Hier is ook sprake van 'n onveranderlike kern in die evangelie. Hierdeur word die plaaslike teologie by elke moontlike vlak van 'n kultuur betrek (Shorter 1988:61; Luzbetak 1988:71). Inkulturasie laat die evangelie dus deur beweeg tot op die mees spirituele vlak van die kultuur waar inkulturasie op die konatiewe, emotiewe en kognitiewe vlakke plaasvind (Drego in Motte & Lang 1982:524; Bate 1994:111).

Die mees ideale begrip moet elemente bevat wat die evangelie tot in die diepste wese van die kerk en geloofsgemeenskap laat penetreer. Dit moet verder sensitief wees ten opsigte van die suiwer oordrag van die evangelie sonder enige vorm van sinkretisme. Die betrokke geloofsgemeenskap waarin dit gestalte kry, moet op so 'n wyse geakkommodeer word dat dit tot in die hart daarvan sal deurweek; die spontane opbou en uitbou van die geloofsgemeenskap sal veronderstel en die geloofsgemeenskap toelaat om selfstandig tot "liggaam van Christus" te groei.

Dit is duidelik dat "imposition" of "afetsing" geen indruk op bogenoemde vereistes kan maak nie. Daar is talle voorbeelde in veral Derdewêreld-lande dat hierdie proses klaaglik misluk het (Haleblein 1996:152-169; Mbiti 1991; Meiring 1979:111-114). Sekerlik is daar elemente in kontekstualisering en inheemswording waarna met vrug gekyk

kan word. Kraft en Schreiter se pogings om die evangelie los te maak van kulturele gebondenheid; aan plaaslike kultuur 'n meerwaarde toe te ken en sisteme te probeer skep waardeur die evangelie op ongeforseerde wyse in 'n kultuur geïntegreer kan word, het die regte rigting aangedui.

Met *inkulturasie* word egter 'n heel nuwe betekenis aan die integrering van die evangelie in 'n ander kultuur gegee. Vir die eerste keer kry die plaaslike kultuur die geleentheid om self 'n aandeel in die "skrywe" van 'n relevante plaaslike teologie te hê. Op sigself beteken dit dat daar onmiddellik 'n mate van "besitreg" of "toe-eiening" op die evangelie uitgeoefen word. Hieroor meen Schineller (1990:27) dat aan elke kultuur die kans gegun moet word om "homself" en dus ook sy geloof in die Skepper te ontdek. Die "toesighouer" neem 'n baie meer sensitiewe houding teenoor die kultuur in en word terselfdertyd gedwing om die kultuur eers self in diepte te leer ken. In hierdie proses moet die leier/agent eintlik soos iemand wees wat 'n kosbare pêrel help soek en nie soos een wat die "pêrel" (die evangelie) self die kultuur wil inbring nie.

Dit wil dus voorkom asof die proses **inkulturasie** werklik die weg aandui waardeur die evangelie op 'n besondere wyse in 'n kultuur geïntegreer kan word. Hierdie proses kan ook met vrug in die Praktiese Teologie aangewend word en met vrug aansluiting vind by Heitink (1993:161) se model wat hierbo verduidelik is. Netsoos in die Praktiese Teologie bestaan daar ook 'n bipolarêre spanning in die Missiologie tussen evangelie en kultuur. Heitink (1993:150) noem in hierdie verband die voorbeeld van die Duitse teoloog wat in

Latyns-Amerika haar sensitiwiteit teenoor die besondere kultuur op die volgende wyse te kenne gegee het:

Ik kan u niet de theologie brengen die u nodigt hebt, dat zou arrogantie zijn en cultureel imperialisme. Ik kan wel proberen u zo eerlijk mogelijk te zeggen waarom ik, een blanke vrouw uit de middenklasse, afkomstig uit de eerste wêreld, het geloof nodig heb(...). Wat ik probeer is Christen te zijn in de context van de rijke wêreld zonder hoop.

Hierdie stelling onderskryf ook die gevoel van Schineller hierbo dat die bemiddelaar eerder helper as afetser sal wees.

In wese gaan dit hier om 'n voortdurende wisselwerking tussen teks en konteks, evangelie en kultuur, teorie en praxis (Heitink 1993:151). En binne hierdie wisselwerking is daar 'n bemiddelaar: die sendeling/kerkplanter of gemeenteleiers. Inkulturasie wil die betrokke bemiddelaar leiding gee. Dit wil kontekstueel wees binne 'n spesifieke kultuur en deur middel van 'n kommunikatiewe handeling. Inkulturasie is egter nie net die benaming vir 'n sekere proses nie maar vind ook sy wortels in en deur die evangelie. Hierdie stelling sal vervolgens ondersoek word.

### **2.1.3. Die teologiese vertrekpunt van inkulturasie.**

Die teologiese vertrekpunt vir inkulturasie lê in die inkarnasie van Jesus as mens en die universele kerk van Jesus. Van die oomblik van die skepping was die mensdom vir God bestem, juis omdat die mens na die "beeld" en "gelykenis" (Genesis 1:26) van God geskape is (Okuru & Van Thiel et alii, 1990:60). Nà die sondeval het God sy plan van verlossing in Christus verseker met Jesus se geboorte as mens. Die werk van Jesus moes wees om die mens sowel as

die hele skepping van die verganklikheid te bevry (Rm 3:23; 8:18-24; Jonker 1977:49).

Christus is egter in 'n spesifieke kultuur, naamlik die Joodse kultuur, gebore. Binne hierdie kultuur het Hy homself ten volle uitgeleef (Jonker 1977:176; Milne 1982:125). As Jood het Christus elke deel van die kultuur aangeleer en uitgeleef, maar sonder om enigsins aan die slegte daarbinne deel te neem of dit goed te keur (Milne 1982:127). Deur die goeie te doen het Hy ook 'n fondament gehad van waar Hy die slegte kon aanspreek. Interessant is dat Jesus juis Ou Testamentiese tekste kon gebruik en dit relevant binne die moderne Joodse kultuur kon interpreteer. Die boodskap van die teks het egter nie verlore gegaan nie maar die ware betekenis het eerder na vore gekom.

Hieroor sou sommige redeneer dat die Ou Testament in die Nuwe Testament vervul is en daar geen nuwe betekenis aan die Boodskap gebring kan word nie. 'n Geïnkultureerde boodskap wil egter geensins aan die betekenis van die Boodskap verander nie. Aldrich (1978:40) meen dat 'n mens versigtig moet wees om nie Bybelse waarhede met kulturele waarhede te verwar nie. Vanuit 'n bepaalde kulturele agtergrond sou daar maklik in hierdie slagyster geval kan word. Die resultaat hiervan het reeds in die ondersoek na die terme afetsing, kontekstualisering en inheemswording duidelik geword. 'n Goeie voorbeeld waarin 'n Ou Testamentiese gebruik wel in die Nuwe Testament afgeskaf is en nuwe betekenis gekry het, word bespreek in Handeling 15. In hierdie gedeelte was daar onsekerheid of die besnydenis, wat as verbondsteken uitgestaan het, ook op die nie-Jode van toepassing was (Hd 15:1). Die Jerusalem-beraad

het besluit dat gelowiges vanuit 'n heidense agtergrond nie nodig gehad het om besny te word nie (Hd 15:25-29).

In sy eksegeese van die boek Handelingte meen Williams (1964:15) dat die doel van Lukas was om die Christene vanuit sowel die Jodedom as nie-Jodedom geestelik op te bou en kategese te bevorder. Sentrale temas soos die Heilige Gees (Hd 1:35; 2:25-27; 4:1,14; 19:21), sosiale meeleving en verantwoordelikhede (Hd 7:11-17; 14:1-4; 17:11-19) en onreinheid (Hd 10; 15) word behandel (Stott 1994:50-53). Die Jerusalem-beraad was dus deel van die apostels se pogings om die Joodse- sowel as die nie-Joodse gelowiges in die Christelike geloof in te lei. Dit het hier in wese oor eenheid (katolisiteit) gegaan. Vanuit die feit dat die Joodse geloof 'n *religio licita* (universele) status geniet het, het die apostels die Christelike geloof ook in dieselfde klas geplaas (Williams 1964:15). Gevolglik was dit belangrik om die jarelange konflik tussen Jood en nie-Jood, wat nou verenig is onder een geloof, te probeer saam snoer. Aan die een kant kon die apostels nie aan die hart van die evangelieboodskap verander nie, aan die ander kant moes hulle die supra-kulturele van die kulturele skei. Uiteindelik moes die vergadering tot 'n besluit kom wat min of meer die minimum vereiste sou wees wat sosiale interaksie, maar ook die gesamentlike maaltyd (nagmaal) tussen die onderskeie groepe moontlik sou maak (Williams 1964:32).

Handelingte 15 raak verder een van die mees sentrale teologiese vertrekpunte in die Nuwe Testament aan, naamlik die redding van die mens uit vrye genade in Christus, oftewel *Solos Christus* (Geldenhuys 1976:360). Hierdie tema



was egter vreemd aan die Joodse kultuur, tradisies en godsdiens. Die Joodse besnydenis en die onderhouding van die Wet van Moses is nie net as die basis van die Joodse tradisie beskou nie, maar het ook die weg tot redding aangedui (Vosloo & Van Rensburg 1999:1411; Guthrie et al 1970:991). Aangesien die besnydenis ook die eenheid van die Joodse volk versimboliseer het, en dus ook elke besnedene deel laat uitmaak het van die *religio licita*, was die Joodse gelowiges van mening dat nie-Jode ook besny moes word (Vosloo & Van Rensburg 1999:1411).

Paulus en Barnabas was egter van mening dat die nie-Jode nie nodig gehad het om al die rituele en tradisies van die Jode in hul geloofslewe te inkorporeer nie, bloot omdat dit nie redding in Christus (en in die kerk) verseker het nie (Hd 15:9,10). Dit het tot 'n konfrontasie tussen die twee groepe aanleiding gegee en gevolglik stuur die gemeente van Antiogië 'n afvaardiging na Jerusalem. Dit is ook insiggewend dat daar talle ooreenkomste tussen hierdie vergadering en die vergadering van Galasiërs 2 voorkom en na alle waarskynlikheid na dieselfde vergadering verwys (Guthrie et al 1970:991; Vosloo & Van Rensburg 1999:1412). Alhoewel daar ook verskille is word dit volgens Vosloo & Van Rensburg (1999:1412; kyk ook Guthrie et al 1970:991) toegeskryf aan die verskillende skryfstyl en uitgangspunte van Paulus en Lukas.

Die besluit van die vergadering het op die volgende berus (Vosloo & Van Rensburg 1999:1431; Guthrie et al 1970:992; kyk ook Geldenhuys 1976:360):

- God maak geen onderskeid in die sending tussen Jood en nie-Jood nie. Die Heilige Gees word immers oor almal wat glo, uitgestort (Hd 15:7-9).
- Net soos die Jode, is die nie-Jode nie in staat om die Wet te onderhou nie. Waarom hulle dan daarmee belas? Hulle redding kom nie deur Wetsonderhouding nie maar **deur alleen in Christus te glo** (Hd 15:10-11; kyk ook Gl 3:1-9).
- Die wonders en tekens van God in die nie-Joodse geloofsgemeenskap ten spyte van die feit dat hulle nie besny is of die Wet nakom nie (Hd 15:12).
- 'n Ander rede wat nie hier genoem word nie maar wat moontlik ook 'n rol in die besluit kon speel is die vervanging van die besnydenis met die doop.

Die uitslag van die Jerusalem-beraad het soos volg daarna uitgesien (Vosloo & Van Rensburg 1999:1431; Guthrie et al 1970:992; kyk ook Geldenhuys 1976:360):

- Aangesien die Wet en besnydenis niks tot die redding van die mens kan bydra nie sou dit sinneloos wees om gelowiges daarmee op te saal. Die "nuwe" volk van God word in Christus gebou en nie in tradisies en rituele nie (Hd 15:19).
- Sekere vereistes is wel belangrik vir katolisiteit en daarom moes sekere heidense praktyke afgeskaf word naamlik vleis wat aan afgode geoffer word, seksuele wanpraktyke en die eet van bloed (wat dui op lewe) (Hd 15:29).

Handelinge 15 is dus 'n duidelike voorbeeld waarin 'n supra-kulturele deel van die evangelie (God se volk mag

niks te doen hê met afgodediens nie) geskei is van die kulturele (nakoming van tradisies en besnydenis wat identiteit aan 'n volk gee). Dit wil voorkom of daar nie veel aandag aan hierdie werkswyse gegee is in die prosesse van "afetsing", "kontekstualisering" en "inheemswording" nie.

Vir Jesus, om werklik 'n invloed op die Joodse kultuur te kon uitoefen, moes Hy dit eers werklik self verstaan en interpreteer. Eers nadat Hy werklik kon identifiseer met die tollenaar (Mk 2), die vrou in purper gekleed (Jh 8) en die Samaritaanse meisie (Jh 4), kon Hy die evangelie met hulle deel. En die vorm waarin hierdie evangelie gekom het, het anders gelyk as dié van die Fariseërs en Skrifgeleerdes se vooropgestelde tradisies en rituele. Jesus het geweet dat Hy in die hantering van die verkeerde moes onderskei tussen supra-kultureel en kultureel (Nicholls 1979:13).

Christus is verhewe bo die hele skepping en in Hom is alles geskep (vergelyk Kol 1:15; Jh 1). In Christus het 'n nuwe geslag gelowiges ontstaan (Milne 1993:79; Guthrie et al 1970:1111). Hierin word die nuwe volk waarin elke stam, nasie, en taal by inbegrepe is, veronderstel (Guthrie et al 1970:1111). Hierdie boodskap het Christus aan die Kerk universeel toevertrou om dit op 'n subjektiewe wyse aan die wêreld te gaan verkondig (Peters 1972:142). Alle kulture is hierby subjektief in Christus gerestoureer (Okure & Van Thiel et alii, 1990:60; Vosloo & Van Rensburg 1999:1431).

Hieruit volg dat inkulturasie net so essensieel is tot die taak van die kerk as wat inkarnasie was tot die sending van Christus. In die lig hiervan kom die universele karakter

van die kerk ook in eenheid van die reënboog van kulture oor die wêreld heen tot uiting. Dit word egter slegs 'n realiteit, soos Okuru & Van Thiel (1990:61) dit uitdruk:

... when the Church is seen to embrace all cultures in their concrete manifestations, instead of adopting one culture, as the norm to which all other members from other cultures have to conform.

Op hierdie punt moet dit duidelik gestel word dat wanneer daar verwys word na 'n "reënboog van kulture" dit nie impliseer dat daar ook 'n "reënboog van kultuur-teologieë" sal wees nie. In die bogaande bespreking is dit telkens duidelik gestel dat Jesus en die apostels nie lukraak toegegee het aan tradisies en gebruike om die Christelike teologie te skrywe nie. Netso is die supra-kulturele nooit agterweë gelaat nie (Nicholls 1979:13).

Inkulturasie werk dus eerstens mee aan die basiese opdrag van God om elke kultuur in Christus te restoureer tot dit wat dit voor die sondeval was. Die pêrel wat verduister en bevlek was met die vloek van die sondeval, moet hiermee gerestoureer word. Tweedens werk inkulturasie mee om die eenheid in die Christelike kerk te bevorder (Okuru & Van Thiel 1990:61).

#### **2.1.4. Die toepassing van "inkulturasie" deur Christus en die vroeë kerk.**

Noudat die betekenis van die woord "inkulturasie" verduidelik is en ook teologies ondersoek is, is dit noodsaaklik om die praktiese realisering daarvan in die lewe van Christus en die vroeë kerk verder te ondersoek. Christus is die eersteling van alle dinge en uit Hom vloei

die volle waarheid. Inkulturasie in sy volheid sal alleen in Christus se lewe uitgeken kan word.

Die volgende bespreking toon aan hoe inkulturasie deur Jesus in die Christelike kerk ingelei is:

2.1.4.1. Christus het homself ten volle vir die mens geledig en die menslike wese aangeneem (Nederlandse Geloofsbelydenis Artikel 18, Ons Glo... 1982:19; kyk ook Milne 1982:126; Jonker 1977:27). Daar was geen deel van sy menslike wese wat vir Homself geressorteer was nie. Dit het geensins die Goddelike natuur van Jesus beïnvloed nie. Tog moes Christus juis die Goddelike natuur in 'n sekere sin laat "terugstaan" om ook werklik mens te wees (Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 19, Ons Glo... 1982:20). Vir sy aardse bestaan het Christus sy Goddelike bestaan "versteek" agter en "verberg" in die gestalte van 'n dienskneg (Jonker 1977:29; Heyns 1988:233). Die misterie wat hierin verbonde is moet in geloof aanvaar word. Daarom moet in geloof ook aanvaar word dat die Goddelike natuur van Christus ook voorsiening moes maak vir Sy menslike natuur.

2.1.4.2. Christus het egter nie in 'n vakuum mens geword nie maar binne 'n bepaalde kultuur, naamlik die van die Joodse kultuur. Dit was wel God se raadsplan om Jesus binne die Joodse kultuur te laat lewe, maar dit het geensins beteken dat die besondere kultuur van die sondeval ontkom het nie. Inteendeel, daar is talle voorbeelde in die Skrif (vergelyk Jesaja; Jeremia; die Evangelies en Romeine) waarin die gevalle natuur van die volk Israel uitgespel word. Jesus het alle fasette van die Joodse kultuur geken.

Soos wat Jesus die kultuur geken het, het Hy ook elemente vanuit die kultuur gebruik, byvoorbeeld lewenservarings en

konsepte van die alledaagse gebeure as 'n medium om die misterie rondom die Koninkryk van God te probeer verduidelik (Milne 1982:125). Tog het Jesus nie alles binne die kultuur aanvaar nie. Hy het nie geskroom om die sonde aan te spreek nie en was uiteindelik deur talle Jode verwerp juis omdat Hy "kontra-kultureel" opgetree het. Hierdie optrede was egter om die evangelie tot eie reg te laat kom binne die kulturele opvattinge van die Joodse tradisie.

2.1.4.3. Christus se werk op aarde was bloot om een rede: om die Koninkryk van God gestalte te laat kry. En hiervoor het Hy die Christelike kultuur waarin elke stam, nasie, volk en taal inbegrepe is in Homself verenig. Hier is van 'n "Christusorde" sprake, bes moontlik dieselfde orde waarvan Erasmus (1994:132) melding maak. In hierdie orde word die Skrif as norm gebruik (net soos Jesus ook die Wet en Profete voorgehou het). Die voorbeeld wat Christus gestel het en sy Heilige Gees wat hy aan die kerk gegee het om suiwerheid en leiding te verseker, word hierin vervat (Erasmus 1994:137). Indien daar volgens dié orde funksioneer word moet hierdie "Christusorde" inderdaad as die bepalende orde vir die Christelike kerk gebruik word. Aangesien Jesus se hele lewe op aarde as hierdie barometer gebruik kan word, kan die Christelike kerk, en so ook die Dutch Reformed Church in Botswana, nie anders as om Sy voorbeeld te volg nie. Ter wille van duidelikheid moet weereens beklemtoon word dat hierdie *Christusorde* nie binne 'n vakuum beweeg tot in die hart van ander kulture nie. Christus het die riglyne neergelê binne die Joodse kultuur maar dit beteken nie dat dit konsekwent binne ander kulture gebruik kan word nie.

2.1.4.4. Christus se geïnkultureerde bediening is aan die dissipels oorgedra. Die uitwerking van hierdie opdrag is duidelik in die ontwikkeling van die vroeë kerk waarneembaar (kyk Peters 1972:132). Vir die tradisionele Jood moes dit inderdaad moeilik wees om skielik nie meer onder die juk van die Wet te lewe nie (Stott 1984:95). Die feit dat hulle houding aangaande die Wet verander het, het egter nie beteken dat hulle opgehou het om Jode te wees nie. Okure & Van Thiel (1990:65) merk tereg op:

... it rather meant that they had to change their Jewish fundamentalist religiosity and mentality, in order to be able to respond to the *Good News*, and as a consequence, to welcome gentiles into their fellowship, as brothers and sisters, as members of the one Body of Christ.

2.1.4.5. Uit bogenoemde blyk dit dat die vroeë Christene aanpassings op teologiese sowel as sosio-kulturele vlak moes maak het. Teologies moes die saak uitgemaak word of redding in Christus of in die nakoming van die Wet en die besnydenis lê. Die Joodse gelowiges sou argumenteer dat Paulus se leringe die verbond ondermyn (Rm 3:1-2); die volk Israel nou nie meer alleen as "volk van God" bekend sal staan nie (Rm 3:3); God se regverdigheid aangeval word (Rm 5,6) en God se glorie en genade valslik gebruik word om aan te pas by Paulus se teologie (Stott & Motyer 1994:91). In die lig hiervan moes hulle radikale veranderings in hul teologie maak om aan te pas by *Sola Gratia* en *Sola Christus*. Die uitwerking wat die "nuwe" teologie op die Joodse gelowiges gehad het, het reeds in die Jerusalem-beraad na vore gekom.

Die skrywe van die boek Hebreërs is 'n verdere bewys van hoe moeilik dit werklik was vir die Joodse gelowiges om hul verwysingsraamwerk te wysig ten koste van tradisies en gebruike (Guthrie et al 1970:1111). Vosloo & Van Rensburg (1999:1677) meen tereg dat "D[d]ie oorspronklike lesers van vlees en bloed **sukkel om aan die wurggreep van uitgediende tradisies te ontkom** en aan te pas by die nuwe bewegings van God se Gees in hulle veranderende wêreld." Dit is dan ook nie vreemd dat veral die Pauliniese geskifte talle teologiese aspekte rondom redding in Christus aanspreek nie (Rm 3; Gl 6:15). Sosio-kultureel moes die Joodse gelowige se verwysingsraamwerk aangepas word in die lig van 'n uitgediende offersisteem en die vraagstuk rondom die omgang met nie-Joodse gelowiges. Ook hiervan is daar heelwat verwysing in die Nuwe Testament (Gl 2:16-21; Hd 11,15).

2.1.4.6. Bogenoemde aspekte is egter nie binne 'n vakuum bespreek nie, maar net soos in die geval van Jesus het die apostels ruim gebruik gemaak van plaaslike konsepte om die evangelie te verduidelik. Natuurlik was die gebruik van sodanige konsepte nie daarop gemik om die gebruike per se te regverdig nie, dit het bloot as 'n middel tot die uiteindelijke doel gedien, naamlik om die evangelie binne die belewingswêreld van die bepaalde kultuur te inkultureer. So is daar byvoorbeeld Hellinistiese titels en mitiese konsepte gebruik om "Christus" te verduidelik naamlik *pantokrator* (almagtige) (Okure & Van Thiel 1990:68). Netso het Paulus (Handelinge 17:22-32) die standbeeld vir "die onbekende god" gebruik om te verduidelik dat sy God daardie een is wat nog nie aan die Romeine bekend is nie (kyk ook Aldrich 1981:69-72). Die Evangelie van Lukas weerspieël ook elemente vanuit die



Hellinistiese kulturele agtergrond, byvoorbeeld die literêre vorm waarin dié Evangeliebrief geskryf is, die positiewe houding wat Lukas teenoor die Staat gehad het en sy pogings om verskillende teologiese konsepte te probeer versoen (Stott & Motyer 1994:47).

Uit bogenoemde bespreking het dit duidelik geword dat inkulturasie 'n wesenlike deel van Christus en die apostels se lewe op aarde was, so ook in die groei en ontwikkeling van die vroeë kerk. Hier is duidelik van 'n "orde", naamlik 'n bepaalde Christusorde sprake. Die vraag is nou of hierdie orde opgehou het om te funksioneer met die aanvaarding van die Nuwe Testament deur die Konsilie van Laodisea (373 nC) en in 'n soortgelyke lys deur die Konsilie van Kartage (397 nC) (Handboek by die Bybel 1973:74; kyk ook Heyns 1988:95). Sou dit beteken dat elke gelowige oor die wêreld heen presies op dieselfde wyse moet aanbid as die gelowiges van die vroeë kerk? Moet daar aanvaar word dat God sy algemene openbaring aan die hele mensdom hier geëindig het? Alvorens verder gegaan word is dit noodsaaklik om eers aan hierdie vraagstukke aandag te gee.

#### **2.1.5. Inkulturasie en die Skrif.**

Die inleidende woorde van Artikel 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:11) lui soos volg:

Ons glo dat hierdie heilige Skrif die wil van God volkome bevat en dat alles wat die mens vir sy saligheid moet glo, daarin voldoende geleer word. Aangesien die hele wyse waarop God deur ons gediën moet word, daarin breedvoerig beskrywe is, mag ook niemand, selfs nie die apostels nie, anders leer as wat ons reeds deur die Heilige Skrif geleer word nie-....

Die doel van hierdie artikel was om die Roomse gedagte waarin tradisie 'n meerwaarde toegeken is, teen te staan en die Skrif as die enigste norm waaraan alles wat die leer en die lewe van die kerk betref, gemeet moet word (Jonker 1994:60). Geen tradisie of sisteem kan by die basiese evangelie gevoeg word op so wyse dat dit tot die mens se saligheid kan meewerk nie. In hierdie opsig is die Skrif dus supra-kultureel, soos dit reeds duidelik geword het in bogaande bespreking. Die Skrif sê inderdaad genoeg rakende die mens en sy wêreld, wetenskap en kuns, seksualiteit en kultuur (Nicholls 1979:13; Milne 1982:46; Heyns 1988:107).

Die Skrif is egter nie 'n teksboek waarin die inkulturasie van die evangelie van een kultuur na 'n ander uitgespel word nie maar om God se plan van saligheid binne 'n bepaalde kultuur, naamlik die Joodse kultuur te verduidelik (Jonker 1994:58). Daarby was sekere kulture onbekend in die Romeinse tydperk en is daar vir ons geen binne-Bybelse tegnieke en strategieë bekend nie. Hieroor is daar nie genoegsame openbaring in die Skrif nie (Jonker 1994:179; Heyns 1988:106).

Tog is die Skrif duidelik in die opdrag dat die evangelie aan elke kultuur en tradisie op aarde verkondig moet word (vergelyk Mt 28:19f). 'n Proses wat met die aanvaarding van die Kanon nog nie voltooi was nie. Verder is daar reeds bepaal dat inkulturasie 'n integrale deel van die vroeë kerk was. Hierdie *Christusorde* moet nou deur die verlengstuk van die vroeë kerk, naamlik die universele kerk sowel as die plaaslike gemeente gebruik word om die evangelie na die uithoeke van die wêreld te neem (Peters 1972:202; Cook 1985:32; Blauw 1962:133). Artikel 7 van die

Nederlandse Geloofsbelydenis word dus geensins deur die proses van inkulturasie bedreig nie. Hieruit kan die afleiding gemaak word dat inkulturasie steeds 'n legitieme proses is vir die hedendaagse kerk en nie verval het met die totstandkoming van die kanon nie.

#### 2.1.6. Inkulturasie en postmodernisme.

Hierdie navorsing wil 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana aan die orde stel. Die ondersoek het reeds aan die lig gebring dat inkulturasie 'n proses is wat aan die plaaslike kultuur 'n regmatige plek gee in die skrywe van 'n plaaslike teologie. Dit is duidelik dat kultuur ook 'n baie belangrike rol gespeel het in die ontwikkeling van die vroeë kerk. Uit die handeling van die apostels is daar ook reeds vasgestel dat hulle sensitief was teenoor die vreemde kulture. Die vryheid wat gegee is om die evangelie binne elke kultuur te laat groei, was spontaan. Netso sal 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana ook die Tswana-kultuur in alle opsigte moet ruimte gee, akkommodeer en toelaat om self tot die skrywe van sodanige bedieningsmodel by te dra.

"Evangelie en kultuur" is egter 'n begrip, soos wat reeds uit die voorafgaande ondersoek blyk, wat met groot omsigtigheid benader moet word. Die een ekstreme siening van kultuur het reeds met die teorie van *Tabula Rasa* na vore gekom. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat hierdie teorie niks goed vir kultuur en ook vir die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel inhou nie. In die postmodernisme swaai die pendulum weer te vêr na die ander uiterste toe. Die postmodernisme beskou

kultuur as selfstandig genoeg om sonder enige hulp tot volwassenheid te groei (Steenkamp 1996:753; Van Aarde 1995:26).

Op hierdie stadium het dit egter eers nodig geword om die term "postmodernisme" van nader te beskou. Die postmodernisme het hoofsaaklik uit die filosofiese denke van Nietzsche (1844-1900), De Saussure (1857-1931), Heidegger (1889-1976), Derrida, Lyotard, Baudrillard en Rotry ontwikkel en berus kortliks op die volgende (kyk Van Rensburg 2000:13-34; Pieterse 1993:15-19):

- Teks en konteks word deur die situasie self bepaal.
- Daar is geen absolute waarhede en vasgestelde waardesisteme nie.
- Geen supra-kulturele waarhede kan vanuit die Woord bepaal word nie.
- Die werklikheid is veelduidig, meerdimensioneel.
- Die samelewing het 'n *différence*-karakter. Dit is gedifferensieerd en het talle dimensies waarvan elkeen geldig kan wees. Betekenis kan nooit ten volle teenwoordig wees nie omdat dit altyd verplaas word.
- Die mens word as onvaste en swewende subjek in die groot omringende werklikheid gesien. Die mens vind alleen identiteit in 'n relasie en kommunikasie met ander waaraan 'n narratiewe en linguistiese grondslag lê. Dit kom uiteindelik daarop neer dat die mens in pluraliteit bestaan.
- God word beskou vanuit 'n metafories en simbolies meerduidige siening. God is dus nie meer 'n werklikheid nie, maar iets mistiek. Daar word weg beweeg van die

gefikseerde Godsbegrip na een wat eie is aan die mens se attribute.

- Postmodernisme is 'n verabsoluttering van die postmoderne. In die praktyk sou dit beteken dat aan mens en kultuur die reg gegee word om self na volwassenheid te beweeg sonder enige riglyne of "hulpmiddels" (Van Rensburg 2000:67). So 'n redenasie ontnem natuurlik die werk van God-Drieënig uit die kultuur en gee aan die mens (kultuur) die mag om self te probeer werk, of die "expert" te word soos die postmodernisme dit uitdruk (Van Rensburg 2000:67). Dit is 'n klassieke voorbeeld van 'n teologie van "benede" en maak deel uit van die "New Age"-gedagte van die postmodernisme.

Die "bietjie lig"<sup>3</sup> wat in 'n kultuur aanwesig is, maak dit in beginsel nie vir inkulturasie moontlik om spontaan plaas te vind nie. Inkulturasie is 'n prosesmatige handeling waarin antwoorde nie gekies word vanuit 'n hele aantal moontlikhede nie, of uit dit waarmee die kultuur die beste sou identifiseer nie (Van Rensburg 2000:68). Dit is eie aan die postmodernisme om by die mens (en kultuur) 'n gevoel aan te kweek sodat hulle "verstaan" word. Hierin word die "goeie" gedefinieer as elemente soos waardes, praktyke en singewing van die lewe wat binne die konteks van 'n bepaalde kultuur as aanvaarbaar beskou word (Steenkamp 1996:753). Hierdie gedagtevorming volg uit die dialektiese teologie waarvolgens daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat word of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie (kyk Van Aarde 1995b:41).

---

<sup>3</sup> Kyk bladsy 28

In effek sou dit beteken dat daar sekere elemente in 'n kultuur aanwesig is wat rein en heilig is, elemente wat net so gebruik kan word om die evangelie mee te inkultureer. Hierdie siening grens aan Semi-Pelagianisme wat uiteindelik *Solus Christus* ondermyn (Heyns 1988:185). Dit vorm ook in wese deel van die dekonstruktiewe wyse waarop die postmodernisme enige supra-kulturele waarhede wil afwater. Indien dit gebeur kan elke plaaslike teologie 'n kontekstuele moraliteit ontwikkel wat nie vanuit die Woord as basis spruit nie. Van Rensburg (2000:71) meen tereg dat die konstruktivisme, wat deel uitmaak van die postmodernisme, uiteindelik geen waarheid (supra-kulturele waarheid) buite die mens te vinde het nie. Hierdeur word kultuur op geen wyse gekonfronteer met enige vorm van moraliteit, behalwe dit wat hulle sou dink goed is nie. Dit, sê Van Rensburg (2000:71): "... contradicts any notion of a Christian ethics altogether."

Inkulturasie wil egter 'n profeties-kritiese afstand handhaaf teenoor kultuur. Hierin word elke kultuur en geloofsgemeenskap, hoe deurdrenk dit ook al met die evangelie is, voortdurend hervorm tot draer van die liefde, vrede en geregtigheid wat van Christus ontvang word (König 1998:11). Dit kan alleen gebeur as die teologie en so ook die inkultureerder, saam met die kultuur en lidmate in die loopgrawe van die alledaagse lewe ingaan (Bate 1994:98; Van Der Merwe 1997:1393).

In die voorafgaande gedeelte is die teologiese korrektheid van die proses *inkulturasie* onder die vergrootglas geplaas. Dit het duidelik geword dat die proses reeds in die Nuwe

Testament in gebruik was en nie met die aanvaarding van die kanon opgehou het om te funksioneer nie.

Die woord "verandering", veral waar "kerk" ook ter sprake is, laat dadelik die wenkbroue lig. In die postmoderne epistemologie blyk dit duidelik dat daar verander wil word met die oog op 'n totaal andersheid. Hierdie andersheid is nie gebou op Skrif-waarhede of enige vorm van Christelike moraliteit wat sy ontstaan vanuit die Bybel het nie. Dit het ook nie katolisiteit as oogmerk nie. Hierdeur verloor die Christelike geloof sy identiteit, sy waarmerk, en word dit vermeng met die bodemlose, nuttelose godsdienstige dekonstruksies van die postmodernisme.

In die lig hiervan moet duidelik bepaal word wat vernuwe kan word met inkulturasie. Christus se "nuwe" evangelie het sy wortels in die Ou Testament gehad en daarop voortgebou. Netso moet inkulturasie sy wortels vanuit die Skrif, so ook vanuit die Christelike kerk vind. Daar moet vervolgens eers vasgestel word wat kerk per definisie is. Aan enige Christelike denominasie word bepaalde eise en grense gestel ten einde as "kerk" gedefinieer te kan word. Hierin word bepaalde definisies aan die orde gestel en die betrokke struktuur of eenheid word daaraan gemeet. Heitink (1993:21) vergelyk die kerk met 'n maatskappy waarin daar sekere reëls en regulasies binne die geheel geskep word ten einde te bepaal of die maatskappy werklik bestaan, en in hoe mate dit funksioneer al dan nie.

Die buitelyne van die kerkbegrip sal vervolgens kortliks ondersoek word. Daarna sal sekere begrippe wat oor die eeue heen aan kerk gekoppel bespreek word en die haalbaarheid

binne die konteks van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel evalueer word.

## 2.2. Die kerk van Jesus Christus.

### 2.2.1. 'n Beknopte definisie van die kerkbegrip.

Om die woord "kerk" te definieer is geen maklike taak nie. Hieruit spreek die talle definisies waarmee die woord probeer verduidelik word, wel duidelik (Hesselgrave 1980:20). Volgens die Groot Tesourus van Afrikaans (1994) word "kerk" beskryf in terme van 'n gebou; 'n belangrike gebou; plek waar mense bymekaar kom; 'n godsplek. Vanuit teologiese perspektiewe kan "kerk" enige iets van 'n bymekaarkomplek vir gelowiges wees (Getz 1984:49) tot die liggaam van 'n gelowige waarin die Heilige Gees inwoon (1 Kor 6:19; O'Donovan 1992:151). Jonker(1994:70) definieer kerk in terme van heil: "... die kerk is die vergadering van almal wat gewas is in die bloed van die Lam en geheilig en verseël is deur die Heilige Gees[.]", terwyl Heyns (1992: 325) kerk soos volg beskou: "...: die kerk is 'n sigbare grootheid met onsigbare geestelike aspekte". Hierdie definisies bring 'n aantal aspekte na vore.

Die kerk is eerstens **in Christus**, tweedens is daar sprake van 'n sigbare kerk en derdens van 'n onsigbare kerke (kyk ook Van 't Spijker in Van 't Spijker, Balke, ea 1990:159; Bavinck IV 1967:287). Die "sigbare grootheid" dui op die fisiese werklikhede soos lidmate, geboue, strukture en organisatoriese funksies wat meetbaar is. Dit word deur Kuyper (in Van Leeuwen 1946:106) as die "kerk as instituut" beskou. Die "onsigbare geestelike" verwys na spiritualiteit en geloof en hier verwys Kuyper na die kerk as "organisme".



Die woord "kerk" kom nie in die Bybel voor nie. Dit is afgelei van die Griekse woord *kuriake* wat beteken: "wat aan die Here behoort" (Heyns 1992:312). Hieruit kan afgelei word dat kerk 'n plek veronderstel waar mense, meer spesifiek mense wat aan die Here behoort, byeenkom. Hierdie byeenkoms veronderstel dan ook dat by hierdie plek van samekoms daar sekere handeling sal plaasvind, handeling wat op een of ander wyse met die God van die kerk verbind kan word. Kerk moet egter onderskei word van ander samelewingsverbande waarbinne die mens se sosiale lewe hom afspeel. In die kerk is daar sekere unieke elemente naamlik die bloed van Christus en die bekering wat dit vir enige mens onmoontlik maak om sondermeer daarvan deel te wees (Bavinck IV 1967:261; Calvyn IV 1536:143; Heyns 1992:312).

Die kerk, synde "behorende aan God", het sy ontstaan reeds van die begin van die Skepping af te danke (Bavinck IV 1967:285; Heyns 1992:323). Die kerk het nie ontstaan ter nagedagtenis aan Christus nie maar was van ewigheid in God se raadsplan ingesluit (Hesselgrave 1980:22; Bavinck IV 1967:260). Adam en Eva het God in sy plek van afsondering aanbid; Kain en Abel het offers gebring (Gn 4:3); Abraham en sy vader het God aanbid (Gn 11) en die volk Israel moes vir God afgesonder wees deur 'n besondere lewenswyse en Hom in sy tempel aanbid (Dt 6; Levitikus).

Die tempel het 'n sentrale plek in die aanbidding van die volk gehad en is simbolies van 'n God wat by sy volk woon (2 Kron 6:20,23; Bavinck IV 1967:261) en 'n liefdevolle God (Ps 65:5). Die besnydenis het as verbondsteken tot deelname aan die godsdienstige aktiwiteite van die volk Israel toegang verleen. Tog was mense vanuit ander kulture, hulle

wat die Joodse Tora en tradisies aanvaar het en hul eie tradisies verwerp het, ook aanvaar. Vir hulle is daar egter spesiale voorsiening in die tempel gemaak deurdat hulle net in die voorhof van die tempel toegelaat is (Gispen, Oosterhoff & Ridderbos (Eds) 1977:Interaktiewe Bybel CD). Reeds hier het die gedagte van God wat heilig is en mense vir Hom afsonder, sterk na vore getree (Britz 1985:432; Hesselgrave 1980:23). In die Nuwe Testament het die versoeningswerk van Christus aan die kruis egter 'n nuwe dimensie vir deelname aan die Christelike godsdiens gebring. Die volk van God is nou nie meer op grond van hul nasionaliteit herken nie maar deur in 'n bepaalde verhouding tot hierdie God te staan (Getz 1984:57; Hesselgrave 1980:23).

#### **2.2.2. Vereistes vir hulle wat aan die kerk behoort.**

Artikel 27 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo 1982:28) stel die volgende vereistes vir hulle wat aan God behoort:

##### **2.2.2.1. Ware geloof in Christus.**

Kortom kan gesê word dat geloof in die Drie-enige God: Vader, Seun en Heilige Gees die "toegangsk kaartjie" tot die kerk beteken. Dit gebeur in Christus en niemand anders nie (Bavinck IV 1967:282,285; Jonker 1994:76; Balke in Van 't Spijker, Balke ea 1990:211).

##### **2.2.2.2. Dat hulle in Sy bloed gewas sal wees.**

Hierby inbegrepe is 'n belydenis dat Jesus aan die kruis vir die mens se sonde gesterf het en dat deur Sy bloed daar vergifnis en vrymaking van die bande van die Satan en sy bose magte plaasgevind het. Deur die bloed van Jesus moet Jood sowel as nie-Jood toegang tot die heiligdom van God

verkry. Dit impliseer 'n "wedergeboorte" of "tweede geboorte" soos Heyns (1992:318) dit stel.

#### 2.2.2.3. Hulle 'n vergadering sal vorm.

Hierdie vergadering word in opdrag van God byeengeroep. Dit is Hy wat hulle uitverkies en deur sy Woord en Gees saamgeroep het tot 'n liggaam. Binne hierdie vergadering tree hulle in 'n lewende verhouding tot mekaar op, het gemeenskap met mekaar en verkry 'n vaste struktuur en organisasie. So word hierdie vergadering sigbaar in die wêreld, word hulle geken en onderskei hulleself as mense met 'n bepaalde leer en lewenstyl (Bavinck IV 1967:289). Hierdie vergadering onderskei homself van 'n sekulêre vergadering in die sin dat die sekulêre "maatskappygedagte" ontbreek. In hierdie vergadering is daar nie sprake van 'n klub waarin lidmaatskapkaarte uitgedeel word en ledegelde wat betaal word nie. Bavinck (IV 1967:289) meen tereg dat:

... uitwendig lidmaatschap, roeping en doop zijn geen bewijs van waarachtig geloof; vele worden geroepen, die niet zijn uitverkoren; velen word gedoopt, die niet gelooven; niet allen zijn Israel, die uit Israel zijn.

Die vergadering word dus uitgeken as 'n **vergadering van gelowiges**. In hierdie verband het Jesus ook die gelykenis van die onkruid en gars vertel om aan te toon dat dit nie die mens beskore is om te besluit wie nou eintlik tot die vergadering toegelaat behoort te word nie (Mt 13:24-30; Van Zyl et al 1993:Interaktiewe Bybel CD; Van 't Spijker in Van 't Spijker, Balke ea 1990:159)).

#### 2.2.2.4. **Hulle verwag volle saligheid in Christus.**

Vanuit die konteks waaruit die Nederlandse Geloofsbelydenis ontstaan het, moet hierdie punt ook in die lig gesien word van die outoritêre en reddende mag wat die Katolieke Kerk oor die gelowige gehandhaaf het (Jonker 1994:22). Die idee wat in die Latynse kerk ontwikkel het, was dat dit 'n mistieke grootheid is wat tussen God en die mens staan en die heil aan die mense uitdeel deur middel van die ampte en die sakramente (Jonker 1994:22; Heyns 1992:323; Bavinck IV 1967:268). Die mens kan egter nie saligheid binne 'n bepaalde kulturele tradisie, kerklike tradisie of enige ander vorm van aanbidding verwag behalwe **in Christus** nie. Hier gaan dit om *Solus Christus* (Bavinck IV 1967:284,285; Calvyn in Kerr 1989:136).

#### 2.2.2.5. **Hulle is heilig en verseël deur die Heilige Gees.**

Die Heilige Gees sonder God se mense van die wêreld af in die sin dat hulle aan God behoort (Milne 1982:182). Dit impliseer dat hierdie mense nie meer aan hulle self of aan die sondige wêreld waarin hulle was, behoort nie, maar aan God se Koninkryk (Jonker 1994:71; Kuyper in Van Leeuwen 1946:187). Daar is van 'n "andersheid" sprake by God se mense. Hierdie "andersheid" word in die Skrif vir God se kerk uitgespel.

Die sentrale tema hier is die term "in Christus". Die hele wese van die kerk is beliggaam in Christus (Rm 8:1; Gl 2:17; Balke in Van 't Spijker, Balke e a 1990:261). In die lig hiervan kan daar nie eintlik sprake wees van 'n Mohammedaanse of Boeddhistiese kerk nie maar alleenlik 'n **Christelike kerk** (Heyns 1992:320). Waar Christus erken, bely en geleef word, daar alleen kan dus sprake van kerk

wees. Die kerk, in sowel die Ou-en Nuwe Testament, was dus nie staties nie maar 'n dinamiese grootheid. Wie nie meer aan die vereistes voldoen het nie, was nie meer as lid toegelaat nie terwyl nuwe lede voortdurend bygevoeg is. Calvyn (1992: Interaktiewe Bybel CD) vat dit soos volg saam:

In hierdie kerk is daar egter ook uiters baie geveinsdes wat niks met Christus gemeen het nie behalwe die naam en die skyn. Daarin is ook uiters baie eersugtiges, gieriges, jaloerse mense, kwaadsprekers en sommiges met 'n baie onrein lewe. Hulle word wel tydelik geduld óf omdat hulle nie wettig skuldig bevind kan word nie, óf omdat streng tug nie altyd die krag het wat dit behoort te hê nie.

Waar die boodskap van genade en heil in die Ou Testament ingebed gelê het in die sosiaal-maatskaplike en politieke lewe van één volk (Blauw 1962:15-17; Peters 1972:110), het dieselfde boodskap vanaf die Pinkstergebeure in die lewens van gelowiges, dit is in die Christelike kerk, gestalte gekry (Watson 1978:64).

### **2.2.3. Eienskappe en kenmerke van die kerk.**

Dit het nou duidelik geword dat "kerk" ook oor sekere eienskappe en kenmerke beskik. In Artikel 29 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:29) word die volgende eienskappe uitgelig: eenheid, heiligheid, algemeenheid en apostolisiteit. Daarbenewens bestaan die hoof kenmerke in die suiwer bediening van die Woord, die sakramente en die tug.

#### **2.2.3.1. Eenheid.**

Die kerk is één. Daar is maar net een ware kerk want daar is net een God. Hy is die hoof in Christus, in wie se liggaam die kerk tot eenheid saamgesnoer word (Balke in Van

't Spijker, Balke ea 1990:260). Eenheid kom na vore wanneer mense hul geloof **in Christus** bely. In Christus is eenheid verseker en daarom kan 'n geloofsbelydenis net in Hom verseker word. Balke (in Van 't Spijker, Balke e a 1990:261) meen daarom tereg dat belydenis in Christus op die regte wyse, dit wil sê op die korrekte Bybelse wyse, moet geskied. Dit kom daarop neer dat die Naam van Jesus as Koning en Heerser bely sal word. Hiermee saam kom die eenheid as **versoendes** wat **gemeenskap** met mekaar beoefen, tot uiting (Heyns 1992:328).

#### 2.2.3.2. Heiligheid.

Die heiligheid van die kerk spruit vanuit die heiligheid van God. Hierin word die kerk uit die sondige wêreld weggeruk tot in die heilige teenwoordigheid van God (Lv 19:12). Per implikasie word die gelowige dan ook tot heilige afsondering voor God opgeroep, soos Balke (in Van 't Skijker, Balke e a 1990:269) tereg opmerk:

Het begrip 'heilig' moet in ooreenstemming met de betekenis de het heeft in het Nieuwe Testament en in de Twaalf Artikelen, niet onmiddellijk en allereerst in zedelijke zin, als een zedelijke kwaliteit maar als een *roeping*<sup>4</sup> worden opgevat.

Die kerk is geheilig in Christus en die Heilige Gees. Daarom is die kerk (die gelowige) ook 'n tempel van die Heilige Gees (vergelyk 1 Kor 6:19). In die lig hiervan is die kerk uit die wêreld geroep. Hierdie afgesonderdheid beteken nie dat die kerk nou sondeloos is nie, en ook nie dat die gelowiges 'n gemeenskap van sondelose mense is nie (Balke in Van 't Spijker, Balke ea 1990:269; Bavinck IV 1967:306). Die heiligheid van die kerk lê dus nie in die

---

<sup>4</sup> Kursivering my eie

sedelike kwaliteit van die lidmaat nie maar in die heiligheid van die Woord en sakramente. Hierdie "heiligheid" verwys egter nie na die liturgiese, seremoniële heiligheid wat deur die Rooms-Katolieke kerk onderskryf word nie (Bavinck IV 1967:298; Balke in Van 't Spijker, Balke ea 1990:271).

#### 2.2.3.3. **Algemeenheid.**

Katolisiteit is volgens Balke (in Van 't Spijker, Balke e a 1990:273): "... waar het dominium Christi, de heerschappij van Christus over de hele wereld wordt geproclameerd en gepraktiseerd.". Katolisiteit dui op die universele karakter van die kerk waarin die volgende ter sprake kom:

- Kontinuele katolisiteit (die bestaan van die kerk sedert die skepping) (Heyns 1992:329; Balke in Van 't Spijker, Balke e a 1990:273; Bavinck IV 1967:307).
- Ekstensiewe katolisiteit (die onverbondenheid van die kerk tot 'n sekere plek of persone) (Balke in Van 't Spijker, Balke e a 1990:274; Heyns 1992:329; Bavinck IV 1967:307).
- Kwalitatiewe katolisiteit (gehoorsaamheid aan die Woord alleen) (Bavinck IV 1967:307)
- Pluriforme katolisiteit (ruimte wat aan die verskeidenheid van kultuur, ras, taal en land in die uitoefening van die Christelike godsdiens gegee moet word) (Heyns 1992:329; Bavinck IV 1967:307).

#### 2.2.3.4. **Apostolisiteit.**

Apostolisiteit dui op die feit dat die kerk, in sy gebondenheid aan die Woord deur God na die wêreld gestuur is om die bevrydende heerskappy van Christus aan alle mense

te gaan verkondig (Balke in Van 't Spijker, Balke e a 1990:279; Bavinck IV 1967:308; Heyns 1992:332).

Vervolgens kan die volgende aantekeninge oor die kenmerke van die kerk gemaak word:

- Die suiwer bediening van die Woord veronderstel 'n belydenis dat die hele Woord deur God geïnspireer is, en daarin alles vervat is wat nodig is om die mens tot saligheid te bring en verder te onderrig tot geloofsvolwassenheid (vergelyk 2 Tm 3:16; kyk ook Van Genderen in Van 't Spijker, Balke e a 1990:292; Jonker 1994:58).
- Die suiwer bediening van die sakramente sinspeel weereens op die verskeidenheid (on-Bybelse) sakramente wat deur die Roomse kerk in gebruik was. Hier word die enigste twee Bybelse sakramente naamlik die nagmaal en doop bepleit volgens Artikels 34 en 35 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:32-36; kyk ook Jonker 1994:80-82).
- Die getroue toepassing van die tug is volgens Artikel 32 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:31) daarop gemik om die afvallige sondaar tot bekering te roep en die heiligheid van die kerk te bewaar (vergelyk 1 Kor 11:32; Gl 5; Ef 5:3)

Vanuit die eienskap van katolisiteit van die kerk word voorsiening gemaak vir 'n menigvuldigingsaksie. Kerk is nie gebonde aan 'n spesifieke plek of tyd nie maar word regoor die wêreld aangetref. Dit is hier waar die plaaslike gemeente kerk in die klein moet wees. 'n Mens sou wel nie kan sê dat elke plaaslike gemeente kerk universeel is nie



maar elke plaaslike gemeente moet oor die basiese eienskappe en kenmerke van die kerk universeel beskik (Kuyper in Van Leeuwen 1946:177; Peters 1972:202; Cook 1985:32).

#### 2.2.4. Die doel van die kerk.

Noudat die buitelyne van die kerk as sodanig geteken is, moet die **doel** van kerk bepaal word. Getz (1984:51) gebruik Matteus 28:19,20 as uitgangspunt en meen die kerk het twee hoof verantwoordelikhede naamlik missionêr (evangelisasie) en die opbou van die lidmate (*edification*). Getz beweeg hoofsaaklik vanuit die Nuwe Testament en bring twee belangrike dimensies van wat die kerk ten doel het na vore. Dit is egter belangrik om ook vanuit 'n Ou Testamentiese perspektief na die kerk te kyk en sodoende 'n meer gebalanseerde geheelbeeld te kry.

Heyns (1992:313; kyk ook Watson 1978:51vv) bring die Koninkryksgedagte soos in die hele Skrif uitgebeeld word na vore (Ps 10:16; 24:7; 47:7; Jes 6:5; Mg 4:7; 1 Tm 6:15). Kortom kan gesê word dat die kerk 'n stukkie van die Koninkryk van God hier op aarde moet uitstraal. Die kerk moet iets van die eienskappe en kenmerke van hierdie Koninkryk weerspieël. Dit gebeur deur sy missionêre en opbouwende opdrag getrou en gehoorsaam uit te voer. Hieruit volg dat die kerk 'n dinamiese eenheid is wat nooit staties kan word nie. Indien dit sou gebeur verloor die kerk sy funksie (König 1999:17).

Inkulturasie is juis daarop ingestel om te verhoed dat die kerk staties word. Wanneer die kerkbegrip in oënskou geneem word teen die agtergrond van inkulturasie word dit duidelik

dat kerkwees in wese geïnkultureerd is. Nêrens is daar sprake vanuit die Skrif dat Godswaarhede op sy volk afforseer of ingeplant is nie. God het wel bepaalde riglyne neergelê maar dit het geskied binne die bepaalde kulturele lewenswyse van Israel. Kerkwees moes 'n geïnkultureerde deel van die volk Israel se kultuur uitmaak. Hulle het hulself egter deur sonde en ongehoorsaamheid na ander weivelde laat meevoer. Daarom kon hulle nie die eienskappe en kenmerke van kerkwees uitdra na die volke en nasies om hulle nie. 'n "Postmodernistiese" neiging het heel waarskynlik in die volk geheers waarin op selfstandigheid en selfgesentreerdheid geroem is. Dit het bes moontlik veroorsaak dat die evangelieboodskap nie meer vernuwend op die kultuur ingewerk het nie.

'n Geïnkultureerde beskouing van kerk word dus gebou rondom die veronderstelling dat kerk en kultuur (geloofsgemeenskap) met mekaar ineen geweef moet wees. Waar God se mense op 'n plek saam is daar is kerk, soos Bavinck (IV 1967:303) opmerk: "Eene kerk is eene vergadering van ware Christengeloovigen op een bepaalde plaats.". Hier maak dit nie saak of dit Jood, Griek, slaaf of vryman is nie (Gl 3:26-29) want, sê (Ef 4:4-6):

Daar is net een liggaam en net één Gees... Daar is net één Here, één geloof, één doop, één God en Vader van almal: Hy wat oor almal is, deur almal werk en in almal woon.

Hierdie universele strekking het natuurlik ook grense volgens die onderskeie eienskappe en kenmerke van die kerk. Dit het reeds uit bogaande bespreking na vore gekom dat die Protestantse, en veral die gereformeerde kerkbegrip, sterk klem lê op die suiwer bediening van die Woord sowel as die sakramente van die doop en nagmaal. Verder het dit duidelik

geword dat die gemeenskap van gelowiges op sigself nie volmaak is nie, maar in die wese van die kerk, waarvan Christus die hoof is, geheilig is. Bavinck (IV 1967:303) meen dat daar waar God se Woord bekend is, daar sal die kerk deur die Heilige Gees setel in Christus: "... hoe onzuiver en vermengd dan ook.". Natuurlik impliseer dit nie 'n sinkretisme of sektariese versplintering nie, eerder dat die kerk in sy aardse bestaan groei na geestelike volwassenheid (kyk Calvyn IV 1536:143-146). En soos König (1999:32) dit saamvat:

Dit is Jesus wat mense aan mekaar moet bind, nie óns of ons kerk of ons taal of ons wat ookal nie. Hy bind mense wat onderling van mekaar verskil, aan mekaar. Dit beteken dat ons *al* sy kinders moet aanvaar as ons broers en susters.

In die soeke na 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana sal die buitelyne van bogenoemde ondersoek gevolg moet word. Dit is die basiese grondbeginsels van God se kerk en daaraan mag nie verander word nie.

Deur die eeue heen het sekere kerklike tradisies ontwikkel wat aan die metodiek van kerkwees sekere betekenis gegee het. Die ontwikkeling van die Rooms-Katolieke kerk tot en met die 15-16 eeu, die Reformasie met die ontstaan van Protestantisme, waaruit veral die Gereformeerde en Lutherse bewegings gevloei het, en die postmodernisme van die huidige era is maar enkele voorbeelde van denkrigtings waarop kerkwees gegrond is.

Hierdie denkrigtings (modelle of metafore) het 'n bepaalde invloed op die lidmate se kerkbegrip (Hendriks 1992:13;

Heitink 1993: 45-93). 'n Model ontwikkel 'n vaste orde en prosedures wat geleidelik sy kerkbegrip en kerklike praktyk stempel en beheer (Hendriks 1992:13; Burger 1999:21). Hierdie bepaalde kerklike tradisie word oorgedra van gemeente tot gemeente en van streek tot streek (König 1998:68-82; Van Der Ven 1993:36). Die teologiese uitgangspunte van die vernaamste modelle word vervolgens ondersoek en evalueer teen die agtergrond van inkulturasie.

### **2.3. Basiese kerkm Modelle (metafore) teen die agtergrond van inkulturasie.**

In die raamwerk van die Westerse kerk word daar hoofsaaklik na 4 modelle verwys naamlik die instituutmodel, die verkondigingsmodel, die liggaamsmodel en die transformasiemodel (Hendriks 1992:13; kyk ook König 1998:68-82; Van Der Ven 1993:36-39).

#### **2.3.1. Die instituutmodel.**

Die instituutmodel (episkopale) word hoofsaaklik vanaf 1550-1950 in die Rooms-Katolieke kerk aangetref. Soos die naam aandui, word die kerk regeer as instituut. Die Pous het oppergesag op grond van Christus se opdrag aan Petrus (Mt 16:13-19; Van Der Ven 1993:36). Hierdie gesag word gedelegeer binne 'n hiërargiese sisteem tot op die vlak van die priesters. Die gewone lidmaat is onbetrokke en moet bloot ontvang dit wat aan hulle bedien word. Daarom word die drie pilare van die model gebou op *belydenis* van die ware geloof, *deelname* aan die sakramente en *onderdanigheid* aan die amptelike kerkleiding (Hendriks 1992:18-34; König 1998:68). Elemente van hierdie model word ook in die gereformeerde kerke aangetref. Die wyse waarop die sinode tradisioneel die regering van die kerk waargeneem het, die

onbetrokkenheid van die gewone lidmaat by kerklike aktiwiteite en die (soms) meerwaarde wat aan die predikant en sakramente toebedeel is getuig hiervan (Parent 1987:9; Foley 1986; König 1998:68). In so 'n model is daar geen plek vir inkulturasie nie. Hier is duidelike tekens van 'n dualisme tussen lidmaat en leier (Van Der Ven 1993:32). Die amp het 'n oorheersende outoritêre karakter en verloor sy dienskneggestalte (Van Der Ven 1993:32).

Die ekklesiologie in hierdie model is gestol, wat tot gevolg het dat daar nie werklik ruimte vir vernuwing binne die kerk geskep kan word nie. Daar is ook min ruimte vir ekumeniese samewerking in die model. Die kerk word uiteindelik vasgevang in die hier en nou wat 'n verdere neerdrukkende effek op die eskatologiese verwagting het. Dit is nie nou meer die Koninkryk van God wat met behulp van die kerk tot stand kom nie maar die kerk wat gelyk gestel word aan die Koninkryk van God.

### **2.3.2. Die verkondigingsmodel.**

Die verkondigingsmodel (presbiteriaans) beskou Woordverkondiging as die sentrale vertrekpunt van die kerk. Verlossing is in Christus alleen en nie soos by die instituutmodel deur die kerk en die papale stelsel nie (Hendriks 1992:20; Van Der Ven 1993:36). Hieruit volg dat die "ware" kerk eintlik onsigbaar is want net Christus kan in die hart van die mens sien wie waarlik aan Hom behoort. Die sigbaarheid van die kerk kom tot uiting in die gesamentlike byeenkomste (Bavinck IV 1967:306). Die kerk is afgesonder van die wêreld omdat dit die beeld van God se heerlikheid, wat in skrilte kontras met die sondige wêreld

staan moet uitbeeld (Balke in Van 't Spijker, Balke e a 1990:269; Bavinck IV 1967:306).

Alhoewel hierdie model ontwikkel het met die veronderstelling dat geen onderskeid ten opsigte van die onderskeie ampte gemaak sou word nie, het dit nooit werklik gerealiseer nie. Weens die aard van teologiese opleiding wat teoloë in Europa ondergaan het en die beklemtoning aldaar van 'n akademies-getoonsette verkondigende bediening ontwikkel die leraarsamp weereens tot outoritêre amp (Hendriks 1992:21; Van Der Ven 1993:32). Van waarde in hierdie model bly die sentraliteit wat die Woord in die kerk inneem. Tog jammer dat die plek wat die Woord moet inneem juis in gevalle ook oorbeklemtoon is. Hierdeur het die vleeswording van die Woord op die agtergrond geskuif. Feit bly dat die evangelie nie in 'n vakuum na die mens gekom het nie maar binne 'n bepaalde kulturele (vleeslike) konteks (Heitink 1993:20).

'n Verdere uitvloeisel van die sterk oorbeklemtoning van die Woord lei tot 'n eensydige klem op lering en verkondiging (kognitiewe) ten koste van sosiale en maatskaplike (konatiewe en affektiewe) ontwikkeling binne die gemeente (Burger 1999:105). Kerklike bediening word toegespits op geloofshulp en vergifnishulp, maar nie lewenshulp nie (Hendriks 1992:25). Diakonale hulp het gefokus op die bou van hospitale, skole en ander opleidingsentrums (Hesselgrave 1980:30).

Dit sal moeilik wees om so 'n model te inkultureer aangesien hier weinig ruimte gelaat word vir die plaaslike kultuur om deel te neem aan die inkultureringsproses.

"Afetsing" is ook 'n gevaar juis omdat die Woordverkondiging in 'n vakuum na die kultuur gebring word. Dit bring mee dat weinig ruimte gelaat word vir plaaslike mites, metafore en gebruike om in 'n plaaslike teologie opgeneem kan word. Verder voldoen so 'n model moeilik aan die vereistes van 'n geïnkultureerde kerkbegrip nie. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip wil juis ook in die alledaagse lewe tot uiting kom. Dit is geen "geheime agent" nie. Daarby kan 'n geïnkultureerde kerkbegrip nie beperk word tot 'n bepaalde byeenkoms nie. 'n Trialisme tussen kerk, kultuur en evangelie is die uitvloeisel hiervan. God het dit nooit vir sy volk Israel in gedagte gehad nie en daarom kan inkulturasie ook nie daarmee versoen nie.

Die wyse waarop daar onderskeid tussen die onderskeie ampte gemaak word is nie net onskriftuurlik nie maar 'n duidelike bewys van die dualisme tussen geleerde (agent) en leek (plaaslike kultuur). Dit impliseer nie dat die onderskeie ampte afgeskaf moet word nie. Onderskeiding van die ampte moet egter in die gawes soos deur die Heilige Gees gegee word uiting vind, nie in posisie nie (Getz 1984:121-150; Potgieter 1995:100; Potgieter in De Wit & Potgieter 1998:98; Hay in De Wit & Potgieter 1998:103). Inkulturasie maak dus geen onderskeid tussen die onderskeie ampte op grond van posisie nie maar wel op grond van gawes wat funksioneer. Dit is duidelik dat daar nie plek is vir 'n hiërargie in so 'n onderskeiding nie.

### 2.3.3. Die liggaamsmodel.

Die liggaamsmodel (kongregentale) word gebou rondom die liggaamsmetafoor soos in die Pauliniese geskryfte bespreek word. Die ampte word gelyk gestel, Woordverkondiging en die

sakramente kry steeds 'n sentrale plek terwyl sterk klem op koinonia gelê word (Hendriks 1992:26; Getz 1984:152). Kerk word aangetref daar waar 2 of 3 gelowiges bymekaarkom, dus nie noodwendig binne die tradisionele erediens soos deur die twee vorige modelle veronderstel is nie. Kerk word nie meer soseer as gebou beskou nie maar klem word nou op die "liggaam van Christus" waarin die gelowige verseël is, gelê (1 Kor 6; Getz 1984:153). Hierdeur neem die persoonlike verhouding van die gelowige en die pneumatologiese werking in sy lewe 'n sentrale plek in (Hendriks 1992:26).

Teologies kan hierdie sterk klem op die pneumatologie positief bydra tot die proses van heiligmaking in die lewe van die geloofsgemeenskap. Van Der Merwe (1995:5) noem tereg dat talle lidmate nie in 'n persoonlike verhouding met God leef nie. Van Der Merwe (1995:6) skryf dit toe aan 'n gebrekkige spiritualiteit wat so verval is dat die lidmaat identiteitloos geword het. In die lig hiervan lewer Burger (1999:103) ook 'n sterk pleidooi dat gemeentes opnuut die pinkstergebeure in die hedendaagse kerk sal ervaar. Antropologies word die Godsbeeld, wat enersyds heilig en afgesonderd is en andersyds ook liefdevol en teenwoordig is, beter gebalanseerd na vore gebring (Van Der Merwe 1995:6).

Ekklesiologies word die rol van die gelowige in die geloofsgemeenskap beter en duideliker uitgedruk (Getz 1984:153; Hendriks 1992:28). Tog moet daar gewaak word teen subjektivisme en 'n selfverheerliking van die gelowige waarin prestasie en 'n ontkenning van die erfsonde vooropgestel word (Hendriks 1992:29). Anders as by die twee vorige modelle kan inkulturasie aanknopingspunte vind by 'n



aantal elemente van dié model. Die Bybelse wyse waarop die onderskeie ampte onderskei word op grond van funksie en gawes en mekaar aanvul; die sterk klem op koinonia; die integrering van die evangelie in die geloofsgemeenskap en wyse waarop dit in die alledaagse lewe uitstaan is kenmerkend van 'n geïnkultureerde model. Soms gebeur dit wel dat daar binne die positiewe ook 'n negatiewe verskuil lê. Die sterk klem op die gelykstelling van die onderskeie ampte loop die gevaar om die onderskeiding van die ampte te misken. Dit het tot gevolg dat daar dikwels 'n gebrek aan koördinasie, lering, beplanning en leiding voorkom (Hendriks 1992:29).

#### 2.3.4. Die transformasiemodel.

Die transformasiemodel sou beter bekend gestaan het as die "bevrydingsmodel". Dit het sy ontstaan vanuit die Bevrydingsteologie en ekologie gehad. Gevolglik word binne humanistiese kaders beweeg waarin min plek vir die Woord, sakramente en pneumatologie gegee word. Die daad (*cause*) is baie belangrik en dit is hoofsaaklik die samebindende faktor (Hendriks 1992:33). Die kerk is solidêr met die wêreld en spreek dit profeties aan. Vanuit die dienskneggestalte van Christus moet uitgereik word na die nood van die onderdrukte. Die leiersfigure word gelykgestel aan die deelnemers en hulle tree namens die groep op. Prediking is hoofsaaklik sterk profeties, uitdagend en veroordelend ten opsigte van die heersende orde. Sakrament is solidariteit-versterkend eerder as Woordgerig (Hendriks 1992:33).

Alhoewel die kerk vanuit hierdie model spesifiek op sy sosiaal-politiese rol gewys word, berus dit op 'n

funksionele Christologie. Daarby word 'n swak ontwikkelde heilsleer aangetref waarin die mens uiteindelik self sy saligheid kan bewerk. Die gevolge van sodanige ontwikkeling is bewys van die onvermoë van ander teologieë wat 'n cause voorhou om volgens die kernbeginsels van kerkwees te sentreer. Dit gaan immers in die evangelie om God se mense globaal, nie beperkend binne grense heen nie. Die wyse waarop die evangelie wel inslag vind en beoefen word binne 'n bepaalde kulturele opset mag wel verskil.

Hierdie model openbaar onderliggende kenmerke van die postmodernisme waarmee inkulturasie nie versoenbaar is nie. Alhoewel aan elke kultuur/geloofsgemeenskap die geleentheid gegun word om te ontwikkel tot geestelike selfstandigheid en volwassenheid kan dit nie sonder 'n inkultureerder plaasvind nie. Daarby gaan dit in 'n geïnkultureerde kerkbegrip om "volk van God" te wees wat oor unieke eienskappe, kenmerke en identiteit beskik. Die transformasiemodel wil egter selektief wees en fokus op enkele aspekte (byvoorbeeld die dienskneggestalte van Christus) van die Christelike kerk.

Uit bostaande ondersoek blyk dit dat die bestaande modelle moeilik by 'n geïnkultureerde kerkbegrip kan aanklank vind. Hiervoor is daar te veel tekortkomings en slaggate te bespeur. Die ondersoek het reeds getoon dat daar pogings was om hierdie modelle in hul gegote vorms in vreemde kulture af te ets, te kontekstualiseer of oor te plant. Dit wil voorkom asof hierdie pogings in 'n groot mate misluk het. In reaksie daarop het daar vanuit die Westerse- sowel as Afrika-kerke veranderings begin plaasvind. In die Westerse kerke is probeer om binne bestaande strukture

vernuwing te probeer bring. In Afrika het 'n totaal alternatiewe model die lig gesien wat algemeen as die "Onafhanklike Kerke" bekend staan.

Die volgende hoofstuk wil ondersoek instel na die aksies wat geneem is veral binne die gereformeerde tradisie in die Weste om kerkwees te probeer inkultureer. Vanuit die Onafhanklike Kerke in Afrika het daar ook 'n spesifieke model ontwikkel wat ondersoek gaan word. Met die resultate hieruit kan verder beweeg word in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.

### HOOFSTUK 3.

#### 3. INKULTURASIE EN MEER MODERNE ONTWIKKELING TOT BESTAANDE KERKMODELLE.

Die vorige hoofstuk het aangetoon dat inkulturasie, oftewel 'n geïnkultureerde bedieningstrategie, gevolg moet word ten einde die evangelie suksesvol in die hart van 'n bepaalde kultuur en uiteindelik ook 'n geloofsgemeenskap te integreer. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip is aan die orde gestel en met behulp daarvan is ondersoek ingestel na meer tradisionele kerkbegrippe. Daar is tot die gevolgtrekking gekom dat nie een van die modelle werklik voldoen aan die vereistes vir 'n relevante geïnkultureerde kerkbegrip nie.

Indien daar slaafs op een van hierdie modelle voortgebou word, sou daar eenvoudig op die verlede voortgebou word. 'n Paar aanpassing hier en daar, is ook nie voldoende nie. Nuwe wyn kan nie deug in ou wysakke nie! Heitink (1993:45; kyk ook Burger 1999:3; König 1998:11) meen tereg dat die modernisering van die samelewing die kerk tot vernuwing geroep het. In die lig hiervan moet na 'n alternatiewe model gesoek word. Dit moet 'n model wees wat vir die plaaslike gemeente (wat streeks- en kultuurgebonde is) relevant en aanvaarbaar sal wees. Vir enige struktuur in die kerk om legitiem te wees moet dit egter aan die eise van die Skrif gemeet word en uiteindelik daaraan voldoen. Verder is dit belangrik dat dit teologie van "Bo" behoort te wees, met ander woorde, dat die Skrif die barometer sal wees. Hierin is die Dogmatiek 'n bepalende faktor. Ek stem saam met Burger (1991:32) en Heitink (1993:17) dat die Dogmatiek as kontroleringsmeganisme vir die Praktiese Teologie moet dien.

Westerse-protestantse kerke is tans in hierdie proses van transformasie gewikkel (Heitink 1993:17), en wel onder name van *gemeentebou*; *gemeentevernuwing* of *gemeente-opbou* (Nel 1994:8). Gemeentes waarin daar nie een of ander vorm van vernuwing, beplanning en herevaluering plaasvind nie, is eenvoudig net nie meer in pas nie. In Suid-Afrika het hierdie proses egter reeds gedurende die tagtiger-jare begin vorm aanneem met projekte soos *Doelgerigte Gemeentebou* en *Ontdek jou gawes*. Die teologiese besinning op die gebied van gemeentebou word in *Teologiese Perspektiewe* (Nel 1994:9) vir die eerste keer aangetref. Gemeentebou is egter 'n proses wat sy wortels hoofsaaklik in Europa en Amerika te vinde het.

In Afrika het die klaarblyklike onvermoë van Westerse kerkmodelle om 'n diepgaande indruk op hul belewingswêreld te maak, aanleiding gegee tot die ontstaan en ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke in Afrika (Amanze 1998:ix). Hierdie kerke speel 'n baie belangrike rol in die lewens van talle Afrikane (swart) en moet in diepte ondersoek word. Dit gaan immers hier om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana te ontwerp. En soos statistieke in Hoofstuk 5 sal aantoon is die oorgrote meerderheid lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana afkomstig uit die Tswana-kultuur. Hierdie mense het grootgeword in 'n bepaalde lewens-en wêreldbeskouing en is daarvolgens gevorm. Of die kerklike tradisie, en by name die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika, 'n beduidende invloed op die hervorming van die lewens-en wêreldbeskouing gehad het, is op hierdie stadium 'n ope vraag. Hieroor sal meer volledig in Hoofstukke 4 en 5 ondersoek gedoen word. Op hierdie

stadium is dit belangrik om vas te stel waaraan die Onafhanklike Kerke hul ontstaan te danke het en of hulle, indien enige, 'n merkbare teologiese invloed op hul lidmate se lewens het.

Vervolgens sal eerstens aandag gegee word aan die ontwikkeling van meer moderne modelle (metafore) in Westerse kerke. Die term *gemeentebou* sal spesiale aandag kry. Daarna sal die Onafhanklike Kerk-model in Afrika ondersoek word.

### 3.1. Gemeentebou.

#### 3.1.1. Ontstaan en ontwikkeling.

##### 3.1.1.1. Amerika.

Volgens Getz (1984:15; kyk ook Heitink 1993:272) het die anti-institusionele gevoel gedurende die vroeë sestigerjare in Amerika die kerk aldaar opnuut laat begin kyk na sy bediening in die Westerse wêreld. Die kerk is onder andere vergelyk met 'n skip waarop alles op die dek goed gaan maar diep onder in die ruim het 'n groot lek ontstaan wat besig is om die skip stadig maar seker vol water te laat loop (Getz 1984:17).

Meer en meer vrae is gevra oor die Nuwe Testamentiese funksie van die kerk in die moderne samelewing. Daar is veral gekonsentreer op die struktuur van die kerk en nuwe terme soos *selkerk*, *huiskerk*, en *liggaamkerk* het die rondte begin doen (Watson 1978:51-165; Banks 1986:17; Getz 1984:19). Interessant dat in dieselfde tyd wat die tradisionele struktuur van die kerk aangeval is, daar 'n groep was wat gevra het na tradisionele Sondagskoolopleiding (Getz 1984:21). Groot Sondagskoolsen-

trums is opgerig maar dit het gou geblyk dat numeriese groei hiér die barometer was (Hesselgrave 1980:120).

In die vroeë sewentiger-jare het die *Churchgrowth*-beweging van McGavran sterk na vore getree. Alhoewel daar sterk klem op evangelisasie gelê is en goeie beginsels vir gemeentebou op die voorgrond getree het, was groei hoofsaaklik ook kwantitatief van aard (Getz 1984:22).

Vanuit hierdie agtergrond het die konsep "Bybelse hernuwing" in van die meer evangeliese kringe ontstaan (Getz 1984:25; Burger 1991:17). Herlewing en geestelike groei lê aan die hart van die Christendom en beide hierdie begrippe word in gemeentebou ondervang. 'n Bybelse herlewing omsluit kerk-, familie-, huweliks-, en persoonlike herlewing (Van Der Merwe 1995:8; Potgieter 1995:13). Gemeentebou as prosesmatige bediening het sy beginpunt in die Skrif (Burger 1999:5; Nel 1994:2), met ander woorde 'n teologie van "Bo".

#### 3.1.1.2. Ontwikkeling in Europa.

Die begrip *gemeentebou* het teen die einde van die 1890's in die Duitse volkskerke ontstaan (Nel 1994:8). Op daardie stadium was kerke lomp gestruktureer en is alternatiewe bedieningstrategieë ondersoek. Groot stadsgemeentes is in wyke verdeel, kontakpersone is aangestel en allerlei pogings aangewend om die volkskerke nuwe lewe in te blaas (Nel 1994:9).

In Nederland het die begrip na alle waarskynlikheid teen 1930 ter sprake begin kom in "die beweging vir die herstel van die Hervormde Kerk" (Nel 1994:9). Faktore wat hierin 'n

rol gespeel het is ook die afname in die betrokkenheid van lidmate, toenemende pluraliteit en die noodsaaklike missionêre gerigtheid op die samelewing (Nel 1994:9).

### 3.1.1.3. Ontwikkeling in Suid-Afrika.

Alhoewel die term *gemeentebou* nie altyd bekend was in die Nederduits Gereformeerde Kerk nie, is vernuwingsprojekte onder ander name gedoen. So dink 'n mens aan die *Ontdek jou gawes* en *Doelgerigte Gemeentebou* wat in die tagtiger-jare op die voorgrond getree het. Volgens Burger (1991:15) het die behoefte aan vernuwing op twee hoekpilare gestaan: die skoling van lidmate om sodoende hul getuienis effektief uit te leef en om koinonia te stimuleer. Nel (1994:9) meen dat die hoofgedagte rondom *gemeentebou* daarop gerig was om mee te bou aan die bouwerk waarmee God reeds besig is. Dit wil voorkom asof die hele gemeentebou-konsep maar traag in die oorgrote meerderheid gemeentes aanvaar en begin is (Burger 1991:16).

In die vroeë negentiger-jare het 'n paar gemeenteboumodelle die lig gesien. Die vernaamste hiervan blyk die van Burger (1991), Hendriks (1992), Nel (1994), Potgieter (1995) en Van Der Merwe (1995) te wees.

Burger (1991) stel vier hooftemas naamlik visie, verbintenis, diens en gemeenskap (koinonia) voor waardeur 'n gemeente tot lewende en effektiewe geloofsgemeenskap gelei kan word. Genoemde temas word omskryf, Bybels gefundeer en aan die eise van onder andere die belydenisskrifte en Kerkorde van die Nederduits Gereformeerde Kerk gemeet.



Hendriks (1992) maak gebruik van 'n wiel om gemeentebou te verduidelik. Die as stel die gelowige voor; die wiellaers die gesin; die naaf die kleingroep; die spreek die onderskeie bedienings in grootgroepe. Hendriks (1992:93) verwys na hierdie praktykteorie as 'n praktykteorie van "aanvullende koinoniale verbande".

Nel (1994) beskou gemeentebou as 'n prosesmatige bediening wat in vier fases naamlik ontvriësing, gemeente-analise, doelgerigte aksie (strategiese beplanning) en struktuurvernuwing plaasvind. Daar is 'n dinamiese interaksie tussen die onderskeie fases wat die gemeente uiteindelik tot gemeente van God opbou.

Van Der Merwe (1995:2) stel 'n negepunt-plan voor waarom die gemeente se lewe voor God as die spilpunt sentreer. Die wiel bestaan uit twee dele naamlik spiritualiteit (visie, erediens, koinonia, getuienis en diens) en praktyk (Bybelvaardighede, toerusting, leierskap en strategie).

Potgieter (1995) gaan van die standpunt uit dat die "selgemeente" die aangewese model vir gemeentebou moet wees. Volgens Potgieter (1995:20; kyk ook De Wit & Potgieter 1998:19,25) beskryf die selgemeente-model 'n kerklike struktuur met onder andere die volgende aspekte:

- Die selgemeente is die basiese groep. Alle werksaamhede gaan hiervan uit of dien tot opbou daarvan.
- 'n Aantal selgemeentes vorm saam 'n groter geloofsgemeenskap wat weer na nog 'n groter geloofsgemeenskap lei.
- Koinonia is 'n integrale deel van die selgemeente.

- Opleiding van leiers is belangrik.
- Leiers funksioneer as "diensknegte".
- Strukturering geskied op 'n meer informele wyse.
- Ingeboude kontrole maatreëls verseker positiewe groei en roepingsvervulling.
- Die proses maak ruimte vir 'n oorgangstydperk waarin van die meer tradisionele na 'n nuwe bedieningspraktyk beweeg kan word.

Hierdie modelle beweeg hoofsaaklik vanuit 'n gereformeerde teologiese oogpunt (vergelyk Burger 1991:32; Van der Merwe 1995; Nel 1994). Die Woord staan sentraal tot die opbouproses en geestelike vernuwing van die geloofsgemeenskap (Burger 1991:15). Verder word daarop gefokus om negatiewe aspekte van die huidige kerkmodelle te ondervang. Daarom die klem op koinonia; die diens van die gemeentelid; die leiersfigure wat meer op die agtergrond beweeg; die afbreek van die hiërargiese- en verkondigingsmodelle tot deelnemende bestuursvlakke; erediensvernuwing en geestelike verdieping (Burger 1991; Van Der Merwe 1995; Nel 1994; Potgieter 1995; vergelyk ook Getz 1984). Nel (1994:9-14) stel dit egter baie duidelik dat *gemeentebou* nie die somtotaal van bostaande aspekte veronderstel nie. Dit is komprehensief intensioneel gerig op die vernuwing van die gemeente-in wese, bestaan en funksionering (Nel 1994:13).

Dit is op hierdie stadium 'n ope vraag of *gemeentebou* ook relevant binne 'n Afrika-kultuur en hier by name die Tswana-kultuur sal wees. Hierdie aspek sal later ondersoek word. Op hierdie stadium is dit egter nodig om op 'n aantal

aspekte van die gemeentebou-teologie te fokus ten einde vas te stel of dit wel Bybels-teologies korrek is.

### 3.1.2. Die rol van die Skrif in gemeentebou.

Dit is duidelik dat vir enige program of proses in die kerk om legitiem te wees, dit aan die eise van die Skrif gemeet moet word en uiteindelik daaraan moet voldoen. Verder is dit belangrik dat dit teologie van "Bo" behoort te wees, met ander woorde, dat die Skrif die barometer sal wees.

Erasmus (1994:109) meen dat 'n eklektiese Skrifbenadering in die gemeentebou gevolg word. Soos Erasmus (1994:110) dit stel: "Dit is duidelik dat die Skrif eklekties bygehaal word om deur die kronkelgange van die gemeentebou-proses darem in oog te bly". Dit is duidelik dat Erasmus die hele gemeentebou-proses as iets "van onder" beskou.

Indien dit wel so is dat die Skrif in hierdie geval eklekties bygehaal word om 'n sekere proses te probeer verteologiseer, moet die vraag onomwonde gestel word of die Skrif dan nog in die moderne samelewing enige funksie sou hê? Die Skrif het nooit in 'n vakuum ontwikkel nie en bestaan vandag ook nie binne 'n vakuum nie (Heitink 1993:164). Dit is Gods Woord in mensetaal. Hierdie Woord lewe in en deur mense, gelowiges wat dit in hul lewens inkultureer. In dieselfde sin word dieselfde Woord in die kerk, die gemeente van Christus, ook gerealiseer.

Volgens Artikel 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:12) wat handel oor die volkomenheid van die Heilige Skrif moet elke saak ondersoek word: "Ondersoek elkeen, ondersoek of sy gees van God afkomstig is" (1 Jh

4:1). Deur die term *gemeentebou*, en dit wat dit veronderstel, aan die Skrif te toets en verder vanuit die Skrif te laat ontwikkel doen dus gelyk aan dié spesifieke opdrag (Burger 1991:22; Nel 1994). Indien die Skrif nie meer lewend is in die plaaslike idioom nie, wanneer die Skrif op die rak geplaas word sonder om as rigting aanwyser vir die steeds groeiende liggaam van Christus te dien, ja dan moet die gevaarligte eerder begin flikker. Heitink (1993:164) meen tereg dat die praxis nie net die dekor is waarteen die teorie (Skrif) afspeel nie. Beide staan in 'n bipolêre spanning tot mekaar waar hulle mekaar beïnvloed (Heitink 1993:164).

Die Jerusalem-beraad (Hd 15), waar besluit is dat die besnydenis nie 'n vereiste moet wees vir Christenskap nie, is maar 'n enkele voorbeeld van hoe teorie en praxis mekaar beïnvloed het. Vir die Jood van daardie tyd sou so 'n besluit inderdaad radikaal wees. Netso meen Weber (in Heitink 1993:51) dat Calvinisme ook 'n bepaalde inslag gevind het in die tyd van die reformasie. Vandag mag daar moontlik op ander gebiede ook radikale besluite geneem word sonder dat die wese van die evangelie aangetas word.

Die byhaal van die Skrif waarborg volgens Erasmus (1994:110) nie noodwendig die Skriftuurlikheid van 'n saak nie. Tog moet enige saak, en so ook "gemeentebou", aan die Skrif getoets word om sodoende die Skriftuurlikheid daarvan te bepaal. Indien 'n teologie vir gemeentebou daargestel word, moet dit noodwendig vanuit die Skrif gemotiveer word. Dit is een van die mees basiese grondreëls van die gereformeerde teologie. Hierdie werkswyse beïnvloed geensins die Skriftuurlike aard van die Woord nie.

Hierby moet gevoeg word dat die Skrif verstaanbaar gemaak moet word vir die kerk binne 'n bepaalde era. Die totstandkoming van die belydenisskrifte getuig hier van pogings van vroeëre kerkvaders om die Skrif verstaanbaar binne die konteks van die reformasie te maak (Jonker 1994:12). Wanneer na 'n interpretasie van die bestaande belydenisskrifte gekyk word, is dit dus noodsaaklik om die agtergrond van hul ontstaan ook te ondersoek. Die belydenisskrifte is immers prinsipiële protestantse verskynsels (Jonker 1994:4) en daar sal nie reg aan hul geskied indien dit skielik binne 'n tydlose vakuum geplaas word nie. Nog minder kan aan die belydenisskrifte 'n meerwaarde toegeken word deur daarna te verwys as 'n "Skriforde" (Erasmus 1994:133).

Alhoewel die belydenisskrifte gebou is rondom Skrif-waarhede, moet dit gemeet en teologies evalueer word teen die agtergrond van ander reformatoriese geskrifte en die hele Christenheid (Jonker 1994:12). Alhoewel Calvyn die opbou en uitbou van die gemeente aan die hand van die formuliere bepleit het moet hierdie pleidooi teen die besondere konteks van die reformasie beskou word. Dit kan nie as die norm beskou word soos Erasmus (1994:133) te kenne wil gee nie. Belydenisskrifte maak dus net 'n deel uit van die breër spektrum "instrumente" waarmee die kerk en gelowige geleer word.

### **3.1.3. Die rol van 'n geïnkultureerde kerkorde in gemeentebou.**

Erasmus (1994:132) neem sy betoeg teen gemeentebou, en die wyse waarop daar met die Woord in gemeentebou omgegaan word, 'n stappie verder wanneer hy 'n bepaalde "kerkorde"

in beheer van die ekklesiologie wil plaas. Hierdie "kerkorde" word gekonstrueer vanuit die Skrif, en moet op so wyse daarin geanker wees dat indien dit uit die kerk ontnem sou word, dit eintlik die Skrif sou wees wat verwyder word (Erasmus 1994:133). Hierdie "kerkorde" bestaan uit die gepredikte Woord waardeur die Christologiese en Pneumatologiese gebeure groei verseker in die gemeente (Erasmus 1994:147).

In die breë is daar inderdaad 'n "kerkorde" in die Skrif waarvolgens Christus sy kerk orden. Dit is eerstens belangrik om hierdie kerkorde vanuit die hele Skrif te laat spreek, iets wat nie by Erasmus (1994) duidelik na vore kom nie. Tweedens moet hierdie besondere kerkorde as die "onsigbare" orde beskou word. Derdens het *gemeentebou* dit nie ten doel om ter eniger tyd die "universele" kerkorde te probeer vervang of herstruktureer nie. Dit word bloot as middel tot die doel gebruik. Nêrens in die *gemeentebou* word daar teen sodanige orde ingegaan of dit selfs probeer verander nie. Christus is die gekruisigde en in Hom is alles wat deel is van kerk (Koninkryk van God) bewese. Hy het die Heilige Gees agtergelaat om hierdie Ryk verder te laat vergestalt.

Burger (1991:30) meen wel, en tereg ook, dat die kerk deur die jare heen soveel klem op die **universele** werking van die Heilige Gees gelê het, dat die kerk nie meer weet hoe om in die hedendaagse lewe te funksioneer nie. Dit is hier waar Burger (1991:30) baie duidelik op 'n huidige knelpunt binne die teologie wys:

Dit gebeur te dikwels in die kerklike lewe dat alte menslike besluite, planne en dade met behulp van 'n

teologiese beeldsprakigheid aan die Gees se geheimnisvolle werkinge toegeskryf word... die werk van die Gees word as verskoning gebruik vir menslike luiheid, slordigheid en traak-my-nie-agtigheid.

Die **besondere** (spesifieke) werking van die Heilige Gees waarin die gemeentespiritualiteit tot uiting moet kom, het nie werklik gerealiseer nie (Burger 1991:16; Van Der Merwe 1995:10). In die lig hiervan het die Prakties-Teologiese ekklesiologie in die Praktiese Teologie ontwikkel. Die kerk en gemeentes word hiermee in die praktyk ondersoek in 'n poging om dit nader aan die Bybelse ideaal te laat verwesenlik (Burger 1999:19; Pieterse 1993:157). Die kerk is organisme, maar terselfdertyd ook organisasie (maatskappy) (Heitink 1993:128; Louw 1993:158; Pieterse 1993:158).

Gemeentebou wil hierdeur geensins die plek van die "universele kerkorde" oorneem nie, maar deur 'n Prakties-Teologiese perspektief op die gemeente te vorm, word die gemeente tot "gemeente van Christus" begelei. 'n Prakties-Teologiese teorie het volgens Burger (1999:21) die taak om teen eensydige deelteorieë wat op 'n selektiewe basis met net sekere aspekte van die probleem en die antwoord werk, 'n funksionerings-teorie van die gemeente te formuleer waarin sover moontlik alle kragte en faktore wat op die werking van die gemeente inspieël, gekarteer word.

Erasmus (1994:132vv) maak wel 'n onderskeid tussen 'n "universele" kerkorde (soos uiteengesit in die Skrif) en die "organisasoriese bestuursapparaat" (dit veronderstel die amptelike Kerkorde soos wat dit in die Nederduits Gereformeerde Kerk erken word). Hy gaan egter van die

standpunt uit dat die universele kerkorde diensbaar is aan die opbou van die gemeente vir sover dit die diens van die Woord moontlik maak (1994:134). Prinsipieel sou daar geen probleem met sodanige stelling wees nie. Die doel van die universele kerkorde in die breë is tog om die gemeente op 'n Bybels-verantwoordbare wyse tot diens te wees. Dit vind plaas deurdat Christus, deur die diens van die Woord die gemeente tot aktiewe organisme lei.

Hierin is daar egter 'n geheimenis verskuil. "In Christus" word die verantwoordelikheid van die praktiese realisering van sodanige funksionering vierkantig op die skouers van die gemeente self geplaas. Dit is hier waar die Prakties-Teologiese ekklesiologie sy funksie vervul. Christus self het immers die opdrag in Matteus 28:19 gegee aan sy dissipels om die kerk, en dus ook die gemeente te versorg, administreer en op te bou.

'n Relevante bedieningsmodel wat binne 'n bepaalde sosiale, psigologiese en fisiologiese konteks geïnkultureer word, voorkom juis die "teologiese beeldsprakerigheid" waarvan Burger hierbo melding maak. Aan die spits van so 'n teorie staan die Heilige Gees, Hy wat die kerk, gemeentes en elke gelowige daarin in orde lei. Dit doen Hy deur die Woord, wat in Christus gesentreer is, aan elkeen te openbaar. Hy maak dit verstaanbaar en toepasbaar binne elke sosiale, psigologiese en fisiologiese konteks.

Die gevaar is natuurlik net so groot om die Kerkorde (organisatoriese bestuursapparaat), tot evangelie te verhoog. Die gevaar wat hierin verskuil lê is dat die Kerkorde gelykgestel en in gevalle bo die Skrif verhef kan



word. Hieroor sê Artikel 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:11) duidelik: "Ons mag ook geen geskifte van mense, hoe heilig die mense ook al was, met die Goddelike Skrif gelykstel nie;...".

Geen model, hetsy 'n spesifieke bedienings- of gemeentebou-model kan as die norm aanvaar word nie. Tog kan dit as hulpmiddels gebruik word ten einde die kerk van Christus beter en meer vaartbelyn te bestuur binne 'n bepaalde tydvak en kulturele konteks. Met die oog op 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir die Dutch Reformed Church in Botswana is dit baie belangrik. Hierdie navorsing wil juis vanuit 'n Skriftuurlike kerkorde beweeg waar dit om die lewende Woord en die kerk van Jesus Christus gaan.

Bogenoemde ontwikkeling na vernuwing het by uitstek binne die Westerse kerke plaasgevind. Verder het dit duidelik geword dat selfs in die mees tradisioneel-konserwatiewe denominasies daar een of ander vorm van verandering plaasvind. Hierdie vernuwing is nie daarop gemik om die kerk te probeer verander nie. Veel eerder word daar gepoog om die kerk en ook die plaaslike gemeente tot gemeente van Christus te laat ontwikkel. In hierdie ontwikkeling is daar duidelike spore van inkulturasie te vinde. Hiervan getuig die nuwe benaderings wat daarop gerig is om die liggaam van Christus ten volle te laat funksioneer. Nie dat daar in die verlede nie gepoog is om dit te bereik nie, maar sekere denkrigtings en beskouings synde "kerk" het dit verhinder.

Daar is gewis 'n beweging in die rigting van 'n meer holistiese bediening, 'n bediening waarin die plaaslike gemeentes besig is om hul geloof op 'n geïnkultureerde

basis te beoefen. So 'n benadering vereis dan ook sekere veranderings en aanpassings, veral wat betref die bestaande bedieningspatrone/ bedieningsmodelle van denominasies en gemeentes. 'n Paar van hierdie aanpassings sal ook noodwendig radikaal wees. Wanneer die "ou lote" weggesnoei word moet daar soms diep gesnoei word om goeie groei te verseker.

Binne die Afrika-kerke het daar ook 'n behoefte aan "vernuwing" ontstaan. Hierdie vernuwing het moontlik vanuit ander motiewe voortgespruit as wat die geval was by die Westerse kerke. Uiteindelik het hierdie vernuwing aanleiding gegee tot die ontstaan en ontwikkeling van 'n heel nuwe beweging of "denominasie" in Afrika. Hierdie ontwikkeling het 'n besondere invloed op veral die tradisionele sendingkerke van Afrika uitgeoefen. Daneel (1987:279) en Pauw (1995:19) is maar enkele teoloë wat die ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke in Afrika as 'n besondere bydrae tot die Christelike Afrika-teologie beskou. Met die oog op 'n ontwikkeling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana is dit daarom ook noodsaaklik om hierdie besondere model, wat eie is aan die Afrika-kultuur, te ondersoek.

### **3.2. Die "Onafhanklike Kerk-model" as bedieningsmodel in die tradisionele Afrika-kerke.**

Die Onafhanklike Kerke van Afrika is vandag 'n groot krag in Afrika, so ook in Botswana. Volgens statistieke is 64.93% van die totale kerkgangers van Botswana verbonde aan 'n Onafhanklike Kerk; 30.57% kerkgangers is lidmate van die tradisionele sendingkerke en 6.58% kerkgangers is deel van

die charismatiese bewegings (Amanze 1998:ix; Parrat 1995:74-83).

Daneel (1987:25; kyk ook Pauw 1995:4) meen verder dat daar nie net 'n fenomenale groei in die aantal Onafhanklike Kerke is nie maar ook in die aantal lidmate. Waar die aantal lidmate in die Metodiste Kerk (die grootste sendingorganisasie in Suid-Afrika) vir die periode 1960-1964 staties op 12% tot die totale swart bevolking van Suid-Afrika gebly het, het lidmate van die Onafhanklike Kerke gedurende dieselfde tydperk van 9,6% tot 20% gestyg. Volgens Oosthuizen (1995:28) was daar in 1950 van die totale aantal swart kerkgangers sowat 75-80% in die tradisionele sendingkerke terwyl 12-16% in die Onafhanklike Kerke was. Teen 1980 was 52% swart kerkgangers in die sendingkerke, terwyl die in die Onafhanklike Kerke tot 27% gegroei het. Teen 1991 het die sendingkerkgangers afgeneem tot 41% ten koste van die toename tot 36% van die Onafhanklike Kerke.

Uit bogenoemde statistieke blyk dit dat die Onafhanklike Kerke wel 'n positiewe groei getoon het ten koste van die meer tradisionele sendingkerke. Met die oogmerk om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel binne die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel, is dit noodsaaklik om nadere ondersoek na die werkswyse van die Onafhanklike Kerke in te stel. Twee aspekte gaan in hierdie verband ondersoek word. Eerstens gaan die ontstaan en ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke kortliks ondersoek word. Tweedens gaan sekere aspekte van die bedieningsmodel van die Onafhanklike Kerke ondersoek en teologies evalueer word.

### 3.2.1. Ontstaan en ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke in Afrika.

Oor die ontstaan en ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke is heelwat teorieë geformuleer. Daneel (1987:69; kyk ook Sundkler 1961:236) noem sosio-politieke motiewe, 'n gebrek aan politieke verteenwoordiging, die vorming van kultiese bewegings en etniese faktore as enkele redes wat tot die ontstaan van die Onafhanklike Kerke aanleiding gegee het. Pauw (1995:7) noem verder dat die ontwikkeling van Onafhanklike Kerke in elke land beïnvloed word deur bepaalde politieke, sosiale, kulturele en etniese faktore wat in die spesifieke land teenwoordig is. Hiermee wil Pauw te kenne gee dat die Onafhanklike Kerke nie as universele beweging ontwikkel het nie. Gevolglik kan daar nie sondermeer gevolgtrekking rakende 'n spesifieke Onafhanklike Kerk gemaak word tensy daardie kerkbeweging in diepte ondersoek word nie (Pauw 1995:7).

Die leierskappersonlikhede binne elke groep, onderlinge kontak tussen verskillende groepe in die Onafhanklike Kerke en tradisionele sendingkerke, en die invloed van 'n veranderende omgewing word as redes aangevoer waarom die Onafhanklike Kerke voortdurend dinamies verander, aanpas en vernuwe (Pauw 1995:8). Ander faktore wat uitgelig kan word is die gebrek aan kommunikasie tussen Westerse sendelinge en 'n opheffing van die Westerse kultuurwaardes ten koste van die plaaslike Afrika-kultuur (Daneel 1987:71v).

Bosch (1973:33vv) het nege faktore uitgelig vir die ontstaan van die Onafhanklike Kerke:

3.2.1.1. 'n Gebrek aan kommunikasie. Die sendingkerke het min of geen begrip getoon vir die tradisies, wêreldsiening

en ander gebruike van die plaaslike gemeenskappe in Afrika nie. Daar was 'n gebrek aan "liefde". Die liefde wat wel gekommunikeer is, was paternalisties van aard: die liefde van die sendeling wat homself as die meerdere beskou het teenoor die van die mindere objek (die Afrikaan) (kyk ook Hastings 1967:59,60; Ngewu 1992:35; Mthembu 1996:61). Praktiese voorbeelde hiervan is die summiere afskaffing van poligamie en voorouerverering. Die boodskap wat die Afrikaan hieruit verkry het was een van "'n godsdiens van taboes" (Masuku 1996:49). Uiteraard het die boodskap van die kruis, die boodskap van bevryding teen hierdie agtergrond nie werklik betekenis vir die Afrikaan gekry nie.

Volgens Pretorius (in Daneel 1987:77) word die onvermoë van die Westerse kerke om die evangelie sinvol aan die Afrikaan binne sy kulturele konteks te bring as 'n "kosmologiese onderskatting" beskryf. Pretorius (in Daneel 1987:77; kyk ook Masuku 1996:51) lig vier areas uit waarin daar gebrek aan kommunikasie is naamlik voorouerverering, die magiese, siektes en seksualiteit. Amanze (1998:1) bevestig hierdie tendens op treffende wyse:

..., it is important first and foremost to understand Tswana traditional religion as a living faith among Batswana today. This is because African Independent Churches, in their bid to experience Christianity in African ways, have revived and continue to observe a great number of Tswana religious beliefs and practices some of which were attacked by early missionaries as evil and detrimental to the spiritual life of Batswana.

Aangesien die Westerse kerke (sendelinge) nie geïnkultureerde sisteme en teologieë daar kon stel nie, het dit die inheemse kerke gedwing om met die soms beperkte

kennis van die Woord self sisteme of bedieningspatrone daar te stel.

3.2.1.2. Voortvloeiend uit bogenoemde volg 'n oppervlakkige en kunsmatige godsdienstige lering wat vanuit 'n Westerse konteks aangebied is (kyk ook Van Zyl 1994:53). Alhoewel die lering gekontekstualiseer was binne 'n Westerse wêreld- en lewensbeskouing het dit weinig inspraak op die Afrika-konteks gehad. Van Zyl (1994:54; kyk ook Marais 1989:544) merk hieroor tereg op:

It cannot be denied that the way in which Western theology, liturgy, church structures, et cetera, have been communicated, as if this were the only true way, caused enormous schizophrenia in African Christian's religious experience...

Sonde is byvoorbeeld in gevalle gedefinieer in terme van die seksuele, drankmisbruik/gebruik, wêreldse plesier en so meer. Dit het basies neergekom op 'n wettisisme wat nie binne die Afrika-beskouing inslag kon vind nie. Daarteenoor het die positiewe lering van die Westerse godsdienstkerkbesoek, Bybellees, gebed en sang as die basiese vereistes vir 'n Christen voorgehou. Die dualisme van 'n "Sondag-Christen" teenoor 'n "Week-Christen" waarin die mens moes leef en werk en die agtergrond van die gevare van die toordokters en voorvaders wat vereer moes word, kon nooit verenig word nie (Masuku 1996:52,53).

3.2.1.3. Daar was wel pogings van sendingkerke om aan die fisiese nood van die Afrikaan aandag te gee. Die oprigting van sendinghospitale en sendingskole het tot 'n mate die indruk probeer skep dat die Christelike kerk ook besorg is

oor die sosiale lewe van die Afrika-mens (Oosthuizen 1995:32). 'n Gebrek aan kommunikasie het egter sekere miskonsepsies by die Afrikaan laat ontstaan.

Die hospitale is bloot as 'n middel beskou waardeur die fisiese behoeftes van die mens aandag kon kry. Alhoewel die boodskap wat die sendingkerke wou oorbring een van holisme soos vanuit 'n Westerse oogpunt beskou, gebaseer is op die Westerse biomediese model (Saayman en Kriel 1991:162; Oosthuizen 1995:32), het dit die kol nie getref nie. Die Afrika-beskouing synde siekte, gesondheid en genesing is gebou rondom die holistiese siening waarin liggaam, siel en gees onafskeidbaar van mekaar is. 'n Persoon kan verder ook net gesond wees binne 'n gesonde gemeenskap, soos Saayman (1991:25) dit uitlig:

A person can only be healthy within a healthy community. Such a healthy community is a community in which there exists a balance between living people, their ancestors and their environment...

Die poging van die sendingkerke om deur middel van hospitale die besoeke aan tradisionele genesers en toordokters te probeer ontmoedig het tot 'n groot mate ook misluk (Oosthuizen 1995:32). Volgens statistieke funksioneer daar nog ongeveer 3,143 tradisionele genesers aktief in Botswana terwyl daar maar huidiglik 339 gesondheidswerkers deur die Botswana-regering aangestel is (Stoltz 1996:56).

3.2.1.4. Die proses van verstedeliking, industrialisering, sosiale veranderinge, en sekularisme wat met hierdie veranderings gepaard gegaan het, het 'n leemte binne die

kulturele lewens-en wêreldbeskouing van die Afrikaan gelaat (Masuku 1996:53; Oosthuizen 1995:30). Vanuit die kommune-agtergrond en tradisionele strukture wat gefunksioneer het, het talle strukture met bogaande prosesse tot niet gegaan. Mense was nou vër van hulle huise en sosiale omgewing in stede en dorpies waarin die tradisionele strukture eenvoudig net nie gefunksioneer het nie. Die Onafhanklike Kerke het met hul bedieningstrategie hierdie gemis ondervang (Oosthuizen 1995:30).

Die tradisionele sendingkerke het vanuit hul Westerse agtergrond nie werklik begrip getoon vir hierdie behoeftes nie en ook nie daarby aangepas nie. Miskien moet die stelling gemaak word dat die strukture binne die sendingkerke nie vir hierdie behoeftes aangepas is nie. Verder is die proses van sekularisme hierdeur bevorder deurdat die "Afrika-gelowiges" nie antwoorde vir hierdie vraagstukke by die sendingkerke kon kry nie. Dit het die dikotomie tussen sekulêr en heilig verder vergroot binne die Westerse kerke. Die Onafhanklike Kerke was aan die ander kant instaat om hierdie probleme te ondervang (Daneel 1987:80).

3.2.1.5. Kolonialisme regdeur Afrika het die kloof tussen Wit en Swart deur die jare laat vergroot (Masuku 1996:51; Oosthuizen 1995:30). Hierdie skeuring het ook op godsdienstige terrein plaasgevind en gou was daar van die "Witman" en "Swartman" se kerk sprake gewees. Die skeiding in Suid-Afrika tussen die Nederduits Gereformeerde Kerk, die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika en die Nederduits Gereformeerde Sendingkerk spreek boekdele hiervan. 'n Verdere uitvloeisel hiervan was die



ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke waar leiers uit eie geledere aangewys kon word sonder om deur die Blanke moederkerke beïnvloed te word. (kyk ook Becken 1972:134).

3.2.1.6. Westerse denominasies sluit by bogenoemde punt aan. Die groot aantal denominasies en sendingorganisasies, elk met 'n eie stel reëls, vereistes vir lidmaatskap en dissiplinêre optredes, het die indruk geskep by die plaaslike bevolking dat skismas deel is van kerkgroei (Masuku 1996:53). Hierdeur het die Onafhanklike Kerke nie net begin floreer nie, maar het die Woord al hoe meer op die agtergrond begin skuif en ruimte vir sinkretisme gelaat. Waar die Westerse kerke min of geen ruimte wou laat vir die plaaslike (swart) gemeentes om geïnkultureerd te groei nie het die Onafhanklike Kerke dit as 'n werwingstegniek aangewend.

3.2.1.7. Die vertaling van die Bybel in plaaslike tale het meegebring dat die swart lidmaat nie meer totaal afhanklik was van sy Blanke "meerdere" vir die lees en vertolking van die Bybel nie. Met al die taboes wat voorgehou is deur die sendelinge soos byvoorbeeld poligamie en voorouerverering was daar groot verbasing dat hierdie aspekte nie direk verbied of aangespreek word nie. Die lidmaat kon nou sy/haar eie sienswyse vorm. Die vertroue in die sendelinge is ook hierdeur geskend aangesien daar beweer is dat die Bybelse waarhede verdraai is bloot om die Blanke se lewenstyl te regverdig. Met die lees van die Ou Testament was daar ook talle gebruike (die seremonies in Levitikus) waarmee die Afrikaan kon identifiseer met eie tradisionele seremonies. Meeste van hierdie seremonies is natuurlik sondermeer as verbode in die Westerse kerke beskou. Die

gebrek aan 'n geïnkultureerde bedieningsmodel is hier duidelik sigbaar.

3.2.1.8. Die tradisionele struktuur van 'n bepaalde kultuur kan van sodanige aard wees dat dit gesegmenteerd funksioneer. Pauw (1960:237; kyk ook Nürnberger 1972:42) het bevind dat die *Batswana* (inwoners van Botswana) vanweë hul kulturele struktuur nie binne 'n eenheid funksioneer nie maar dat elke groepie homself regeer. Die breër familie vorm hier die kultuur-eenheid. Hieruit konkludeer Pauw (1960:237; kyk ook Nürnberger 1972:42) dat die *Batswana* dit vreemd vind om deur die kerk as 'n oorkoepelende eenheid regeer te word. Hierdie waarneming laat dadelik vrae ontstaan oor die huidige bedieningstruktuur in die Dutch Reformed Church in Botswana.

In die verlede het aksies soos die Kopano (Vrouediens) en die MBB (Belydende aksie) spontaan onafhanklik van die gemeentes self ontwikkel. Praktiese probleme soos die beheer van finansies en 'n beskermingsmeganisme om die gereformeerde teologie suiwer te hou het die breër kerk gedwing om 'n meer oorkoepelende liggaam te vorm. Die herhaaldelike oproepe vir die onderskeie aksies soos die Kopano en MBB om as 'n integrale deel van die kerk te funksioneer, en die konstante weerstand en gebrek aan insig om wel te versmelt, kan bes moontlik na Pauw se waarneming terug verwys word. Hieraan sal gewis binne 'n geïnkultureerde bedieningsmodel aandag gegee word.

Daneel (1987:87) verwys verder na die *Luo* groep in Kenia wat nooit deur 'n sentrale hiërargie regeer is nie. Na slegs 50 jaar van sendingwerk deur die Anglikane was daar

goed opgeleide predikers wat spontaan gemeentes gestig en goed funksioneer het. Aan die ander kant word die Bagandastam van Uganda vermeld waarin daar wel 'n duidelik gestruktureerde hiërargie funksioneer het. Die Anglikane het gepoog om sover moontlik aan elke segment van die kulturele struktuur 'n kerklike konnotasie te koppel. Die een voordeel wat uit hierdie inisiatief gevloei het is dat weinig skismas voorgekom het (Daneel 1987:87). Tog is dit ook 'n duidelike poging van die Anglikane om innoverend binne 'n bepaalde kulturele konteks te wees, en nie hul hiërargie op die kultuur te probeer afdwing nie.

Daneel (1987:101) som die ontstaan en ontwikkeling van die Onafhanklike Kerke soos volg op:

The Independent Churches' real attraction for members and growth derive from their original, creative attempts to relate the good news of the gospel in a meaningful and symbolically intelligible way to the innermost needs of Africa. In doing so they are in a process of and have to a large extent already succeeded in creating truly African havens of belonging.

Vanuit bogenoemde ondersoek het dit duidelik geword dat die Onafhanklike Kerke in Afrika byna vanuit 'n "noodkreet" in Afrika ontstaan het. 'n Noodkreet omdat daar nie met die evangelie op 'n geïnkultureerde basis te werk gegaan is nie. Die Afrikaan, wat in wese ook 'n godsdienstige wese is en maar te gretig was om die nuwe "boodskap van hoop" by die Westerling te ontvang, was erg teleurgesteld en verpletter. Dit het hom na alternatiewe laat begin soek en die uiteinde daarvan was die ontstaan van die Onafhanklike Kerke (Oosthuizen 1995:27). Die vraag is natuurlik presies hoe hierdie bedieningsmodel van die Onafhanklike Kerke

funksioneer. Aangesien daar 'n hele aantal "denominasies" binne die Onafhanklike Kerke voorkom en dit nie die doel van hierdie navorsing is om volledig hieroor ondersoek in te stel nie sal daar vervolgens net kortliks hierna verwys word.

### **3.2.2. Die bedieningsmodel van die Onafhanklike Kerke in Afrika.**

Binne die raamwerk van die beleefde teologie van die Onafhanklike Kerke word die belangrikheid van die lidmaat altyd vooropgestel (Sundkler 1961:236; Daneel 1974:260). Soos wat die mens vir Jesus belangrik was, netso word die mens en sy/haar behoeftes vooropgestel. Die sleutelwoord hier is holisme. Ter inligting moet vermeld word dat daar hoofsaaklik drie tipes Onafhanklike Kerke voorkom.

Eerstens die "Etiopiese"-tipe wat min of meer die liturgie van die meer tradisionele sendingkerke volg (Daneel 1987:223; Masuku 1996:51). Tweedens word die "geestes"-tipe kerke aangetref wat met die meer charismatiese bewegings vergelyk kan word (Daneel 1987:223; Masuku 1996:51). Derdens word die "messiaanse"- tipe gekenmerk deur 'n leier wat in vele opsigte as 'n tipe messias beskou word. Hy is in totale beheer van die groep se funksionering (Masuku 1996:51; Daneel 1987:223) Wanneer 'n "model" vir die Onafhanklike Kerke hier bespreek word, word dit vanuit 'n algemene oogpunt gedoen sodat die skrilte kontras tussen die Westerse modelle en die vanuit Afrika na vore gebring kan word. Die volgende hoofmomente maak deel uit van hierdie model:

3.2.2.1. Die erediens word met 'n aantal inheemse gesange geopen. 'n Aantal van hierdie gesange het wel hul oorsprong

vanuit die amptelike Gesangboeke van die meer tradisionele denominasies (Pauw 1960:128).

3.2.2.2. 'n Aantal gebede word deur die hooffigure in die gemeente gedoen (Pauw 1960:128).

3.2.2.3. Die hooffiguur van die gemeente lees 'n Skrifgedeelte en lewer 'n kort boodskap hieroor. Daarna kry 'n aantal lidmate die geleentheid om by die boodskap aan te sluit deur middel van getuïenisse. Intussen word gesange gesing wanneer van spreker verwissel word (Pauw 1960:137).

3.2.2.4. Hierna volg die pastoraal-terapeutiese deel van die diens waarin alle siektes, gebreke en allerlei probleme na vore gebring word. Hierdie deel van die diens kan as die hoofmoment van die diens beskou word aangesien dit hier is waar "geloof" werklik tot uiting kom en die hele gemeente 'n bydrae lewer (Dube in Oosthuizen et al 1988:118; Kiernan 1990:153; Daneel 1974:215). Gewoonlik word die "patiënt" in die middel van die vertrek gelaat terwyl die res van die gemeente singend om hom/haar dans (Sundkler 1961:231). Die leiersfigure tree na vore waarna daar voorbidding gedoen en pastorale raad gegee word. Eksorsisme vorm 'n belangrike deel van die terapie maar vind volgens Daneel (1974:215) nie net tydens die diens plaas nie.

3.2.2.5. Nadat aandag aan alle gevalle gegee is, word die diens afgesluit. Afhangend van die aantal gevalle kan van die dienste tot vier uur lank aanhou (Pauw 1960:131,134). Tyd is egter nie 'n bepalende faktor binne die Afrika-tradisie nie.

3.2.2.6. Vir die gevalle waarin verdere pastoraat nodig is, word afsprake met diesulkes gemaak gedurende die week. Hulle word besoek deur die ouderlinge (Becken 1972:135). Met die volgende diens word verslag gedoen oor die vordering van die siekes (Daneel 1974:215).

3.2.2.7. Die doopdiens word as 'n besondere geleentheid gevier en in gevalle tegelykertyd ook as werwingstegniek gebruik. Pauw (1960:125) maak melding van 'n geval waar 'n gemeente in die rigting van die rivier beweeg het vir die doopdiens terwyl van die lidmate tussen die statte beweeg het en andere aangemoedig het om deel te neem, en self gedoop te word.

3.2.2.8. Dit is egter nie net die erediens en pastorale betrokkenheid van die leiers wat 'n besondere rol in die Onafhanklike Kerke speel en beduidende kenmerke van inkulturasie toon nie. In die simboliese voorwerpe en handeling van die Onafhanklike Kerke word op simboliese wyse uiting gegee aan godsdienslike temas (Kiernan 1990:104). So word daar 'n standaard uitrusting verskaf wat in direkte verhouding staan tot die genesingspraktyke van die spesifieke kerk (Kiernan 1990:113). Die mans dra 'n lang wit gewaad terwyl vroue uniforms van 'n spesifieke kleur dra. Verskeie ornamente, lapelle en gordels wat hoofsaaklik blou of groen van kleur is word hierby gedra (Kiernan 1990:113). Die staf wat deur die leier gedra word, versimboliseer "krag" (krag van die Heilige Gees) en suiwerheid of reinheid (Kiernan 1990:117).

### **3.2.3. Evaluering van die Onafhanklike Kerk-model teen die agtergrond van inkulturasie.**

Dit staan nie hierdie navorsing ten doel om 'n volledig uiteengesette teologiese evaluering van die Onafhanklike Kerke te verskaf nie. Die volgende kantaantekeninge kan egter in hierdie verband gemaak word.

Aangesien hierdie kerke meestal nie op 'n Westerse model funksioneer het nie, en in hierdie geval volgens 'n streng

protestantse model nie, is dit bloot afgemaak as heidens en on-Bybels. Beyerhaus (1969:74) het nie geskroom om die Onafhanklike Kerke as 'n *neo-pagan cult, separatists churches, christian sects* en *nativistic movements* te klassifiseer nie. Vanuit ander protestantse kringe was daar meer gematigde kritiek oor die suiwerheid van die Woordbediening en toepassing van sekere tegnieke in die Onafhanklike Kerke (Sundkler 1961:237; Daneel 1974:233; Turner 1967:157v).

Dit is nie te betwyfel dat daar sekerlik sekere elemente in die Onafhanklike Kerke is wat teologies bevraagteken en Bybels onaanvaarbaar is nie. Sekere rituele en rites dra wel 'n kultiese betekenis terwyl leiers in gevalle ook verskuilde agendas het (Daneel 1987:274; 1990:223; Turner 1967:157). Beide Daneel (1974:233) en Turner (1967:158) stel dit egter duidelik dat daar nie veralgemeen kan word nie.

Dit is van belang vir hierdie navorsing om te let op die wyse waarop die lidmate by die eredienste betrek word, hulle pastoraal bedien word, daar aan behoeftes voorsien word binne die konteks van die Woordverkondiging, en die diens gebruik word om die funksionering van die Heilige Gees te laat realiseer. In die lig hiervan maak Pauw (1995:14; kyk ook Oosthuizen 1995:27) die volgende stelling:

...the AIC movement...is rather a case of a positive response to, on the one hand, the total life situation within which people find themselves, as well as, on the other hand, a response to the Gospel and to Christianity as experienced and reinterpreted in their own context.

Hierin is daar duidelike elemente van inkulturasie te vinde. Dit is egter jammer dat hierdie proses van herinterpretasie, verandering en aanpassing nie onder "toesig" plaasgevind het nie. Juis daarom word soveel van die Onafhanklike Kerke vandag van sinkretisme beskuldig. Inkulturasie kan net werklik slaag indien dit onder behoorlike toesig geskied.

Vir die Westerse gelowige en veral vir die tradisioneel gereformeerde lidmaat mag hierdie bedieningsmodel vreemd en ongemaklik voorkom. Westerse gereserveerdheid, individualisme, tradisie, en in die meeste gevalle 'n "tonnelvisie" waarin 'n gereformeerde liturgie vernou word tot 'n statiese alleenspel deur die prediker, gee aanleiding tot hierdie gevoel van ongemak en selfs afkeuring. Die predikante en sendelinge moes in die verlede getrou bly aan hul denominasie in die uitvoering van hul pligte. Ongelukkig wil dit blyk asof dit meer gegaan het om die vestiging van 'n bepaalde denominasie en dié se liturgie as om die evangelie binne 'n bepaalde konteks te inkultureer.

In die lig hiervan het Gerdener (in Smith 1972:352) 'n beroep op predikante van die moederkerke gedoen om die dogterkerke toe te laat om self te "verinheems" en tot selfstandigheid te groei. Gerdener (in Smith 1972:352) kom tot die volgende gevolgtrekking:

The real pattern... will not be dictated from the outside or from above, but will grow from within and from below.

Wanneer Gerdener melding maak daarvan dat die antwoorde vir die dogterkerke nie van "bo" sal wees nie verwys hy sekerlik nie na 'n teologie van "Bo" nie. Hier verwys hy na



die kerk as instituut wat vanuit 'n oorheersende posisie die dogterkerk as iets van haarself wil "af-ets". Gerdener (in Van der Watt 1990:96) bevestig hierdie stelling wanneer hy homself uitspreek teen die "aanplak" of "afdwing" van die evangelie op die individu (en dus ook die plaaslike gemeente). Volgens Gerdener (in Van der Watt 1990:96) moet die plaaslike kerk "ingeplant" en "ingewortel" word in die volksbodem. Dit is iets waarin die Onafhanklike Kerke tot 'n groot mate geslaag het.

Hesselgrave (1980:56) gaan verder van die standpunt uit dat Paulus as Nuwe Testamentiese kerkplanter buigbaar was ten opsigte van metodologie sonder om die kernwaarheid van die evangelie te verbuig. Erasmus (1994:133) se stelling van 'n "Bybelse orde" waarvolgens gefunksioneer word, eerder as 'n kerkorde van 'n bepaalde denominasie, bevestig ook die verkeerde werkswyse waarop die kerkleiers van weleer te werk gegaan het.

Die Onafhanklike Kerke het myns insiens die Christendom 'n guns bewys, veral deur die tradisionele Christelike kerke opnuut oor aanbidding te laat nadink. Becken (in Oosthuizen et al 1989:229) maak tereg die volgende opmerking:

... it might help us to perform our task as the Christian Church in our country and in our times, according to the call and the commission of our Lord.

In vele opsigte het die Onafhanklike Kerke die protestantse kerke weer daarop gewys dat geloof wel met passie en meeleving uitgeleef kan word. In wese is die Afrika-mens 'n charismatiese wese waarin musiek en danse 'n integrale deel van hul lewens uitmaak (Pauw 1960:128vv). Dit is die simboliek waardeur die lewenswaarhede oorgedra en

gekommunikeer word. En die protestantse sendingkerke het hierdie dans en musiek as "heidens" en "on-Bybels" afgeskryf. Hiermee is 'n deel van die kommunikasienetwerk van die Afrikaan gestriem en geen plaasvervangers daarvoor probeer skep nie. In die Onafhanklike Kerke kon die Afrikaan egter weer "homsself" wees. Hier was hy nie forseer om in 'n sekere kerktradisie gegiet te word om sodoende sy godsdiens uit te leef nie (Hastings 1967:97).

Net so min as wat die sendingkerk daarin kon slaag om geïnkultureerd te wees, netso kon die predikante/sendelinge/ evangeliste nie werklik daarin slaag om die Afrika-kultuur te verstaan nie. In sekere gevalle is die plaaslike taal sowel as die sosiale kulturele gebruike wel aangeleer. Hierdeur het 'n mate van identifisering tussen die onderskeie kultuurgroepe plaasgevind. Die "dieptevlak" van die kultuur, daardie vlak wat volgens Luzbetak (1988:250; kyk ook Heitink 1993:94) verantwoordelik is vir die primêre funksionele strukture van 'n kultuur is egter nooit gepenetreer nie. Indien die dieptevlak nie voldoende geken word en die onderskeie netwerke waarvolgens die kultuur primêr funksioneer nie met aanvaarbare plaasvervangers vervang word nie, skep die kultuur uiteindelik self sisteme waarin gefunksioneer word.

Dit is presies wat in die Onafhanklike Kerke plaasgevind het. Leiers van die Onafhanklike Kerke het besef dat alhoewel mense hul lewens wou verander, daar nie werklik na hulle geluister is nie. Deurdat die lidmate van die Onafhanklike Kerke beleef dat daar na hulle ook geluister word, het die evangelie 'n bepaalde toegangsroete tot die Afrika-kultuur verkry.

In die vorige hoofstuk het dit duidelik na vore gekom dat vir die evangelie om geïnkultureerd te wees, daar goed na die plaaslike kultuur geluister moet word. Protestantse kerkplanters (sendelinge) het wel tot 'n mate geluister, maar kon nie daarin slaag om die evangelie op die dieptevlak van die kultuur te inkultureer nie. Die gevolg was dat talle onervare en geestelik-onbekwame leiers na vore gekom het. Dit het veral tot sinkretisme en ander skismas aanleiding gegee. Die gebrek aan teologiese opleiding en 'n gebrekkige Woordkennis het verhoed dat 'n duidelike onderskeid tussen reg en verkeerd gedoen kon word. Dit kan ook as een van die hoofredes aangevoer word waarom talle kerkgangers steeds die tradisionele genesers besoek, talle bygelowe het, die voorouers vereer, poligamie tot 'n sekere mate aanvaar en voorhuwelikse seks as deel van 'n kultuurkultus beoefen.

Volgens statistieke beskou 'n groot persentasie Afrikane hulself as "Christene". Dit is egter bekend dat slegs 'n klein persentasie werklik belydende Christene is. Maar die Onafhanklike Kerke kon daarin slaag om talle van hierdie nominale Christene in hul geledere op te neem en van hulle aktiewe lidmate te maak. Dit toon 'n sekere mate van ooreenkoms met die aantal lidmate wat die meer tradisioneel protestantse kerke verlaat en hulle by charismatiese groepe aangesluit het.

Dit het nou duidelik geword dat die Onafhanklike Kerke in Afrika, alhoewel daar moontlike vraagtekens hang oor sekere aspekte van hul teologie, werklik 'n indruk op die Afrikaan en Afrika-kerke in die breë gemaak het. Meer nog, hulle het tot 'n groot mate daarin geslaag om hul teologie op 'n

geïnkultureerde wyse in die plaaslike gemeentes gestalte te laat kry.

Die vraag is of daar binne 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir die gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana netso voortgegaan moet word. Moet die kultuur steeds verder verwesters word om meer aanvaarbaar vir die Blanke gelowige beide binne sowel as buite Botswana te wees? Word die kulturele praktyke steeds verdoem sonder om inkulturasie deel daarvan te maak?

In die lig van hierdie vrae het dit duidelik geword dat die tradisionele gebruike, vanweë die primêre funksie wat dit in die kultuur inneem nie sondermeer agterweë gelaat kan word nie. Uit die bedieningsmodel van die Onafhanklike Kerke het dit verder duidelik geword dat die Tswana meer tuis voel in 'n inheemse omgewing. 'n Omgewing waarin hy/sy vrymoedigheid het om binne 'n geïnkultureerde atmosfeer te aanbid en pastorale hulp ontvang.

Dit is natuurlik nie die doel van hierdie navorsing om die bedieningsmodel van die Onafhanklike Kerke sondermeer vir die van die Dutch Reformed Church in Botswana voor te staan nie. Daar is egter elemente binne hierdie model wat in aanmerking geneem moet word in die daarstelling van 'n geïnkultureerde model vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. Hier kan die volgende in aanmerking geneem word:

- Die wyse waarop lidmate by die erediens betrek word.
- Pastorale terapie wat binne die grense van die kultuur se lewens- en wêreldbeskouing plaasvind.

- Ruimte wat gelaat word om sekere tradisionele praktyke steeds te beoefen.
- 'n Bedieningsmodel wat spesifiek aandag gee aan die verstedelike lidmaat aan die een kant, en die meer afgesonderde plattelandse lidmaat aan die ander kant.
- 'n Model waarin holistiese Christen-wees 'n integrale deel daarvan uitmaak.
- Ruimte moet gelaat word vir die plaaslike lidmaat om ook 'n aandeel te hê in die skepping van 'n geïnkultureerde model.
- 'n Model waarin multikulturele stadsgemeentes as 'n eenheid kan funksioneer.
- Lering moet ingebou word op 'n wyse wat spontaan binne die kulturele lewenswyse aanvaar sal word.
- Die oorkoepelende struktuur wat van die moederkerk oorgeërf is moet in heroënskou geneem word.
- Die Kerkorde en Jeugbeleid moet met die direkte samewerking van die plaaslike gemeentes herskryf word om aanvaarbaar binne die kulturele konteks te wees.

In die voorafgaande hoofstuk is ondersoek ingestel na eietydse bedieningsmodelle ten einde die daarstelling van geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana te bevorder. Vanuit 'n "Westerse" perspektief is gemeentebou-modelle onder die vergrootglas geplaas terwyl die Onafhanklike Kerk-model uit Afrika ook ondersoek is. In albei hierdie modelle is daar raakpunte en riglyne waarvolgens beweeg kan word in die rigting van 'n geïnkultureerde model.

Wanneer 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vanuit 'n gereformeerde perspektief "geskep" word, moet dit noodwendig aan die "universele bedieningsmodel" van die Woord getoets word. In die lig hiervan is dit noodsaaklik om op sekere aspekte, veral die wat in die verlede en huidiglik tot polemieë in teologiese kringe aanleiding gegee het, in oënskoue geneem word. Dit is veral die aanvaarbaarheid al dan nie van tradisionele Afrika-gebruike wat soos 'n vuurbal tussen teoloë hanteer word. Geskiedenis het verder getoon dat hierdie gebruike nie sondermeer afgemaak kan word nie. Ten einde 'n geïnkultureerde basis vir die skepping van so 'n model daar te stel, moet die tradisionele gebruike vanuit 'n Bybelse oogpunt beskou en evalueer word. Alhoewel hierdie beskouing weer vanuit 'n "Westerse" oogpunt geskied, kan die universele waarhede van die Woord nooit in twyfel getrek word nie.

In die volgende hoofstuk moet dus bepaal word in watter mate die tradisionele Afrika-gebruike wel in 'n geïnkultureerde bedieningsmodel plek sal kry. Die invloed wat die tradisionele Afrika-teologie en die Swart Teologie op die tradisionele godsdiens uitgeoefen het en steeds uitoefen, sal uiteraard ondersoek word. Aandag sal veral aan die volgende elemente van die Tswana-kultuur gegee word:

- Voorouerverering.
- Poligamie.
- Genesingspraktyke en eksorsisme.
- Besoeke aan tradisionele genesers en toordokters.

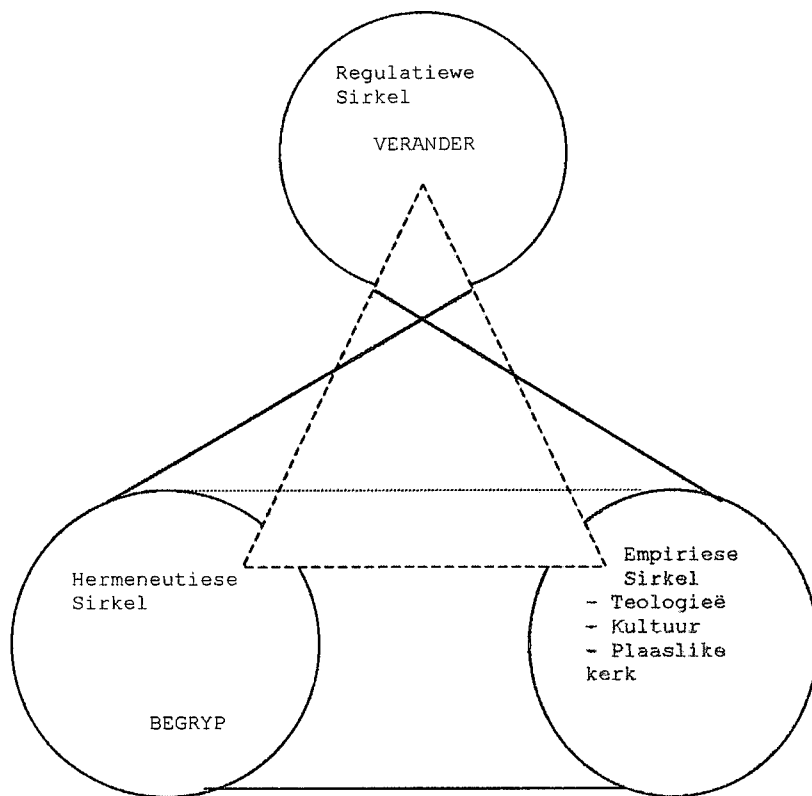
#### HOOFSTUK 4

#### 4. DIE TSWANA-KULTUUR AS BASIS WAARDEUR DIE GEÏNKULTUREERDE BEDIENINGSMODEL TOEGANG TOT DIE GELOOFSGEMEENSAP MOET KRY.

Hierdie navorsing is daarop ingestel om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. In die vorige hoofstukke het ons begin om 'n teologiese basis te vorm. Hierin is die term "inkulturasie" in diepte bespreek en in verband gebring met sekere ander elemente soos die kerk, metafore vir kerkmodelle en sekere gemeentebou-modelle, wat ook die van die Onafhanklike Kerke in Afrika insluit. Dit is reeds op hierdie stadium duidelik dat die evangelie nie werklik inslag sal vind en 'n integrale deel van die plaaslike gemeente kan uitmaak indien dit nie op 'n geïnkultureerde basis geskied nie.

Getrou aan die definisie van inkulturasie moet die plaaslike gemeente toegelaat word om 'n plaaslike teologie van binne die kultuur self te laat vergestalt. Hierdie proses kan egter nie sonder die geïnkultureerde lewenswyse van die predikant/sendeling/kerkplanter plaasvind nie. Pogings om die evangelie op 'n afstand en in 'n gegote vorm in 'n vreemde kultuur te probeer vestig, het klaaglik misluk. Hiervan getuig die ontstaan van die Onafhanklike Kerke in Afrika en die wyse waarop daar oor die algemeen 'n teenreaksie in Afrika-kerke teenoor die invloed van die "Westerse" godsdiens is. Die strategie wat gevolg word in die navorsing is om te begryp, te verklaar en dan te verander (Hoofstuk 2). Die eerste deel, naamlik om die hermeneutiese sirkel waarin begryp word te voltooi, is nou afgehandel (kyk Hoofstuk 1).

FIGUUR 3: DIE EMPIRIESE PROSES.



Op hierdie stadium van die ondersoek het dit nodig geword om te begin beweeg na die empiriese sirkel waarin 'n poging aangewend sal word om die Tswana-kultuur te probeer verklaar. Dit is binne hierdie kultuur waarin 'n geïnkultureerde bedieningsmodel geskep moet word. Die kultuur moet op 'n geïnkultureerde wyse verstaan word alvorens daar enigsins in die rigting van 'n bedieningsmodel beweeg kan word. Dit is veral wanneer 'n buitestander 'n vreemde kultuur vanuit sosiologies-antropologiese perspektief ondersoek en beoordeel dat dit met groot omsigtigheid en sensitiwiteit moet geskied. Wanneer hierdie ondersoek 'n teologiese dimensie ook bykry, kompliseer dit die ondersoek soveel meer.



In die teologie het die analiseerder te make met Bybelse terme soos "God", "Christus", "sonde", "die kruis", en die "Heilige Gees". Volgens Schaeffer (1968:57-60) kan dit baie maklik gebeur dat die indruk by kerkplanters gelaat word, deur die vreemde kultuur, dat dieselfde betekenis aan hierdie begrippe geheg word soos wat dit verstaan word vanuit die Westers-teologiese perspektief. Nürnberger (1984:15) bevestig hierdie stelling en noem verder dat 'n mens versigtig moet wees om 'n veralgemening betreffende etiese norme in verskillende kulture te maak. Daar mag onversoembare teenstrydighede voorkom wat op sy beurt tot misverstand en konflik kan aanleiding gee.

Dit word lank reeds in die semantiek aanvaar dat dieselfde woorde binne twee verskillende kulture uiteenlopende betekenis kan hê. Volgens Whorf (1956:252) word sinne in die Engelse taal byvoorbeeld so gekonstrueer dat dit daarop dui dat 'n sekere saak deel is van 'n gebeurtenis wat verbind is aan 'n spesifieke tyd en plek. Beide tyd en ruimte is hierin meetbaar en word in "eenhede" verdeel. By die Hopi-Indiaanse stam word daar in taal nie na 'n gebeurtenis in terme van tyd verwys nie maar eerder om "te wees" (Whorf 1956:252).

'n Praktiese voorbeeld waarin die semantiese verskille tussen twee kulture, waarin verskillende dialekte van een spesifieke taal voorkom het homself tussen my en 'n gemeentelid afgespeel. Daar is 'n eksotiese gereg in die Kalahari bekend as *nxabas*. Dit is 'n tipe aartappel wat net gedurende 'n sekere tyd van die jaar voorkom. Op 'n vraag van my of hierdie gereg **voedsaam** is het die persoon geantwoord: "Ja, ons gaan haal dit sommer **voetsaam**.". Die

feit dat twee mense met mekaar kommunikeer, beteken dus nie noodwendig dat hulle mekaar op dieselfde vlak verstaan nie.

Dit is egter nie net woorde wat uiteenlopende betekenis kan hê nie, maar ook spesifieke handeling en beskouings. Hieroor sê Van Niekerk (1996:2) dat dit juis kulturele verskille (die Westerse/Afrika dualisme) is wat die eintlike oorsaak is vir spanning tussen etniese groepe in Suid-Afrika. Mense verstaan mekaar nie, daarom vertolk hulle mekaar ook in terme van hul eie onderskeie verwysingsraamwerke. Harris (1991:236) noem hier die voorbeeld van Westerse antropoloë wat die klassestelsel in Indië evalueer. Die klassestelsel is in die vorm van 'n hiërargiese model, vanaf die "elite" tot by die "boemelaars". Aangesien die Westerling van die veronderstelling uitgaan dat die Hindoe-geloof hierdie klassestand verduidelik en goedpraat, huldig die Westerling die standpunt dat die mense in elke stand heel tevrede en gelukkig is met hul lewenslot. Die Hindoe beleef en verstaan dit egter heel anders. Dit is veral die laer stand wat hul lot beklag en graag beter af wil wees (Harris 1991:236). Indien die eerste vertolking gevolg word, sal die Westerling alles maar gelate aanvaar. Die tweede vertolking dui meer op 'n geïnkultureerde beskouing waarin daar werklik "geluister" is na die plaaslike kultuur alvorens sekere afleidings gemaak is. Indien dit gebeur, kan daar daadwerklik in die spesifieke konteks infiltreer word.

By die nasionale kongres van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir Kultuurgeskiedenis op Wellington maak dr Willem de Klerk (in Van Niekerk 1996:4) die volgende stelling:

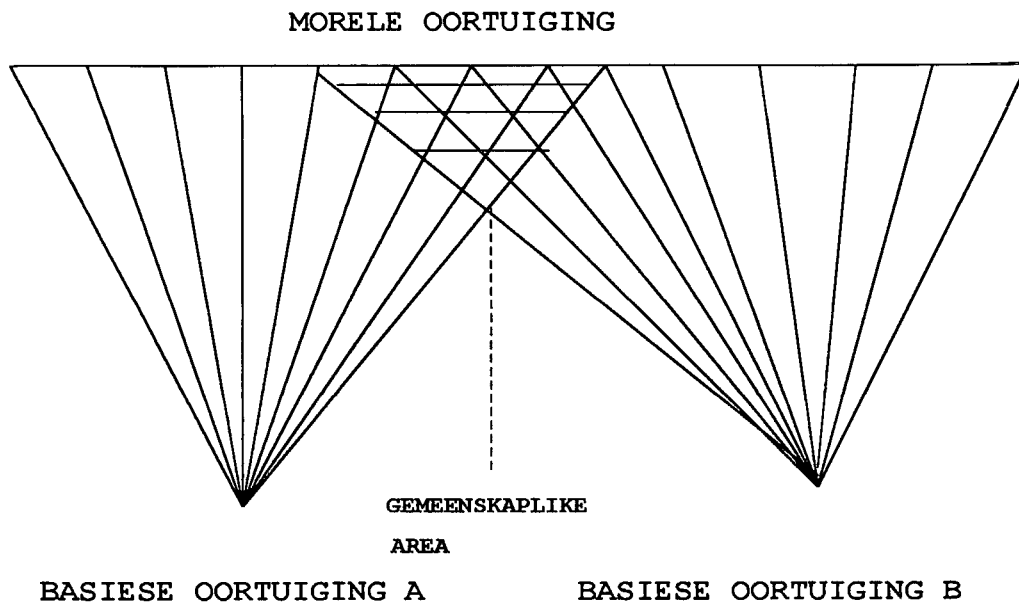
Vroeër het ons die Afrika-kultuur probeer verwesters. Ons uitgangspunt was *Eurosentrisme*. Nou is ons in die proses waar *Afrosentrisme* voorop gaan staan....Vroeër was die Westerse kultuur die model, met so 'n paar teksture van Afrika bygevoeg. Nou moet dit 'n Afrika-kultuur word met Westerse tradisies daarin saamgevoeg... 'n *Europees-getinte Afrosentriese kultuur*.

Hierdie stelling van De Klerk is gemik op die Westerling in Afrika, wat moet aanpas by tradisionele Afrika. De Klerk se stelling mag goed en mooi klink, maar indien die waardesisteem van die tradisionele Afrikaan nie verstaan en begryp word nie, kan dit katastrofiese gevolge inhou. Die probleem wat homself deur 'n aantal dekades in die Christelike godsdiens voorgedoen het, lê veral daarin dat ons Westerse "filters" wou gebruik om ander kulture te ondersoek en evalueer. Met ons Westers-gefilterde gevolgtrekkings wou ons dan probeer om die tradisionele godsdiens ook te ondersoek. Uiteindelik het dieselfde Westerse godsdiens, wat nie noodwendig 'n Christelike godsdiens is nie, in die uitheemse kultuur gestalte gekry. In die lig hiervan is dit belangrik om te bepaal presies wat die godsdienstige terme in 'n bepaalde kultuur beteken alvorens daar in die rigting van 'n plaaslike teologie, so ook 'n plaaslike bedieningsmodel beweeg, kan word.

Volgens Marais (1989:540; kyk ook Luzbetak 1988:76; Kraft 1979:65) lê 'n mens se diepste oortuiging op 'n vlak waar dit nie maklik ondersoek kan word nie. Daarom wend mense dit dikwels so ongereflekteerd aan. Verskillende waardes en persepsies kan dus nie maklik hanteer word nie omdat dit nie in die oppervlaktestruktuur van mense se denke en woorde funksioneer nie (Marais 1989:540; Luzbetak 1988:77).

Nürnberg (in Marais 1989:540) verduidelik hierdie begrip aan die hand van die volgende diagram:

**Figuur 4: NÜRNBERGER SE KOMMUNIKASIE-DIAGRAM (in Marais 1989:540).**



Volgens hierdie diagram is daar 'n duidelike basis waarvandaan twee onderskeie kulture beweeg. Dit blyk dat daar geen raakpunte by die basis van die basiese oortuigings voorkom nie. In die praktyk mag dit wel wees dat daar raakpunte is, maar daar kan netsowel ook talle punte van konflik voorkom. Alhoewel dit voorkom of daar wel raakpunte ten opsigte van morele oortuiging mag voorkom, kan dit nie sondermeer aangeneem word nie. Hieruit kan daar afgelei word dat 'n deeglike kennis van die waardesisteen (Marais 1989:541) of diepte-oppervlak van die kultuur (Luzbetak 1988:250) verwerf moet word alvorens met sekerheid tot sekere gevolgtrekkings oor etiese aspekte, godsdienstige en teologiese begrippe gekom word. Indien dit

nie gebeur nie, is die verstaan en op weg gaan met mekaar nie moontlik nie.

In sy boek "*Anderkant die reënboog*" noem Attie van Niekerk (1996) talle voorbeelde van misverstande tussen Swart en Blank in Suid-Afrika wat tot konflik en misverstand aanleiding gegee het. Eerstens omdat hulle nie 'n begrip gehad het vir mekaar se onderskeie waardesisteme nie. Tweedens omdat hulle aangeneem het dat daar sekere raakpunte was wat nooit die geval was nie. Een van die mees sprekende voorbeelde wat Van Niekerk (1996:22) gebruik, het met *lobola* in die Afrika-tradisie te doen. *Lobola* moet deur die bruidegom betaal word as bruidskat aan die ouers van die bruid. Gebeur dit nie op 'n gegewe tyd nie, word die bruidskat eenvoudig "afgehaal" deur die bruid se ouers. In die wetboeke van die Westerse regstelsel word dít eenvoudig as diefstal beskryf en as sodanig hanteer. Wanneer die verontregte ouers dan van diefstal aangekla word, bring dit konflik tussen Westerling en Afrikaan. In die oë van die Afrikaan word dit nie as diefstal beskou nie, hy gaan neem net wat hom toekom! Hierdie dualisme tussen kulture word ook in godsdienstige waardesisteme gevind.

In die volgende hoofstuk moet die waardestelsel, met ander woorde die dieptevlak in die Tswana-kultuur, ondersoek word ten einde vas te stel presies hoe godsdienstige en teologiese begrippe verstaan en geïnterpreteer word. Hiervoor is 'n geïnkultureerde "meelewing" met die besondere kultuur van kardinale belang. Daar sal vervolgens aandag gegee word aan die lewenswyse van die Tswana met spesiale verwysing na godsdienstige konsepte soos voorouerverering, poligamie, tradisionele genesings en

spiritualiteit. Ten einde 'n balans te handhaaf en beide waardesisteme 'n gelyke inspraak te gee, sal dit ook noodsaaklik wees om na die stemme in die Afrika-teologie en Swart Teologie te luister. Hieruit kan dan verder beweeg word om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel te laat gestalte kry.

Alvorens daar met die ondersoek na die Tswana-kultuur voortgegaan word is dit noodsaaklik om die Afrika-teologie en Swart Teologie te ondersoek. Beide hierdie teologieë is plaaslike teologieë en speel 'n rol in die skrywe van 'n Christelike Afrika-teologie. 'n Geïnkultureerde bedieningsmodel moet immers vanuit plaaslike geleedere ook ontstaan.

#### **4.1. Die rol van die Afrika-teologie en Swart Teologie in die skepping van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel.**

##### **4.1.1. Die Afrika-teologie.**

Volgens Schreiter (1985:1; kyk ook Schoffeleers 1988:104) het "lokale teologieë" eers na die vyftigerjare in Derdewêreld-lande begin ontwikkel. Hierdie ontwikkeling het gepaard gegaan met die algemene opwelling van nasionale bewussyn wat gelei het tot dekolonialiserings-bewegings oor die hele Derdewêreld heen. Fashole-Luke (in Anderson & Stransky 1976:137) en Mbiti (in Vicedom 1972:51) meen verder dat die ontwikkeling van die Afrika-teologie eers in die sewentigerjare begin het. Mbiti (in Vicedom 1972:51) het die kerk in Afrika in daardie stadium as 'n kerk sonder teologie en 'n kerk sonder teologiese besorgdheid beskryf.

Die Afrika-teologie se pogings om 'n plaaslike sistematiese teologie te skrywe, is 'n fenomeen wat volgens Fashole-Luke

(in Anderson & Stransky 1976:136) direk verband hou met die verkryging van politieke onafhanklikheid deur Afrika-state en die snelle groei in die Onafhanklike Kerke. Daneel (1989:8-19; kyk ook Schoffeleers 1988:105) sonder drie bykomende faktore uit wat tot die ontstaan van die Afrika-teologie aanleiding gegee het: die positiewe beoordeling van die Afrika-kultuur en Afrika-godsdiens deur veral Britse antropoloë, die vroeëre ontwikkeling in die Swart Teologie en meer resente pogings van sendingkerke in Afrika om by die skrywe van 'n Afrika-teologie betrokke te raak.

Afrika-teologie het ten doel om die Christelike (Westerse) godsdiens en die tradisionele Afrika-godsdiens te probeer versoen en tot 'n "nuwe" teologie naamlik die "Christelike Afrika-teologie", te laat ontwikkel (Crafford 1972:48; Schoffeleers 1988:101). Die Afrika-teologie beroep hom hoofsaaklik daarop dat die tradisionele Afrika-godsdiens, alhoewel nie geskrewe nie, wel 'n relevante teologie is en kan aansluiting vind by die Christelike (Westerse) teologie. Afrika-teoloë soos Mbiti, Setiloane, Idowu, Buthelezi en Appiah-Kubi is maar enkeles wat oor die afgelope paar dekades op die voorgrond getree het.

Rakende die posisie wat die tradisionele Afrika-godsdiens in die skrywe van 'n Afrika-teologie moet inneem, is daar ook uiteenlopende standpunte. Okot p'Bitek (in Daneel 1989:41) bepleit 'n onvoorwaardelike terugkeer en aanvaarding van die tradisionele gebruike. Andere soos Biko en Mothlabi (in Daneel 1989:42) wil 'n gelykwaarde aan die tradisionele godsdiens toekeen terwyl Mbiti (1971:189) en Dickson (in Appiah-Kubi & Torres 1979:95-108) die tradisionele godsdiens nie gelyk aan die evangelie beskou

nie. Vir Mbiti (1971:189) is daar enkele aspekte in die tradisionele godsdienste wat wel as *praeparatio evangelica* beskou kan word tot die skrywe van 'n Christelike Afrika-teologie.

In die "meerwaarde"-standpunt van Okot p'Bitek, asook in die gelykstelling van die evangelie en tradisionele Afrika-godsdienste, word Skrif en tradisie gedegradeer. In die praktyk sou dit beteken dat die God van die Bybel gelykgestel word aan die gode van Afrika (kyk Amanze 1998:4) en Christus gelykgestel word aan die tradisionele hoofmanne (Pobee 1979:95). Dit is strydig met Artikel 7 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:11) wat homself soos volg daaroor uitlaat:

Ons mag ook geen geskryfte van mense, hoe heilig die mense ook al was, met die Goddelike Skrif gelykstel nie; ook mag ons nie die gewoonte of die groot getalle of oudheid of die opvolging van tye of persone,... met die waarheid van God gelykstel nie, want dié waarheid is bo alles.

Hierdie standpunt hou dus geen waarde vir die skrywe van 'n geïnkultureerde Afrika-teologie, so ook nie vir die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel in nie.

Dickson (in Appiah-Kubi & Torres 1979:107) se siening van "kontinuiteit" en "diskontinuiteit" dra egter baie meer waarde. Hierin word die tradisionele godsdienste eerstens aan die evangelie en die volle implikasie van die kruisgebeure daarop onderwerp. Tweedens beteken dit dat sekere elemente in die tradisionele godsdienste eenvoudig nie in 'n Christelike Afrika-teologie plek het nie, en dus afgewys moet word.



Verskeie Afrika-teoloë soos Buthelezi en Setiloane (in Daneel 1989:29) maak daarop aanspraak dat hulleself, dit wil sê net *Afrikane*, vir die skrywe van 'n relevante Afrika-teologie verantwoordelik moet wees. Teenoor hierdie eksklusiewe aksent beklemtoon Afrika-teoloë soos Fashole-Luke (in Anderson & Stransky 1976:148) en Pobee (1979:20) terselfdertyd 'n ekumeniese openheid tussen die verskillende teologiese stromings in Afrika. Daneel (1989:29) wys verder daarop dat die term "teologie" deur sekere Afrika-teoloë soos Appiah-Kubi in sy wydste vorm gebruik word om sodoende ook die gewone mens (die leek) by sodanige skrywe betrokke te kry. Die wyse waarop Mthembu (1996:74,75) *grassroots-theology* in Suid-Afrika bespreek, en die wyse waarop hy die tradisionele Afrika-godsdienste en die mense op grondvlak 'n aandeel in die skrywe van so teologie wil gee, is sprekend van Daneel se waarneming.

Uit bogaande ondersoek blyk dit duidelik dat daar in die skrywe van 'n Afrika-teologie wel elemente van inkulturasie voorkom. Die meer gematigde Afrika-teoloë is op grondvlak besig om te luister en hieruit 'n geskrewe en relevante teologie gestalte te laat kry. Hiermee word gladnie betoog dat die Afrika-teologie opsig self 'n selfstandige teologie is nie. Dit moet eerder as 'n "brugbouer" tussen die tradisionele Afrika-godsdienste en die Christelike Afrika-teologie beskou word (Daneel 1989:41; Crafford in Boshoff et al 1972:48). Die waarde van die Afrika-teologie vir die skrywe van 'n geïnkultureerde teologie, sowel as 'n geïnkultureerde bedieningsmodel, lê dus in die wyse waarop daar vanuit plaaslike geledere met inheemse gebruike geworstel word. Hieruit kom 'n beter verstaan van die

tradisionele gebruike na vore wat mee help tot die korrekte teologiese evaluering daarvan.

#### 4.1.2. Swart Teologie.

Swart Teologie, as Amerikaanse produk, vind veral aanklank in Suider-Afrika waar swart Afrikane hul sosio-politieke stryd as verwant aan die van die Afro-Amerikaners ervaar (Daneel 1989:87; Schoffeleers 1988:108). Dit word veral deur protestantse teoloë as 'n "situasieteologie" beskryf (Boshoff in Boshoff et al 1972:10; Smith in Boshoff et al 1972:39; Crafford in Boshoff et al 1972:47). Buthelezi (in Torres & Fabella 1978:73) beskou die Swart Teologie weer as 'n teenreaksie en 'n bevryding van die Swartman teen 'n "slawementaliteit", 'n "minderwaardigheidskompleks" en afhanklikheid van Westerse superioriteit. Hiermee wil Buthelezi dat die Swartman self en onafhanklik van enige ander invloed van buite moet werk aan 'n "beter" bestel (kyk ook Mthembu 1996:61-82).

Die feit dat Swart Teologie as 'n "situasieteologie" of "bevrydingsteologie" beskryf word, dui daarop dat dit binne 'n bepaalde konteks of omstandighede ontwikkel het. Swart Teologie gaan van die standpunt uit dat die Christelike geloof geen abstrakte waarhede uit 'n buitewêreldse sfeer vir tydlose mense formuleer nie, maar antwoord gee op die vraag na die boodskap vir 'n persoon of mense binne 'n gegewe situasie (Boshoff in Boshoff et al 1972:10). Die omstandighede of plaaslike situasie moet dus die teologie van die tyd bepaal. Dit veronderstel 'n "teologie van benede" waarin die Skrif nie as uitgangspunt gebruik word nie. Die wyse waarop Setiloane (1976:128-131), Buthelezi (in Anderson & Stransky 1976:176-180) en Mthembu (1996:61-

82) poog om 'n kontekstuele plaaslike teologie te skrywe is sprekend van 'n "teologie van benede".

In 'n gedig van Setiloane (1976:128)<sup>5</sup> word Christus verskraal tot 'n swart Christus-figuur wat saam met die Swartman ly in sy politieke en sosiale stryd. Die bevryding wat hier ter sprake kom lê bloot op 'n horisontale vlak waarin daar nie plek is vir herstel met God nie. Hiermee word Christus ontnem van die primêre rede vir Sy lyding, naamlik om juis vir die sondeval geoffer te word. En soos Daneel (1989:131) tereg opmerk: "Slegs Christus kan verlossend ly, en menslike lyding is 'verlossend' slegs vanuit die identifisering met die Oorsprong en Bewerker van verlossing".

Buthlezi (in Anderson & Stransky 1976:178) maak ook daarop aanspraak dat die Swartman bereid moet wees om onregverdig te ly vir politieke bevryding en sosiale vooruitgang, net soos Christus bereid was om onregverdig te ly. Buthlezi (in Anderson & Stransky 1976:180) vertolk redding dan uiteindelik in terme van bevryding van menslike sisteme.

---

<sup>5</sup> Die volgende is 'n uittreksel uit Setiloane se gedig:  
And yet for us it is when He is on the cross,  
This Jesus of Nazareth, with holed hands  
And open side, like a beast of sacrifice:  
When He is stripped naked like us,  
Browned and sweating water and blood in the heat of the sun...  
That we cannot resist Him.

How like us He is, this Jesus of Nazareth,  
Beaten, tortured, imprisoned, spat upon, truncheoned,  
Denied by His own, chased like a thief in the night  
Despised and rejected like a dog that has fleas,  
For No REASON

Mthembu (1996:67) is baie duidelik in sy betoog dat Christus sosiale bevryding voorgestaan het. In die lig hiervan, sê Mthembu (1996:67), word die gemeenskap opgeroep om 'n tipe eskatologiese kommune te skep waarin reg en geregtigheid geskied, honger, armoede en diskriminasie nie meer sigbaar sal wees nie.

Setiloane, Buthelezi en Mthembu se teologie kan sondermeer as *situasiegebonde* beskryf word. Dit is duidelik dat so 'n teologie sy oorsprong vanuit 'n besondere kultuur en situasie het, en nie vanuit die Skrif self nie.

Die wyse waarop sodanige teoloë in die Swart Teologie die Swartmens en sy kultuur wil ophef met behulp van 'n tipe plaaslike teologie, vind nie aanklank by die definisie van inkulturasie nie (Hoofstuk 2). Inkulturasie is daarop gerig om die plaaslike gemeente te ontwikkel sonder om dit te vervreem van Bybels-verantwoordbare kulturele praktyke. Hiermee wil dit egter nie die plaaslike kultuur sondermeer verhef bo die katolieke (algemene) Christelike kultuur en tradisie nie. Vir die skrywe van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel is dit egter noodsaaklik om ook aandag aan die meer ekstreme beskouings te gee sodat 'n balans uiteindelik gevind kan word.

Afrika-teologie sowel as Swart Teologie speel 'n beduidende rol in die vertolking en evaluering van die tradisionele Afrika-godsdienste. Hiermee bring dit 'n beter verstaan van sekere tradisionele gebruike na vore wat van waarde kan wees vir die Westerse teologiese besinning daarvan. Hieruit kan die Westerse teoloog ook poog om 'n geïnkultureerde standpunt daar te stel wat nie deur sy eie Westerse

vooroordele gerugsteun word nie. Gevolglik kan nou met groter vertrouwe ondersoek ingestel word na sekere elemente in die Tswana-kultuur wat 'n beduidende rol kan speel in die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.

#### **4.2. 'n Teologiese evaluering van sekere kultuuraspekte in die Tswana-kultuur.**

Alvorens sekere godsdienstige aspekte ondersoek word, is dit belangrik om die lewens-en wêreldbeskouing van die Tswana te ondersoek. Alhoewel daar nie altyd veralgemeen kan word met betrekking tot die rykdom van etniese kulturele aspekte en begrippe in Afrika nie, is daar wel soveel ooreenkomste dat van 'n algemene Afrika tradisionele godsdiens gepraat kan word (Theron 1987:8; Idowu 1973:103).

##### **4.2.1. Lewens- en wêreldbeskouing.**

Die Afrikaan en by name ook die Tswana het 'n holistiese wêreldbeskouing (Saayman 1991:25). Van Deventer (1992:409) som dit soos volg op:

Geestelikheid, godsdiens, lewe, dood, gesondheid, siekte, verwantskap, opvoeding, sosiale verkeer, ontspanning, spel, kuns, taal, politiek, ekonomie, regspleging, ekologie, argitektuur, ensovoorts is alles deel van die groter geheel en staan onderling in onlosmaaklike verband tot mekaar.

In 'n sekere sin vervloei al hierdie aspekte tot 'n geïntegreerde eenheid wat die uniekheid van die Afrika-kultuur verteenwoordig. Maar juis dit gee aan die Afrika-kultuur 'n kompleksiteit wat dit vir die Christelike godsdiens moeilik maak om te "infiltrer" (Van Deventer 1992:409).

Midde in die holistiese lewens-en wêreldbeskouing speel geloof in kosmiese kragte 'n belangrike rol (Theron 1987:8; Van Deventer 1992:409). Hierdie kragte het 'n beherende effek op die mens en werk versterkend mee tot die mens se fisiese en geestelike behoeftes. Die wêreld is die geestelike arena waarin die hiërargie van kragte afspeel (Theron 1987:8; Van Deventer 1992:410). Die Opperwese is aan die hoof van hierdie hiërargie en in hom lê die oorsprong van die kragte. Hy beheer egter nie die kragte nie. Die geeste en sekere mense (toordokters, genesers, ensovoorts) het toegang tot hierdie kragte. Hulle beskik oor die vermoë om die kragte te manipuleer deur sekere rites en rituele (Theron 1987:9).

Die Afrikaan beskou die lewe in 'n sirkulêre beweging (Van Deventer 1992:409; Van Niekerk 1996:3). Dit is in teenstelling met die liniêre lewensbeskouing van die Westerling. Binne hierdie sirkulêre beskouing is daar 'n begeerte om binne een kosmiese orde tuis te wees. Alle teenstrydighede daarbinne moet versoen word om "...- 'n naatlose geheel van verlede, hede, toekoms, van die lewendes en die dooies[.]” na te streef (Van Niekerk 1996:3).

Dit is hierdie sirkulêre lewensbeskouing wat Westerse terme soos "tyd" en "toekoms" in 'n heel ander lig interpreteer. Die Afrikaan lewe vir vandag en gister. Sy identiteit lê in die geskiedenis van die voorouers. Daarom word gesê: "Omdat hulle **was**, daarom **is** ek[.]", of soos Van Niekerk (1996:3) dit wil stel: "Ek behoort, daarom is ek[.]". In hierdie verband is dit nie so maklik om Christelike begrippe soos 'n eskatologiese verwagting en die Godsplan wat ontvou word

in die Woord, eenvoudig in die Afrika-kultuur te probeer "inplant" nie.

Die woord "wederkoms" het byvoorbeeld nie werklik 'n betekenis in die Afrika-kultuur nie. Dit is 'n vae begrip wat nie hoop en 'n toekomsverwagting soos vir die Westerling inhou nie. Daarom is dit net so moeilik om 'n verstaan te bring van God se plan van redding wat in die Woord ontvou. Vir die Tswana lê "hoop" en "toekomsverwagting" in die voorouers en die verlede, nie in iets wat in die toekoms nog gaan plaasvind nie.

In die holistiese lewens-en wêreldbeskouing van die Tswana is daar ook geen onderskeid tussen godsdiens en sekulêr nie. Die tradisionele Afrika-godsdiens is verweef met die Afrika-kultuur. Dit is hier waar die Westerse sendelinge 'n groot fout begaan het. Sendelinge het gepoog om kulturele gebruike, wat op die oog af gedui het op kultiese en demoniese gebruike, sondermeer te verbied. Eerstens is hierdie gebruike nie in die praktyk ondersoek nie. Tweedens is daar geen relevante plaasvervangers daarvoor aangebied nie. Heitink (1993:161) stel dit baie duidelik dat indien verandering in 'n kultuur aangebring wil word, dit alleenlik met sukses vanuit die hermeneutiese, empiriese en regulatiewe sirkel kan geskied. Beide Luzbetak (1988:250) en Schreiter (1985:28) huldig verder die standpunt dat geen kultuur oppervlakkig verander kan word nie.

#### 4.2.2. **Godsbegrip.**

Die godsbegrip van die Tswana hang nou saam met sy lewens- en wêreldbeskouing waarin wesens in die kosmos nie sterk gedifferensieerd word nie (Coetzee 1969:19; Nyirongo

1997:27). Die woord *Modimo* word in die Tswana-taal gebou deur die voorvoegsel *mo* wat op 'n sekere persoonlikheid dui, en 'n selfstandige naamwoord *dimo* wat dui op iets wat sterk en kragtig is (Amanze 1998:4). Die Tswana beskou die wêreld as iets wat *Modimo* ('n godheid) geskape het (Amanze 1998:3; Dreyer & Mjwabe 1995:552; Idowu 1973:139). Dit het eeue gelede gebeur. *Modimo* het net dit gemaak wat goed is.

Nadat *Modimo* alles goed geskape het, het die mens oorgeneem om die aarde te regeer. Weens een of ander oortreding van die mens het *Modimo* homself teruggetrek, en stel hy nie meer belang in die doen en late van die mens nie (Setiloane 1976:77). Volgens Amanze (1998:4) is *Modimo* so vêr en verhewe bo die mens dat hy nie deur gewone mense bereikbaar is nie. *Modimo* kan alleenlik bereik word deur aanvaarbare kommunikasiekanale, naamlik die voorouers en ander middelaars (Amanze 1998:4; Dreyer & Mjwabe 1995:553; Mbiti 1971:27,28).

#### 4.2.3. Die voorouers.

Die voorouers, of soos dit in Setswana bekend is as *badimo*, is 'n belangrike skakel in die lewens- en wêreldbeskouing van die Tswana. *Badimo* is die meervoudsvorm van *Modimo* (Dreyer & Mjwabe 1995:553). *Modimo* het hulle (*Badimo*) geroep en daarom is hulle nie dood nie maar by *Modimo* self (Dreyer & Mjwabe 1995:553). *Badimo* bly mense maar aangesien hulle geroep is, beskik hulle oor sekere kragte. *Badimo* beskik wel oor mag maar is nie almagtig nie (Dreyer & Mjwabe 1995: 553; Amanze 1998:8). *Badimo* is die skakel tussen *Modimo* en die mens (Amanze 1998:9; Mbiti 1971:27,28; Dreyer & Mjwabe 1995:554). Gevolglik is die *Badimo* ook bewus van alles wat in die geesteswêreld plaasvind.



Aangesien *Modimo* nie meer aktief is nie, moet die *Badimo* die mens nou raad en leiding in spesifieke situasies gee (Amanze 1998:8).

#### 4.2.3.1. Die voorouers (*Communio sanctorum*): aanbidding of verering?

Daneel (1973:46; kyk ook Coetzee 1969:26) stel dit kategoriees dat die voorouer-kultus 'n sentrale rol in die godsdiens van die Afrikaan speel. Hierdie kultus is direk verbind met die tradisionele geloof in die "opperwese" wat ook 'n rol speel by magiese praktyke. Taylor (1963:155) maak verder die volgende stelling:

But the African family is a single, continuing unit, conscious of no radical distinction of being between the living and the dead.

Hieruit volg die beskouing dat vanweë die feit dat die mens (Afrika-mens) wel in liggaam sterf maar in gees tot 'n ander lewe oorgaan, daar steeds na hom/haar omgesien moet word. Hierdie verantwoordelikheid lê eerstens by die familie van die afgestorwene (Amanze 1998:9; Daneel 1973:48). Kommunikasie met die afgestorwene is moontlik, maar ander mediums soos die tradisionele geneser en toordokter word hiervoor gebruik. Die wyse waarop die handeling plaasvind, verskil egter van kultuur tot kultuur binne Afrika.

Die Shona-kultuur in Zimbabwe raadpleeg byvoorbeeld die voorvaders tydens reënrites (Daneel 1973:52). Die hele gemeenskap deel aan 'n ritueel waarin elke familiehoof versoek word om sorghum te voorsien vir die brou van bier. Hierdie bier word oor die grafte van die voorvaders gegooi terwyl met die geeste onderhandel en kommunikeer word. Die "opperwese" word slegs in uitsonderlike gevalle genader

(Daneel 1973:52-53). Volgens die Tswana-kultuur verskyn die voorouers gewoonlik in drome aan hul familie. Hulle deel dan sekere opdragte uit soos byvoorbeeld die slag van 'n bees en die drink van sorghumbier tydens 'n ritueel (Amanze 1998:13; Dreyer & Mjwabe 1995:554).

Die mees duidelik waarneembare "ritueel" waarin met algehele oorgawe aan die afgestorwene aandag gegee word, vind tydens 'n begrafnisseremonie plaas. Dit is ook by die begrafnis wat die sikliese tydsbegrip die sterkste na vore kom (Van Niekerk 1996:8). In Botswana het die invloed van protestantse kerke, sowel as die verwestering van die Tswana-kultuur, grootliks daartoe bygedra dat daar 'n sinkretistiese verering van afgestorwenes tydens begrafnisseremonies plaasvind.

Bykans alle begrafnisse, synde in die hoofstroomkerke en Onafhanklike Kerke, word op dieselfde wyse gehou. Dit is hier waar 'n *begrafnis-kultuur* binne die Tswana-tradisie voorkom. Dit kan as die spil waarom die gemeenskapslewe draai, beskou word. Die wyse waarop 'n begrafnis die gemeenskapslewe oorheers, is egter 'n uitvloeisel van die tradisionele "verering" van die afgestorwenes. Die beste wat geslag word vir die ete dien as plaasvervanger vir die offerdier wat geslag moes word, terwyl die hande-was na die begrafnis die reinigingshandeling vervang het. Die volgende beskrywing van 'n tipiese begrafnisseremonie toon aan waarom hier van 'n *begrafnis-kultuur* sprake is<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Vir 'n soortgelyke bespreking van 'n Tswana-begrafnisseremonie kyk Pauw (1960:153-161).

Sodra iemand oorlede is word 'n troosdiens by die huis van die oorledene gehou. Die liggaam word dan na die lykshuis geneem. Daar verloop minstens 'n week voordat die begrafnisdiens gehou word. Begrafnisse vind uitsluitlik oor naweke plaas. Alle familielede word gekontak en van heinde en verre kom begrafnisgangers aan. Elke aand word 'n troosdiens by die huis van die oorledene gehou, waarna 'n ete vir almal teenwoordig voorgesit word. Die dag voor die begrafnis, gewoonlik op 'n Vrydag laatmiddag, word die liggaam na die huis gebring en na die kamer waar die oorledene geslaap het, geneem. 'n Aantal kerse word op die kis aangesteek om die geeste weg te hou deur die nag.

Die amptelike lykwaak begin met 'n diens, gewoonlik gehou deur die denominasie aan wie die oorledene behoort het. Daarna kan enige een iets by die boodskap voeg of 'n ander "trooswoord" gee. Gesange, meestal die wat tradisioneel in die sendingkerke gesing word, word regdeur die nag gesing terwyl die familie by die lyk waak.

Vroeg die volgende oggend word die begrafnis begin met 'n gebed by die liggaam. Die kerse, wat die geeste deur die nag moet weghou, word dan uitgeblaas. Daarna word die kis uitgedra. Nadat die formaliteite afgehandel is word die diens gehou. Die diens maak maar 'n baie klein deel van die hele seremonie uit. Daarna word daar na die begraafplaas beweeg. Ná die teraardbestelling word die graf toegegooi en toegepak met klippe sodat seker gemaak word dat niemand die liggaam kom steel nie. Daar is veral 'n vrees dat toordokters die liggaam sal verwyder.

Almal beweeg terug na die huis van die oorledene. 'n Skottel water word by die ingang gehou sodat elkeen wat deurkom, kan hande was. Hierdie ritueel dien as 'n reinigingshandeling. 'n Groot maaltyd word daarna aan die gaste voorgesit. Alhoewel dit as die einde van die begrafnisseremonie beskou word, en meeste mense dan vertrek, word daar laatmiddag weer 'n laaste troosdiens gehou.

Alle ander aktiwiteite word gedurende hierdie tyd afgeskaal of uitgestel. In meeste gevalle val hierdie aktiwiteite deur die mat aangesien daar soveel begrafnisse is dat verlore tyd eenvoudig nie ingehaal kan word nie. Andersins is die begrafnisgangers na die week se werksaamhede rondom die voorbereiding vir die begrafnis so uitgeput dat hulle kwalik 'n erediens op 'n Sondag kan bywoon. Indien 'n begrafnis op 'n Sondag gehou word, beteken dit dat die kerk maar redelik leeg sal wees. In sommige gevalle word die kerkdeure gladnie geopen nie.

Die vraag ontstaan onomwonde of hierdie handelinge elemente van aanbidding bevat wat op 'n oortreding van die Eerste gebod neerkom en of dit blote nagedagtenisverering is. Die klassieke protestantse perspektief huldig die mening dat daar geen vertroue in die voorvaders kan wees nie en sodanige verering op 'n oortreding van die eerste gebod neerkom (Thom 1990:73; Theron 1987:35). Hierdie mening word gerugsteun deur *Die Heidelbergse Kategismus*: Sondag 34, vraag 94 (Ons Glo... 1982:66) wat sê:

Ek moet ter wille van my sieleheil en saligheid alle afgodery (a), towery, waarsêery, bygeloof(b), aanroeping

van heiliges of ander skepsels (c) vermy en daarvan wegvlug.

In die meeste hoofstroomkerke en sendingorganisasies soos Africa Inland Mission is enige vorm van voorouerverering dus totaal verbied (Daneel 1973:57; Mbiti 1971:151; Thom 1990:73). Meeste Afrika-teoloë, onder andere Mbiti (1971); Nyamiti (1984:19-24) en Mosothoane (1973:86-95), huldig egter die standpunt dat voorouerverering nie 'n oortreding van die Eerste gebod is nie en 'n integrale deel van die Afrikaanse aanbidding behoort uit te maak.

Die wyse waarop die sterwe en opstanding van Christus deur veral Mbiti (1971:126-157) en Nyamiti (1984:19-24) as brug gebruik word om die verering van die voorouers te probeer verchristelik, toon sterk sinkretistiese tendense. Mosothoane (1973:90) probeer om met *Communio Sanctorum* (gemeenskap van gelowiges) aanknopingspunte te kry tussen die tradisionele aanbidding van afgestorwenes en die "gemeenskap van gelowiges", soos wat daar melding van gemaak word in die Nuwe Testament. Hy neem dit egter 'n stappie verder en wil dan alle afgestorwenes by hierdie "gemeenskap" insluit.

Alhoewel die voorouers wel deel vorm van die skare "geloofsgetuies" waarvan Hebreërs 12:1 melding maak, beskik hulle oor geen magiese krag, soos wat Mosothoane en ook Nyamiti meen nie. Die afgestorwene kan nie 'n beskermende funksie besit nie. Jesus kan ook nie gereduseer word tot 'n "broeder-voorouer nie". Dit is duidelik dat Mbiti, Nyamiti en Mosothoane hoofsaaklik vanuit 'n "teologie van benede" argumenteer.

Dit is verder duidelik dat daar wel in sekere gevalle van werklike vooroueraanbidding sprake is en 'n groep teoloë op 'n rasionalistiese of postmodernistiese wyse dit in pas met die Woord probeer bring. Hierteen moet daar radikaal opgetree word. Maar soos Thom (1990:76) tereg noem, kan nie alle vorme van betoning van respek as aanbidding/verering beskou word nie. Daar mag wel ooreenkomste tussen aanbidding/verering en betoning van respek voorkom, maar dit kan in geen opsig as 'n "identiese tweeling" beskou word nie. Die teologiese debat rondom hierdie aspek van die Afrika-kultuur is lank nog nie uitgeput nie. Maar terwyl teoloë lang referate oor hierdie onderwerp lewer, word lidmate tussen twee "wêrelde" vasgevang. Enersyds moet hulle gehoor gee aan die wettiese eise van die protestantse kerkleiers om sodoende nie summier onder tug geplaas te word nie. Andersyds leef lidmate nog steeds vanuit 'n *begrafnis-kultuur*.

Aan die oppervlak wil dit dus voorkom asof daar geen tekens van voorouerverering plaasvind nie, terwyl talle lidmate vanuit die gevestigde kerke dit snags doen wanneer die "wit" wêreld nie kyk nie (Mthembu 1996:73; Daneel 1973:59; Dreyer 1995:556). Sinkretistiese gebruike het hieruit begin vloei en dit het 'n negatiewe invloed op die geestelike groei van gemeentes en lidmate gehad. Die lidmaat is kontak van enige aard met die afgestorwene geweier maar geen plaasvervangers (byvoorbeeld die reddende, oorwinnende krag van Jesus as middelaar) is genoegsaam aan die bekeerling/lidmaat geleer nie (Thom 1990:73). 'n Nuwe vraagstuk het homself uit dié teologiese debat geïdentifiseer.

Hierdie vraagstuk wentel nie meer soseer daarom of daar van aanbidding of verering van die afgestorwene sprake is nie, veel eerder of die wyse waarop sodanige "eerbetoning" plaasvind die geestelike groei van die gemeente striem. Volgens die Ringstukke van die Sikwane-ring (1998:3.1.1.) van die Dutch Reformed Church in Botswana, wou lidmate selde of ooit Bybelstudies en/of bidure by. Die tyd wat begrafnisse in beslag neem kan as een van die hoofredes hiervoor aangevoer word. Die belangrikheid wat die dood van 'n persoon in die Tswana-kultuur inhou, kan dus nie onderskat of afgewys word nie.

In die lig hiervan kan die stelling gemaak word dat alhoewel daar nie tekens van fisiese aanbidding van voorouers sigbaar is nie, dit op 'n meer geestelike vlak vergestalt. Dit is hierdie tradisionele vrees vir die bonatuurlike wat van die Tswana, en ook die lidmaat van die Dutch Reformed Church in Botswana 'n "begrafnismens" maak (Dreyer & Mjwabe 1995:554).

Die afwesigheid van lidmate by die geestelike aktiwiteite van die gemeente gee aanleiding tot 'n gebrekkige Woordkennis en die onvermoë van die leiers om voortgesette kategese aan lidmate te verskaf. Verder kniehalter dit enige gestruktureerde of tematiese preek/Bybelstudiereeks wat beplan word. 'n Geïnkultureerde bedieningsmodel moet hierdie leemtes aanspreek. Die volgende aspekte kan in hierdie verband aangeraak word:

4.2.3.1.1. Vanweë die aard van betrokkenheid van die breër gemeenskap by begrafnisse en troosdienste dien dit as ideale evangelisasie-geleentheid. Troosdienste moet geïnkultureer word sodat dit 'n tweeledige funksie kan hê.

Eensyds om die lidmate en ander gelowiges geestelik op te bou. Andersyds om die ongelowiges en afvallige lidmate met die evangelie te konfronteer. Huidiglik neem die sosiale omgang en etes wat na elke diens verskaf word 'n sentrale posisie by troosdienste in.

'n Klemverskuiwing waarin die diens so aangebied word dat dit meer as 'n blote troosdiens beskou word, moet geïmplementeer word. Die moontlikheid van 'n meer gestruktureerde Bybelstudie tydens die week van troosdienste moet as alternatief oorweeg word. Sodanige voorstel kan egter bemoeilik word vanweë die gebruik dat aan elke denominasie 'n geleentheid gegun word om 'n diens waar te neem. Bes moontlik moet die tema van die troosdienste aan die onderskeie predikers oorhandig word. Per slot van sake is die denominasie waarin die oorledene 'n lidmaat was, verantwoordelik vir die organisering van die dienste.

4.2.3.1.2. 'n Gebrekkige Woordkennis kom algemeen voor in die kerke van Botswana. Daarby word die Woord (veral in die Onafhanklike Kerke) vanuit die tradisionele geloof geïnterpreteer, wat sinkretisme tot gevolg het. Gevolglik moet temas meer gerig wees op geloofsgroei en vertroue binne die konteks van die eskatologiese verwagting en hoop wat daarin opgesluit lê. Volgens die sirkulêre wêreldbeskouing van die Afrikaan is daar nie werklik 'n toekomsverwagting nie. Die Afrika-mens leef vir vandag en môre maar nie vir volgende jaar en in die verre toekoms nie. Alhoewel die Paas-en Kersgebeure van Christus wel 'n plek het in die meerderheid kerke, word weinig, indien enige, aandag aan die eskatologie gegee.



4.2.3.1.3. Met betrekking tot afvalliges en ongekerstendes is bekeringsboodskappe 'n antwoord. Met die besef van die dood naby die mens, die boodskap dat daar ook 'n hoop is na die vleeslike dood, en die nuus dat daar in Christus 'n toekoms is, kan die evangelie die mens tot verantwoording roep. 'n Geïnkultureerde eskatologiese teologie wil nie die wêreldbeskouing van die Tswana-gelowige verander nie. Veel eerder moet so 'n teologie die lidmaat nuut laat begin dink aan die waarde van die lewe, hier en nou, maar veral ook vir die toekoms. 'n Bybels-geïnspireerde eskatologiese verwagting is immers verwyder van Westerse invloede. Hierin word die "werk" wat die voorouers doen ondervang deur 'n nuwe hoop en verwagting op die wederkoms van Jesus Christus. Dit is Christus self wat die mens anders laat begin dink en leef.

Die afgestorwenes en verering/aanbidding van hulle as sodanig moet plek maak vir 'n aanbidding en verering van Jesus Christus met die oog op Sy wederkoms. Inbegrepe hierby is ook 'n verwagting dat die gelowige saam met Christus in die hiernamaals sal wees. Natuurlik sal die voorouers ook daar wees maar alle gelowiges sal voor die voete van Jesus neerval. Met Christus as die enigste werklike middelaar, die een wat "Voorouer" van alle gelowiges is, kan die lidmaat begelei word om anders te begin dink oor kulturele persepsies wat verhinder dat Jesus alleen aanbid word:

- Die voorvaders het geen magiese krag of mag sonder die toestemming van Christus nie.

- Die gelowige hoef nie meer te vrees dat die voorvaders hom/haar sal straf nie. Aan Christus alleen is mag gegee om te straf.
- Die voorvaders/toordokters en tradisionele genesers hoef nie meer genader te word om raad te gee, te bid vir reën en seën aan die oeste toe te bid nie.
- Die eskatologiese hoop moet die lidmaat uiteindelik bevry van 'n begrafnis-kultuur waarin daar geen hoop is nie.

Dit moet onomwonde gestel word dat die begrafnisdienste as sodanig nie gewysig hoef te word nie. Dit gaan hier prinsipieel om die veranderde (geïnkultureerde) denke op die dieptevlak van die kultuur, nie die tegnieke op die oppervlak nie (Luzbetak 1988:76). Sodra dit *Solos Christus* word, kan die gelowige met vrymoedigheid, met eerbied en respek die oorledene te ruste lê sonder enige bymotiewe, vrese en persepsies. Die uitwerking wat so 'n siening op die lykwake en ander seremonies het, sal uiteraard met die verloop van tyd en groei na geestelike volwassenheid waarneembaar word. Indien die evangelie op so 'n wyse geïnkultureer word in die lewe van die gelowige onderskryf dit Dreyer & Mjwabe (1995:557) se siening dat daar 'n balans gevind moet word tussen die suiwer verkondiging van die evangelie en die respek vir tradisionele kultuur, denkwyses en geloof van die mense aan wie die evangelie verkondig word.

In die voorafgaande ondersoek het dit duidelik geword dat 'n holistiese lewensbeskouing in die Tswana-kultuur voorkom. Saam met hierdie lewensbeskouing is dit ook sirkulêr, met ander woorde, alles moet weer terugkeer na 'n

punt waar dit voorheen was. Dit alles maak van die Afrika-kultuur 'n komplekse eenheid van geïntegreerde sisteme.

Vanuit 'n Westerse oogpunt sou 'n mens graag duidelike lyne wou trek tussen hierdie sisteme. In die Afrika-kultuur is so iets nie so eenvoudig as wat op die oog af voorkom nie. Die "grys gebiede" of gebiede waar daar volgens sosioloë oorvleueling plaasvind en dit as brug vir die verandering van kultuur gebruik kan word, is dus nie so maklik identifiseerbaar nie. Dit is een van die groot foute wat Westerse sendelinge gemaak het: op 'n tipiese Westers-gesegmenteerde wyse is gepoog om elemente in die tradisionele Afrika-godsdienste af te sonder en as individuele eenhede te probeer ontleed. Die Afrika-mens redeneer egter nie so nie. Elke klein deel maak deel uit van die groter geheel. Die groter geheel is dit wat werklik essensieel is.

Die tradisionele Afrika-seremonies soos die voorouerkultus en poligamie is in die verlede, en word huidiglik steeds met behulp van Westers-wetenskaplike tegnieke ontleed. Hiermee gaan tersaaklike en soms uiters belangrike detail verlore wat in die breë tot verkeerde konklusies kan aanleiding gee. Poligamie is 'n voorbeeld van so 'n afgesonderde segment wat, indien dit in afsondering ondersoek word, dit tot 'n sekere mate tot verkeerde gevolgtrekking kan aanleiding gee. Poligamie is maar 'n klein skakel in die groter familielewe van die Tswana en behoort dus ook so ondersoek te word. Dit geld natuurlik vir alle aspekte van die tradisionele Afrika-godsdiens.

#### 4.2.4. Poligamie.

Die vraag wat eerstens ondersoek moet word is waar poligamie in die kulturele netwerk van die Afrika-kultuur, dus ook van die Tswana-kultuur, inskakel. 'n Kultuurstudie van die Tswana-kultuur het aan die lig gebring dat die Tswana-familie as 'n *extended* familie funksioneer (Kooijman 1980:23). 'n Aantal gesinne wat op een of ander wyse nou aan mekaar verwant is, woon saam in 'n wyk. So 'n groep vorm 'n familie-eenheid (Schapera 1955:15; Kooijman 1980:23). Hierdie nukleus funksioneer as 'n geïntegreerde eenheid. Hulle ondersteun mekaar op welke wyse dit ook al mag nodig wees, deel dieselfde veeposte, werk saam op die lande, maak mekaar se kinders groot, versorg die ou mense en lewe as "gelykes" op elke vlak van die samelewing (Kooijman 1980:23). Dit is die basis waarop die hele sosiale netwerk van die Tswana-kultuur berus, soos Kiwovele (1969:11) tereg opmerk:

The unity of the tribe results from the corporate unity of the clan through intermarriages and social communal ties.

Die sosiale netwerk is 'n gekompliseerde, dinamiese sisteem wat nie in 'n vakuum funksioneer nie. Allermens sal dit vir die evangelie moontlik wees om hierdie kultuur binne 'n vakuum te probeer binnedring...

Dit is ook in soortgelyke eenhede waarin die poligame gesinne saamwoon (Schapera 1955:14). In so eenheid help die vroue met die totale huishouding. Die kinders ondersteun mekaar en help waar moontlik (Schapera 1955:15). Ander "voordele" van poligamie is volgens Mann (1989:12-21):

- Sekuriteit aan die vrouens en kinders.
- Voorkoming van prostitusie.
- Die man as hoof kry aansien en respek in die gemeenskap.
- Onvrugbare vroue het steeds 'n plek in die gemeenskap.

- Dit verseker 'n sisteem waarin daar altyd na die ouers omgesien sal kan word.

Hierdie sosiale netwerk het oor die afgelope paar dekades weens verskeie redes gedisintegreer. Volgens Kooijman (1980:24-31) kan trekarbeid, verstedeliking en die afbreek van die Tswana-kultuur deur Westerse sendelinge onder andere as redes hiervoor aangevoer word. Schapera (1955:14) het destyds reeds aangetoon dat poligame huwelike aan die afneem is as gevolg van wetgewing wat hierdie praktyk in sekere distrikte verbied het. Plaaslike stamhoofde het dit gedoen onder sterk aanbeveling van sendelinge en die destydse Britse owerheid (Schapera 1955:15). Daar is egter geen geskikte plaasvervangers vir sodanige praktyke in plek gestel nie. Gevolglik het dit onder andere tot sedelike sowel as morele verval van die mense aanleiding gegee (Kiwovele 1969:18). Kooijman (1980:33; kyk ook Kiwovele 1969:11) meen tereg dat "[V]illage life has been much impoverished by the disappearance of these traditional arts and nothing has yet come to take their place."

Daar moet ook in gedagte gehou word dat die huwelik, hetsy monogaam of poligaam, 'n belangrike rol in die tradisionele Afrika-kultuur speel. Mbiti (in Paris 1995:84) lig dit soos volg uit:

... marriage is the focus of existence. It is the point where all the members of a given community meet: the departed, the living, and those yet to be born. All the dimensions in time meet here... marriage is a deity, a requirement from the corporate society, and a rhythm of life in which everyone must participate.

Die huwelik is dus nie iets wat deur die Christelike kerk in Afrika "ingevoer" is nie. Dit was reeds daar toe die eerste sendelinge aangeland het.

Die vraag moet nou gestel word of die afskaffing van poligamie tot voor-of nadeel van die Christelike kerk en ook van die Afrika/Tswana-kultuur in geheel beskou kan word. Is poligamie sonde, 'n sonde wat die gelowige van sy saligheid kan ontnem? Moet poligamie dan weer ingestel word? Die definisie van inkulturasie het getoon dat kultuur self nie oor die vermoë beskik om die evangelie vir 'n plaaslike teologie te skrywe nie. Die feit dat die evangelie binne 'n bepaalde kulturele konteks ontwikkel het, het ook aan die lig gekom. Hiervolgens is tot die slotsom gekom dat daar skeiding tussen evangelie en kultuur gemaak moet word. Hierdie beginsels moet ook in die ondersoek gebruik word.

Poligamie as gesegmenteerde onderdeel van die Afrika-kultuur is een van die groot vraagstukke waarmee die Christelike kerk in Afrika oor die jare heen geworstel het. Kiwovele (1969:7) maak tereg die volgende opmerking: " The subject of polygamy is not new to either Africans or to all those involved in the missionary enterprise in our beloved continent.". Vanuit die oogpunt van sekere Afrika-teoloë (Mann 1989:12-21; Buthelezi 1969:59-70; Kiwovele 1969:7-25) word poligamie net so aanvaarbaar in Afrika beskou as wat 'n monogame huwelik in Westerse families gesien word. Hierdie teoloë huldig die standpunt dat poligamie 'n geïntegreerde deel van die Afrika-kultuur is en nie deur die leringe van die Westerse teologie verander sal kan word nie.

Mann (1989:15) bou haar teorie onder andere rondom die feit dat op talle plekke, veral in die Ou Testament, melding van poligame verhoudings gemaak word, byvoorbeeld Lameg (Gn 4:19) en Abraham (Gn 16). Kiwovele (1969:7) beaam hierdie standpunt en noem dat die Ou Testament nie negatief teenoor poligamie reageer het nie. Selfs God se volk in die Ou Testament wat in poligame huwelike betrokke was, is nie toegang tot die gemeenskap geweier nie.

Kiwovele (1969:10) steun veral op die tradisionele Afrika-beskouing van die uitgebreide familie-eenheid. Volgens Kiwovele (1969:10) is daar nie werklik negatiewe persepsies aangaande poligamie nie, juis omdat dit inpas in die besondere familie-eenheid. Verder gaan hy van die standpunt uit dat alle huwelike, poligame huwelike sowel as monogame huwelike hoofsaaklik vanuit ekonomiese- en sosiale oorwegings geskied (Kiwovele 1969:14,15).

Dit is ook insiggewend dat veral vanuit die kringe van vroulike Afrika-teoloë tans heftig teen poligamie reageer word. So meen Nasimiyu-Wasike (in Oduyoye en Kayoro 1992:104):

The feminist interpretation of polygamy differs from a man's interpretation. The system exploits women for the benefit of men...the women are servers and maintainers of the system that continues to relegate them to inferior status in society.

Bahemuka (in Oduyoye en Kanyoro 1992:104) kom weer tot die gevolgtrekking dat die man alleen voordeel uit 'n poligame sisteem trek, dat die vrou feitlik geen identiteit van haar eie het nie, en dat die vrou meestal seksueel misbruik word. Die debat word nou nie meer alleen vanuit 'n teologiese of

'n sosiaal- maatskaplike oogpunt beskou nie maar het ook 'n meer menslike (humanitêre) dimensie bygekry.

Die standpunt van die meeste tradisionele sendingkerke, die Rooms-Katolieke kerk ingesluit, teenoor poligamie is een van totale afskaffing (Theron 1987:45-65; O'Donovan 1992:288). Skrif-gedeeltes soos byvoorbeeld Genesis 1:25; Eksodus 20:14; Deuteronomium 5:18; Matteus 19:3-9 en Markus 10:2-12 word aangewend om die standpunt te verdedig dat poligamie onskriftuurlik is, dat God nie poligamie goedkeur nie en dat daar 'n monogame verhouding tussen God en Israel was.

Met al die relevante inligting tot beskikking kan die volgende kantaantekeninge betreffende poligamie gemaak word:

4.2.4.1. Die feit dat daar wel poligame huwelike in die Ou Testament voorgekom het, word nêrens ontken nie. Die Bybel is immers 'n boek waarin daar van doodgewone mense en hul gevalle sondige natuur aantekeninge gemaak word. Die feit dat daar van sodanige gevalle melding gemaak word, beteken nie noodwendig dat dit deur die skrywers en daarom ook deur God goedgekeur word nie. Daar is genoeg inligting in die Bybel beskikbaar om bo redelike twyfel te konkludeer dat **monogamie** God se volmaakte plan vir die huwelik is (O'Donovan 1992:278; Theron 1987:62; Gn 1:27). Dit blyk ook dat dit nie die norm was in die Ou Testamentiese Joodse kultuur om in sulke huwelike betrokke te raak nie (Theron 1987:61; O'Donovan 1992:289). Hierdie navorsing gaan dus van die standpunt uit dat hierdie gebruik in die Ou Testament beoefen was nog voor die God van Israel in die kultuur begin deurwerk het.



Namate die Woord die kultuur vernuwe en herskep het, het hierdie gebruik al hoe meer op die agtergrond geskuif (Theron 1987:61; Pfeiffer 1975: Logos Bybelbiblioteek CD). Met die aanbreek van die Nuwe Testamentiese tyd blyk dit asof hierdie gebruik feitlik uitgesterf het, soos Kraft (1979:346) hieroor opmerk:

... by New Testament times the custom was disapproved and very seldom practised within Hebrew culture. Over a period of several centuries the Hebrew people had developed culturally appropriate alternative forms to fulfil the functions decreasingly served by polygamy.

4.2.4.2. Poligamie het oor die algemeen negatiewe reperkussies in die Bybel tot gevolg gehad. Die verhaal van Hagar en Ismael in Genesis 21 spreek boekdele van probleme wat in poligame huwelike ondervind kan word. In hierdie verhaal kon die wettige vrou van Abraham, Sara, nie kinders verwek nie. Uiteindelik het hulle ooreengekom om 'n kind vir Abraham deur die slavin, Hagar, te laat verwek. Toe Sara uiteindelik self ook 'n kind aan Abraham gee, word sy jaloers en verdryf die slavin en haar seun. Die onreg wat Hagar en Ismael aangedoen is om deur Sara weggestuur te word, is maar 'n enkele voorbeeld van die wyse waarop die byvrou geen bestaansreg gehad het in so 'n huwelik nie. Netso het Salomo se vele byvroue onder andere daartoe gelyk dat hy self in afgodery verval het (1 Kon 11; O' Donovan 1992:288).

4.2.4.3. Die Skrif maak 'n duidelike onderskeid tussen "sonde wat tot die dood toe lei" en daardie wat nie tot die dood sal lei nie (1 Jh 5:16,17; Jk 5:15; Heb 6:4-6). Dit is byvoorbeeld duidelik dat "...geen onsedelikes of

afgodsdienaars of egbrekers...of dronkaard ... sal deel kry aan die koninkryk van God nie" (1 Kor 6:9,10). "Sonde tot die dood" verwys na dit wat die mens nie tot 'n persoonlike verhouding met Jesus kan bring nie, die mens nie tot persoonlike saligheid kan bring nie (Guthrie et al 1970:1270; Vosloo & Van Rensburg 1999:1754). "Sonde tot die dood" kan ook dui op ongehoorsaamheid aan God se direkte bevel en 'n skaamtelose immoraliteit. Dit gee aanleiding tot 'n geestelike doodsheid of selfs fisiese dood (Barker 1985:1913).

Hiermee moet dit ook baie duidelik gestel word dat dit nie hier gaan oor 'n kategorisering van sonde as "minder" sonde of "meer" sonde nie. Sonde bly sonde. Dit verwys eerder na 'n **staat** van sondigheid waarin die mens verkeer (Vosloo & Van Rensburg 1999:1754). Indien poligamie as sonde ondersoek word, moet dit eerstens duidelik gemaak word dat dit wel 'n sonde is. Enige iets wat God se volmaakte plan mis, is sonde. Daar is egter geen aanduiding van enige aard dat poligamie die **redding** van die mens kan verhinder nie. Daar is in veral die *Tora* duidelike spore van maatreëls wat ten opsigte van poligame verhoudings getref is, byvoorbeeld Eksodus 21:10, Levitikus 18:18, Deuteronomium 17:17; 21:15-17.

Verder moet daar in sekere gevalle noodwendige keuses gemaak word tussen twee verkeerdes, en die "mindere" van die twee kwade aanvaar word. Hiermee beteken dit nie dat so 'n besluit universele waarheid inhou nie maar dat dit slegs op die bepaalde situasie toegepas moet word. Die beginsels wat in Handeling 15 na vore gekom het, kan dus ook hier toegepas word (Hoofstuk 3).

4.2.4.4. Die monogame huwelik word al hoe meer deur die moderne (Westerse) mens op die agtergrond geskuif. Hieroor sê Haughton (in Barnhouse en Holmes 1976:217) die volgende:

The institution of marriage is in a difficult situation, because in the West the old culture is visibly crumbling, and people no longer easily take for granted the institutions as created and maintained. The moral consent which makes a way of life generally acceptable has gone, or is under such stress that it cannot longer survive. The ideals of fidelity, virginity before marriage, and close family bonds grew to their peak...Many sincere Christians now question... whether the ideals are worth anything positive at all.

Dit is vandag alombekend dat talle huwelike, selfs die van gelowiges tot niet gaan. Met hierdie tendens op die voorgrond is die Weste self besig om in 'n tipe van "poligamie" te verval. Mann (1989:17) noem dit *consecutive polygamists*. 'n Groot hoeveelheid geskeides hertrou weer en weer wat in effek dieselfde resultaat tot gevolg het as poligamie. Alhoewel so 'n persoon nie meer as een huweliksmat op een slag het nie is die geskeides op een of ander wyse steeds deel van so persoon se lewe, byvoorbeeld deur kinders of onderhoud.

Die kerk neem huidiglik 'n meer gematigde standpunt in teenoor egskeiding en hertrou as wat die geval was 'n dekade of wat gelede. Seer sekerlik het die postmodernisme 'n rol hierin te speel. Tog kan faktore soos 'n beter begrip vir die kompleksiteit van die huwelik, huwelike wat beëindig word as gevolg van alkoholisme en geweld in die huwelik, ook 'n beduidende rol speel. Hierdie klemverskuiwing beteken egter geensins dat die Bybelse norm van monogamie ook onderhandelbaar is nie. Al sou monogamie die Bybelse ideaal wees, moet steeds in gedagte gehou word dat die mens en dus

ook elke kultuur in 'n gevalle wêreld leef waar daar soms net gedroom kan word van Koninkryksideale. Momogamie/poligamie is midde in die progressiewe oorgang van "wêrelds" na "Koninkryks". Die sleutelwoorde "begrip" en "verstaan" moet hier gebruik word.

Die negatiewe sowel as meer aanvaarbare argumente van poligamie is nou ondersoek. Met die oog op 'n geïnkultureerde bedieningsmodel moet die volgende riglyne gestel word:

- Poligamie is nie God se perfekte plan vir die huwelik nie.
- Persone wat tot geloof kom en reeds in 'n poligame verbintenis is, hoef nie te skei nie. Daar is tans geen plaasvervangers vir die kulturele sisteme wat hierdeur geraak word nie. Alvorens daar tot so 'n stap oorgegaan word moet die tradisionele kultuurbeskouings aangaande die uitgebreide familie-eenheid en die ekonomiese-sowel as maatskaplike sisteme van die kultuur verander word. Indien die Heilige Gees die gelowige daartoe lei, moet hy/sy van al die vroue/mans skei. Dit sal verseker dat almal regverdig behandel sal word.
- Poligamie in die vorm van buite-egtelike verhoudings moet ten sterkste afgekeur word. Dit dui onteenseglik op immoraliteit. Daar is huidiglik nie meer werklik sprake van amptelike poligame huwelike in Botswana nie. Die Huweliksakte (CAP29:01) (15:1) van 1917 verbied dit. Poligamie het egter in 'n ander vorm gemanifesteer, naamlik in onsedelikheid. Mokhobo (1989:21) beskryf hierdie klemverskuiwing soos volg:

The promiscuous young African enjoys his emancipation from the sexual taboos of yore. Besides, society tacitly accepts the results of so-called sexual looseness and rather uses the traditional extended family system to contain

illegitimacy... in the adult mind polygamy is grudgingly only refrained from and replaced with implicit approval of multiple extra marital relations...

Dit is ironies dat juis dit waarteen die vroeëre sendelinge gestry het, juis dit op groot skaal toegeneem het! Volgens navorsing wat in die Kgalagadi-gemeente van die Dutch Reformed Church in Botswana gedoen is, was daar 101 buite-egtelike kinders uit 'n totaal van 141 kinders onder die ouderdom 15 jaar in die gemeente (Stoltz 1996:45). Dieselfde navorsing toon dat uit 'n totaal van 49 enkelouers 70% onder die ouderdom 20 jaar is (Stoltz 1996:46). Hierdie tendens kom ook in die breër Tswana-kultuur voor (Nthago 1995:1).

Alhoewel die afskaffing van poligamie nie alleen uitgesonder kan word as enkele faktor wat vir 'n toename in onsedelikheid aanspreeklik gehou kan word nie, het dit wel 'n beduidende rol daarin gespeel. Die blote feit dat poligamie uit die sosiale sisteem verwyder is sonder om die rol wat dit in die sosiale netwerk vervul het in ag te neem, het 'n leemte gelaat. Hierdie leemte het ruimte gelaat vir negatiewe elemente soos onsedelikheid om verder te ontwikkel. Volgens Kau (1991:37; kyk ook Lekgetha in Kau 1991:37; Hickson & Mokhobo 1992:11) was voorhuwelikse seks byvoorbeeld taboe in die Afrika-kultuur. Dit was in sommige gevalle selfs strafbaar met die dood (Hickson & Mokhobo 1992:12). Poligamie het voorhuwelikse verhouding sowel as buitehuwelikse verhoudings tot 'n mate ontmoedig.

- Daar bestaan geen rede waarom mense wat tot geloof kom en in poligame huwelike betrokke is, nie as lidmate aangeneem kan word nie. Hulle behoort ook toegelaat te

word tot die sakramente van die doop en die nagmaal. In die Ou Testament is diegene wat in poligame huwelike betrokke was, nie toegang tot die volk van God geweier nie. Hulle is besny en het volle toegang tot die tempel gehad. Daar is nêrens 'n indikasie dat die teendeel die geval was nie. Selfs in die Nuwe Testament is daar geen definitiewe riglyne neergelê nie. Riglyne word wel neergelê wanneer gemeenteleiers verkies word.

Volgens 1 Timoteus 3:2 en Titus 1:6 (1933 Afrikaanse vertaling) moet die ouderling die man van net een vrou wees. Dit is interessant dat die 1983 Afrikaanse vertaling nie melding maak van "een vrou" nie maar die woorde "getrou aan sy vrou" gebruik. Dit dui steeds op die enkelvoud maar bring die betekenis sterker na vore. Hier is dit duidelik dat leiers nie in enige buitehuwelike verhouding betrokke mag wees nie. Ook nie in 'n poligame verhouding nie. Die vraag wat onmiddellik voorkom, is waarom daar 'n onderskeid gemaak word tussen leiers en gewone lidmate. Alle gelowiges is immers gelyk voor God. Eerstens moet 'n leier tekenend wees van God se volmaakte vereistes. Tweedens moet die leier 'n voorbeeld stel vir die "swakkeres in geloof" eerder as om die sonde, in hierdie geval poligamie, sonder enige deeglike inagneming van die konsekwensies wat dit vir almal inhou, verbied.

- 'n Geïnkultureerde teologie moet verder gestalte kry vanuit reeds gevestigde strukture binne die kultuur. Vanuit die Babusuku-stam in Afrika word 'n treffende basis gevind vir die skepping van so 'n relevante teologie. Nasimiya-Wasike (in Oduyoye en Kayoro 1992:108) stel dit soos volg:

Monogamy, from the African religious tradition, is God's will for humanity, because this was at the beginning of human life as expressed in the African creation myths... Monogamy, therefore is not a cultural product, but a foundational relational aspect that was meant to promote mutual dependence, complementary relationships, and mutual co-operation between woman and man.

Dit is insiggewend dat Nasimiya-Wasika (in Oduyoye en Kayoro 1992:108) monogamie nie net as 'n kultuurverskynsel beskou nie, maar as instelling van God wat ook op die Afrikaan van toepassing is. Die mite waarna in die aanhaling verwys word, het betrekking op 'n skeppingsmite waarin God vir *Mwambu* (die man in enkelvoud) en vir *Selah* (die vrou in enkelvoud) bymekaar gebring het. Hierdie mite kan dan as *praeparatio evangelica* beskou word tot die skrywe van 'n relevante teologie van monogamie binne die Afrika-teologie. Beide man en vrou in die gemeente kan nou tot 'n besef gebring word dat hulle interafhanklik is van mekaar, en dat hierdie afhanklikheid net heelheid sal bereik binne die raamwerk van 'n monogame huwelik.

#### 4.2.5. Heil, heling en gesondheid.

In hierdie ondersoek word gepoog om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. Een van die aspekte wat 'n beduidende invloed op die Tswana-kultuur uitoefen, en wel in so 'n mate dat dit in die alledaagse lewe van die *Motswana* voorkom, wentel rondom heling. Die volgende ondersoek sal aantoon hoe die begrippe heil, heling en gesondheid in die tradisionele Afrika-kultuur verstaan word. Daarna sal dit in konteks met die Westerse biomediese-model gebring word. Hieruit kan dan verder in die rigting van 'n geïnkultureerde plaaslike teologie

beweeg word wat weer van waarde vir die skepping van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel kan wees. Net soos in die geval van die voorouerverering en poligamie moet aspekte van heil, heling en gesondheid ook nie gekompartementeer ondersoek word nie maar in konteks van die breër tradisionele Afrika-godsdiens.

Alvorens 'n ondersoek na die tradisionele Afrika-beskouing aangaande heil, heling en gesondheid gedoen word is dit noodsaaklik om sekere temas wat hierby inbegrepe is kortliks vanuit 'n tradisionele Afrika-beskouing te definieer.

#### 4.2.5.1. **Beknopte definisies.**

##### 4.2.5.1.1. **Sonde.**

Sonde word gedefinieer in terme van gebroke verhoudings in die gemeenskap (Mbiti 1989:63; Bosch in De Villiers 1987:50). Vanuit die holistiese lewens-en wêreldbeskouing moet daar harmonie in die gemeenskap wees. Indien die harmonie versteur word, op welke wyse ook al, is dit 'n oortreding teen die gemeenskap, soos Mbiti (1989:64; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:71; Maimela 1985:69) dit uitdruk: "Sinning is that which injures the philosophical principal of: **I am because we are, and since we are, therefore I am.**". Sonde word dus nie beskou vanweë die aard daarvan nie maar eerder die gevolge of resultaat wat die daad vir die gemeenskap inhou (Bosch in De Villiers 1987:50).

Sonde bederf of beskadig die menslike verhoudings binne die gemeenskap maar die mens self is nie daarvoor verantwoordelik nie (Bosch in De Villiers 1987:50). Daar



word geglo dat die mens in wese goed is en net deur die bose, met ander woorde die toordokters en hekse tot kwaad beweeg kan word (Mbiti 1989:64; Van Niekerk 1996:8; Daneel 1989:156). Die heks en toordokter is "sondaar" *per excellence*, nie oor die daad self nie maar oor die gevolge daarvan wat dit vir die gemeenskap inhou (Bosch in De Villiers 1987:50).

Hierdie verplasing van skuld word deur Bosch (in De Villiers 1987:50) as 'n "sondebokteorie" bestempel. Die kwaad het dus sy oorsprong in eksterne magte en nie in die mens self nie, soos in die Christelike geloof geglo word nie. Waar die Christelike geloof meer klem lê op 'n *morele* kwaad, word daar in die tradisionele Afrika-godsdiens meer klem op die *fisiese* kwaad gelê. Gevolglik word met die kwaad gehandel op 'n sosiale vlak in die hier en nou en is daar geen straf in 'n hiernamaals nie (Mbiti 1989:65). Oosthuizen (in De Villiers 1987:64) vat die persepsie oor sonde in die Afrika-kultuur soos volg saam:

The main emphasis is to take out of the system what has a negative effect upon it and the cause could be often something not on the body, but somewhere in the surroundings or stealthily canalised on or into the body.

#### 4.2.5.1.2. Heil (Redding).

Heil word op 'n fisiese wyse en wel in die welvaart van die lewe ervaar (Mbiti 1989:66). Die Afrika-mens word gedurig deur fisiese gevare (die wildernis, ondiere, bose geeste, ensovoorts) bedreig. In 'n omgewing waar daar min weerstand teen fisiese gevare bestaan, moet redding vanuit 'n besondere bron kom (Maimela 1985:68). Heil is dus 'n persepsie wat dui op 'n redding van die fisiese gevare wat

mens en gemeenskap van dag tot dag bedreig. Dit is nie 'n abstrakte nie en ook nie 'n konsep wat eskatologiese betekenis inhou nie (Mbiti 1989:67; Maimela 1985:68-69).

Heil word nie deur 'n persoon bewerk nie maar vind plaas binne die uitleef van die tradisionele Afrika-kultuur, soos Maimela (1985:74) dit bevestig in die volgende stelling:

... there is indeed salvation in those religions, which are genuine channels of God's redemptive activity in response to the sins and problems Africans experience and find oppressive, and from which they yearn for salvation.

Hierdie genesing vind uitdrukking in genesingshandelinge, eksorsisme, die bemagtiging van die individu self, 'n suksesvolle lewe en vrugbaarheid (Mbiti 1989:66; Maimela 1985:72).

#### **4.2.5.2. Die tradisionele Afrika-godsdienste en heil, heling en gesondheid.**

Die tradisionele Afrika-siening rakende heil, heling en gesondheid is een wat sy wortels in die lewens-en wêreldbeskouing van holisme te vinde het (Saayman 1991:25; Van Deventer 1992:411; Ingenoza 1985:181; Bührman in Oosthuizen et al 1988:27). Saayman (1991:25) druk dit soos volg uit:

A person can only be healthy within a healthy community. Such a healthy community is a community in which there exists a balance between living people, their ancestors, and their environment...

Daar moet dus harmonie tussen al die elemente in die gemeenskap wees voordat die mens gesond kan wees. Die oorsprong van ongesteldheid word hoofsaaklik in die geesteswêreld wat om die mens bestaan, gesoek en nie in die biologiese mens soos in die Westerse biomediese-model nie

(Schoeman in Saayman 1991:25; Dube in Oosthuizen et al 1988:121; Saayman 1992:44; Oosthuizen in De Villiers 1987:64). Volgens die biomediese-model word die siek mens as 'n biologiese organisme bestaande uit 'n hele aantal "onderdele" beskou. Siekte en gesondheid word in terme van hierdie onderdele bepaal en behandel (Saayman 1992:44; Veenhof in Heitink & Veenhof 1990:12; Van Tilburg in Heitink & Veenhof 1990:27).

In die tradisionele Afrika-beskouing het siekte sy oorsprong hoofsaaklik in die volgende te vinde: ongehoorsaamheid teenoor die voorouers; versuim om die nodige eerbied aan voorouers te betoon; 'n toordokter; een of ander geestelike ongesteldheid wat net deur 'n tradisionele geneser, 'n toordokter of sekere aksies soos seks genes kan word (Sundkler 1961:223; Ingenozza 1985:183).

Hiermee ontken die Afrika-kultuur nie dat sekere siektes wel as gevolg van biologiese oorsake kan ontstaan nie. Biologiese oorsake van siekte, dit wil sê siektes wat in die Westerse wetenskap as fisiese siektes geïdentifiseer word, resorteer onder die groepering "siektes van God" (Ingenozza 1985:183; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:63). Hierdie siektes is natuurlik en onvermydelik en kan in die meeste gevalle deur middel van kruie en natuurlike middels genes word (Ingenozza 1985:183).

Die ander hoofgroepering resorteer onder "siektes van die mens" (Ingenozza 1985:183; Oosthuizen in De Villiers 1987:63). Soos reeds in die bostaande bespreking verduidelik, het die "siektes van die mens" hul oorsprong

in die geesteswêreld om die mens. Dit is egter baie moeilik om "siektes van God" te identifiseer en te genees. Gevolglik soek die pasiënt in baie gevalle terselfdertyd hulp by die mediese geneesheer, kruiedokter en die geestelike bevryders (Ingenozza 1985:183; Amanze 1998:177; Daneel 1990:223). "Geestelike bevryders" is die tradisionele genesers, leiers van die Onafhanklike Kerke, sekere toordokters en mense wat oor die vermoë beskik om met die geestelike wêreld te kommunikeer.

Heil, heling en gesondheid word in terme van godsdiens geïnterpreteer. Binne die verwysingsraamwerk van die Afrikaan as godsdienstige wese word heil, heling en gesondheid binne 'n religieuse konteks beoefen (Amanze 1998:175; Oosthuizen in De Villiers 1987:65). Die verband tussen die geestelike wêreld, magiese kragte en geneesmiddels binne die tradisionele Afrika-godsdiens is grootliks vir hierdie persepsie verantwoordelik (Idowu 1973:189; Saayman 1992:43; Oosthuizen in De Villiers 1987:74). In die lig hiervan is dit vir die Afrikaan "moeilik" om genees te word deur "eksterne" middels soos Westerse geneesmiddels. Genesing geskied hoofsaaklik binne die gemeenskap waarin die sieke homself bevind.

Hierdie navorsing het reeds aangetoon dat die Afrika-mens sy bestaan alleen binne die verwysingsraamwerk van die kommune definieer. Hiervolgens kan genesing, so ook heil, net in die kommune waarin die mens homself bevind, plaasvind. Binne die verwysingsraamwerk van holisme moet die tradisionele generer aandui waar die wortel van die kwaad lê en terselfdertyd 'n "teenmiddel" aankondig. Hierna volg sekere rituele wat in direkte verband met godsdienstige handeling gebring kan word

(Saayman 1992:43; Oosthuizen in De Villiers 1987:74). Volgens Idowu (1973:197) en Oosthuizen (in De Villiers 1987:75) vertoon sekere godsdienstige handeling op die oog af 'n magiese kleur alhoewel dit nie noodwendig die geval is nie. Die simboliese handeling dien bloot tot geloofsversterking en word verbind aan die fisiese beleving van die mens van die tradisionele Afrika-godsdiens.

#### 4.2.5.2.1. 'n Onderskeid tussen magiese- en godsdienstige handeling.

Dit is noodsaaklik om 'n onderskeid te maak tussen magiese- en godsdienstige handeling. Waar die magiese uitsluitlik daarop gerig is om tot 'n persoon se eie voordeel te strek, word die godsdienstige handeling gerig tot voordeel van die gemeenskap (Idowu 1973:196). Volgens Idowu (1973:197) word dit algemeen aanvaar in die tradisionele Afrika godsdienste dat toorkuns as ekstreme element van die magiese nie deur die "opregtes" beoefen word nie. Toorkuns word alleenlik deur hulle wat swak van karakter is en gerig is op kwaad, beoefen (Idowu 1973:197).

Genesingspraktyke word uitsluitlik as 'n godsdienstige handeling in die tradisionele Afrika-kerke beoefen. Hierdie genesingspraktyke kom veral in die Onafhanklike Kerke voor en bestaan uit sekere rituele waarvan demoonuitdrywing (eksorsisme) 'n belangrike faset is (Daneel 1990:220-246; Ingenoza 1985:181). In elke genesingsaktiwiteit speel geloof en ritueel 'n baie belangrike rol (Amanze 1998:175). Genesingsaktiwiteite dien volgens Dube (in Oosthuizen et al 1988:118; kyk ook Amanze 1998:176) as 'n getuienis van die sentrale rol wat God in die mens se lewe speel. Vanuit hierdie veronderstelling word sentrale temas soos "Jesus as

geneser" en "Jesus as bevryder" in die Onafhanklike Kerke gevorm. Dit dien as *preparatio evangelica* tot die skrywe van 'n relevante Afrika-teologie (Amanze 1998:176; Daneel 1989:170).

Volgens Staugard (in Saayman 1992:42) is ongeveer 3 143 tradisionele genesers tans aktief in Botswana. Indien in ag geneem word dat daar huidiglik maar ongeveer 339 gesondheidswerkers in diens van die Botswana-regering is (Staugard in Saayman 1992:43), gee dit 'n aanduiding van die voorkeur wat die tradisionele genesers bó die "Westerse" genesers geniet. Dit skep 'n dilemma wat as 'n "two health care systems and a cultural dilemma" beskryf word (Staugard in Saayman 1992:42). Staugard (in Saayman 1992:42) beskryf hierdie dilemma soos volg:

A cultural moulding process is ongoing, but in the field of health care seeking behaviour it is still relevant to refer to a true conceptual dichotomy in the minds of some Batswana. It has been stated by a prominent intellectual Motswana that we (i.e. Batswana), when we fall ill, are like a little boy standing on top of a hill with thumb in the mouth, one leg in a black hole and the other in a white one and wondering which one to lift first. The white one represents the beaten path of traditional methods of health delivery via our traditional doctors, nurses and midwives. The black hole represents the whole unknown world in health care via hospitals and clinics with their newtype doctors and nurses using strange tools and most of the time speaking foreign language. Every time a Motswana falls ill, he has to face the difficult dilemma of which leg to lift first: whether to go to the hospital or clinic or whether to seek help from the familiar traditional health care system.

Staugard se omskrywing rakende die gesondheidsdienste kon nie die dualisme tussen die tradisionele genesers en

Westerse dokters op 'n beter wyse beskryf het nie. Hierdie dualisme is nie net gegrond op verskillende persepsies rakende heil, heling en genesing nie. Dit vind ook uiting in 'n wantroue teen die witman en die Westerse kultuur (Kooijman 1980:34).

#### 4.2.5.2.2. **Faktore wat tot 'n wantroue in die Westers-mediese wetenskap aanleiding gegee het.**

'n Wantroue teenoor die Westers-mediese wetenskap het vanuit sekere faktore ontstaan. Pasiënte het nie altyd verstaan hoe om voorgeskrewe medisyne te gebruik nie. Daar was ook geen geskikte manier waarop kontrole oor die gebruik van voorgeskrewe medikasie uitgeoefen kon word nie. In talle gevalle is medisyne nie volgens voorskrif gebruik nie wat tot gevolg gehad het dat die kwaal vererger het. In ander gevalle het medisyne weer in verkeerde hande, byvoorbeeld die van kinders beland, wat katastrofiese gevolge gehad het (Turner 1967:143; Oosthuizen in De Villiers 1987:74).

Die betekenis van die woord "medisyne" het ook baie verwarring veroorsaak. So byvoorbeeld verwys die woord *ōgūn* in Yoruba nie alleen na kruie en medisyne nie, maar ook na gif en om 'n binding op iemand te plaas (Turner 1967:143). Die Westerse medisyne was nie net nuut en anders nie, dit kon die mens ook doodmaak!

Volgens Turner (1967:143; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:74) was daar ook nie 'n goeie verhouding tussen geneser en pasiënt nie. Volgens die pasiënt het die geneser meer belang gestel in die gevolge van die siekte en nie werklik aandag aan die oorsake, wat volgens die

tradisionele Afrika-kultuur in gebroke interpersoonlike verhoudings lê, gegee nie (Saayman 1992:44; Turner 1967:143; Van Niekerk 1996:32). 'n Verdere uitvloeisel van die wyse waarop die biomediese model gefunksioneer het, het 'n gevoel by die Afrikaan laat ontstaan dat siekte, en nie die mens nie, belangrik is (Saayman 1992:46).

Alhoewel baie van hierdie wanpersepsies deur die jare heen besweer is (Kooijman 1980:34), word 'n mate van wantroue steeds teen sekere Westerse genesingspraktyke ervaar. Die HIV-pandemie is 'n sprekende voorbeeld hiervan. Die voorstel dat kondome as voorkomingsmaatreeël teen die verspreiding van die HI-virus gebruik word, word in die Afrika-kultuur vertolk as 'n poging van die Weste om geboortebeperking in Afrika toe te pas (Hickson & Mokhobo 1992:11).

Die onvermoë van die Westerse medici om 'n meer holistiese benadering te volg het menige Afrikane hul vertroue in die biomediese sisteem laat verloor en het hulle hulself tot tradisionele praktyke gewend. Dit was egter nie net die Westerse medici wat negatief teenoor die holistiese Afrika-beskouing reageer het nie. Die Westerse kerk het ook 'n belangrike rol daarin gespeel.

#### **4.2.5.2.3. 'n Teologiese evaluering van die tradisionele Afrika-genesingspraktyke.**

Die meeste protestantse kerke was duidelik in hul beleid dat genesingspraktyke soos demonuitdrywing prinsipiëel demoniese aktiwiteite bevat het, en daarom verbied moes word (Theron 1987:81; Turner 1967:157). Dit is volgens Amanze (1998:175; kyk ook Daneel 1974:186) een van die



hoofredes waarom talle lidmate van die meer gevestigde kerke die genesers van die Onafhanklike Kerke besoek het en in baie gevalle ook by die Onafhanklike Kerke aangesluit het.

Die Onafhanklik Kerke het op hul beurt weer tradisionele genesingspraktyke as werwingstegniek aangewend- en met groot sukses daarin geslaag (Daneel 1974:186; Sundkler 1976:72; Kiernan 1990:109; Van Niekerk 1996:35)! Ter versagting van die protestantse houding moet genoem word dat namate daar 'n beter begrip vanuit hul geledere aangaande heil, heling en gesondheid in die tradisionele Afrika-kultuur geformuleer is, 'n meer gematigde houding ontstaan het (Theron 1987:82).

Volgens Theron (1987:82; kyk ook Turner 1967:157; Daneel 1974:233) kan nie alle magiese praktyke as 'n verbond met die duiwel beskou word nie. Dit is veral Daneel se navorsing in die Onafhanklike Kerke in Zimbabwe wat hier vermelding geniet. Daneel (1974:239-254) maak in sy navorsing onderskeid tussen tradisionele genesers en die profete van die Onafhanklike Kerke. Aangesien die tradisionele genesers en die profete op die oog af op dieselfde wyse funksioneer, het die gevestigde kerke sekere parallele tussen die twee getrek alhoewel daar tog aansienlike verskille is (Daneel 1974:239).

Vir die profeet in die Onafhanklike Kerk gaan dit eerder om vorm as inhoud, die krag van die Heilige Gees is sy uitgangspunt en geloof in God word sterk beklemtoon (Daneel 1974:239; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:78-82). Aan die anderkant konsentreer die tradisionele geneser op

die krag van die voorvaders en dolosse terwyl geloof in 'n godheid nie ter sprake is nie (Daneel 1974:239). Die profeet stel werklik belang in die sielenood van die lidmaat en probeer om die evangelieboodskap op 'n persoonlike vlak aan hom te verkondig (Oosthuizen in De Villiers 1987:85). Deur die pasiënt se tradisie waarin hy in vrees vir die bose lewe en iewers beskerming soek, met erns te benader, bring hy die Christen-God in konfrontasie met die bose (Daneel 1974:239; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:82). Amanze (1998:175-183) het in sy ondersoek na die Onafhanklike Kerke in Botswana tot 'n soortgelyke gevolgtrekking gekom. Met hierdie onderskeid wat Daneel en Amanze maak, word daar 'n duidelike lyn getrek tussen sekulêre en religieuse hantering van die magiese in Afrika.

Hierdie onderskeid is belangrik aangesien dit 'n positiewe stap is in die inkultureringsproses van die evangelie in Afrika. Hiermee word die tegnieke en werkswyses van die Onafhanklike Kerke in eksorsisme nie sondermeer goedgekeur en aanvaar nie. Hiervoor is die uiteenlopende bedieningstrategieë te oneweredig en gevarieërd. Daar is nie werklik sprake van katolisiteit waarin hierdie strategieë saamgesnoer en daarmee universele Bybels-gefundeerde beginsels neergelê kan word nie.

Betreffende sommige van die tegnieke wat toegepas word met eksorsisme is meeste teoloë dit eens dat daar leemtes in sommige van die bestaande bedieningspraktyke voorkom. Daneel (1990:223) wys daarop dat sekere profete eksorsisme gebruik as werwingstegniek eerder as om pastoraal by die pasiënt betrokke te wees. Verder word die vrese wat mense

vir die bese het uitgebuit en is daar 'n gebrek aan die Christelike liefde en begrip in die hantering van hekse en toordokters. Turner (1976:157) verwys weer na tekens van semi-magiese en okkultiese praktyke in sekere simboliese voorwerpe en handeling, terwyl Shorter (1985:197) die bediening van Aartsbiskop Milingo van Lusaka gelykstaande aan die middeleeuse heksejag beskou.

Verder verwys Turner (1976:158) na 'n gebrek aan die eskatologiese verwagting teenoor 'n oorbeklemtoning van "Jesus as geneser" vir die hier en nou. Die uitsondering van sekere elemente in die natuur as rein en heilig gee volgens Turner (1976:158) ook aanleiding tot 'n onvoltooide beeld van God as Skepper. Volgens De Jongh Van Arkel (in De Villiers 1987:142-143) word eksorsisme ook telkemale uitgevoer sonder dat die pasiënt behoorlik gediagnoseer word.

De Jongh Van Arkel (in De Villiers 1987:144) waarsku verder dat toorkuns of magiese praktyke in gevalle self deur die profete en genesers beoefen kan word in 'n poging om pasiënte en lidmate te manipuleer. Daarbenewens kweek tradisionele genesers maklik 'n gevoel van afhanklikheid by die pasiënt en word die geneser/profeet in gevalle as 'n god beskou (De Jongh Van Arkel in De Villiers 1987:145). Codrington (in De Villiers 1987:167) meen verder dat demone nie oral gesoek moet word nie. Die probleem is meestal sielkundig, fisies of emosioneel van aard (Van Rensburg 1999:54). Eksorsisme moet dus as laaste uitweg uitgevoer word en nie die norm wees soos dit in die Onafhanklike Kerke bedryf word nie.

Die Onafhanklike Kerke het wel tot 'n mate daarin geslaag om op 'n holistiese wyse die fisiese sowel as geestelike behoeftes van die lidmaat aan te spreek. Anders as in die geval van protestantse kerke het dit nie hier om 'n blote inplanting van die Westerse godsdiens gegaan nie, maar 'n doelgerigte poging om dit te inkultureer. Dit moet egter onomwonde gestel word dat bogenoemde afleidings slegs ter inleiding tot die skrywe van 'n Christelike Afrika-teologie gebruik kan word. Oosthuizen (in De Viliers 1987:164) meen tereg dat Daneel se evaluering van die Onafhanklike Kerke in Zimbabwe soms te veralgemeen voorkom. Dit mag wel wees dat Daneel sekere positiewe elemente ervaar het in dié kerke, maar dit beteken nie dat dié bediening oral op dieselfde wyse geskied nie. Die navorsing het in die bogaande bespreking uiteraard aangetoon dat daar in die praktyk te veel sinkretistiese tendense rakende die genesingsaktiwiteite in geheel voorkom om tot 'n definitiewe beslissing te kom.

Die vraag wat nou na vore kom is in hoe 'n mate die tradisionele Afrika-beskouing van heil, heling en gesondheid, en soos dit uiting vind in genesingspraktyke van veral die Onafhanklike Kerke, 'n positiewe bydrae kan lewer tot die skrywe van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. Ten spyte van sinkretisme en ander negatiewe tendense blyk dit tog of daar aspekte in die holistiese bediening in veral die Onafhanklike Kerke voorkom wat met vrug tot 'n geïnkultureerde bediening in die Dutch Reformed Church in Botswana kan bydra.

Dit is veral met betrekking tot die gebruik van sekere rites, rituele en eksorsisme in die Onafhanklike Kerke waarin in die rigting van inkulturasie beweeg kan word. Die profetiese geneser word byvoorbeeld beskou as die godsdienstige spesialis wat in 'n spesifieke verhouding tot die Skepper van die wese staan. Hy is die kontak tussen die sienlike en onsienlike (Dube in Oosthuizen et al 1988:119). Die profeet maak staat op die innerlike "krag" van die Heilige Gees wat hom gelei tydens die diagnose en terapie (Dube in Oosthuizen et al 1988:119; Daneel 1974:222). Op so 'n wyse vervang die profetiese geneser die tradisionele geneser.

In die genesingseremonie wat op die diagnose volg, is daar ook tekens van inkulturasie. Woordverkondiging, gebed, bystand van lidmate aan die sieke, profesieë en 'n begrip vir die vrese oor die magiese van die Afrika-mens kom voor (Daneel 1974:215; Kiernan 1990:153; Oosthuizen in De Villiers 1987:83). Hierby inbegrepe is ook voorwerpe soos uitrustings bestaande uit 'n gewaad van spesifieke kleur, 'n staf, water en as, wat 'n besondere simboliese betekenis inhou in die genesingseremonie (Kiernan 1990:104-117; Sundkler 1961:233). Hierdie simbole verteenwoordig 'n ongeskrewe teologie van reinheid, suiwerheid en heelheid waardeur 'n relevante Christelike Afrika-teologie begin vorm aanneem. Verder dui dit ook op 'n holistiese bediening waarin die lidmaat pastoraal versorg word.

Eksorsisme, as tipering van pastorale hulp, is daarop gerig om die vrese vir die bose, wat in die toordokter en hekse as versinnebeelding van Satan geïdentifiseer word, te besweer. Tiperend van die tradisionele Afrika-kultuur het

die vrese vir en genesing van die "bose" ook nie net betrekking op die individu nie, maar vind dit 'n holistiese inslag in die sosio-ekonomiese sowel as spirituele verwysingsraamwerk van die Afrikaan.

Met verwysing na die Zion Christian Church van Zimbabwe noem Daneel (1989:169; kyk ook Oosthuizen in De Villiers 1987:77) dat die bediening van eksorsisme gekoppel word aan 'n wederkerige landboukundige diens wat Sioniste in staat stel om hulle sosio-ekonomiese posisie te verbeter. Verder lewer hulle ook 'n opvoedkundige diens met die bestuur van laer- en hoërskole en inisieer hulle ontwikkelingsprojekte in die vorm van besighede en nywerhede (Daneel 1989:169).

In sy evaluering van eksorsisme in die Onafhanklike Kerke in Zimbabwe meen Daneel (1989:169) dat die kerk 'n heilsbenadering verteenwoordig wat sterk klem laat val op fisiese sowel as geestelike behoeftes in die huidige bedeling. Hierdie heilsbenadering verteenwoordig volgens Daneel (1989:169) 'n kommunale lewe:

... vanuit die oorwinning en mag van God in die Sionstad, waar die bedreiging van toordery nog steeds as 'n realiteit ervaar word, maar vanweë die eksorsistiese pastorale versorging en deel in Christelik-bepaalde groepsverantwoordelikhede dermate in intensiteit afneem...

Dit is duidelik dat eksorsisme 'n belangrike plek inneem in die tradisionele Afrika-kultuur. In eksorsisme, wat 'n integrale deel van die genesingseremonie vorm, word die pastorale versorging van die pasiënt duidelik geïdentifiseer. Die gesprek met die pasiënt tydens diagnose, die bystand van ander profete en lidmate tydens

die eksorsisme en die nasorg waarin die pasiënt weer die profeet moet besoek, ondervang 'n leemte wat homself origens in die protestantse kerke in Afrika voordoën. In die bediening van eksorsisme maak die profeet egter erns met die pasiënt, sy kultuur en sy godsdiens wat in holisme verweef is. Dit gaan dus nie hier om 'n "afetsing" of "invoeging" van vreemde godsdienstige praktyke en kultuurbeskouings nie, maar 'n kombinasie van voorlopige inkulturasie en kultureel-godsdiensige transformasie.

In hierdie navorsing se definisie van inkulturasie word dit duidelik gestel dat kultuur nie die primêre rolspeler in die proses is nie, maar eerder die evangelie. Alhoewel die waarde van die holistiese benadering van die Onafhanklike Kerke nie geringskat word nie moet die bykans slaafse wyse waarop hulle die kulturele gebruike invoeg in hul bediening bevraagteken word. Dit is wel waar dat die tradisionele geloofspraktyke van die Onafhanklike Kerke sekere ooreenkomste toon met die Ou Testamentiese gebruike van die volk Israel. Maar dit beteken nie noodwendig dat daar op al hierdie gebruike voortgebou moet word bloot ter wille van inkulturasie nie. Indien hierop aanspraak gemaak word, sou die werking van Jesus aan die kruis simplisties gedegradeer word. Die boeke Romeine en Hebreërs stel dit immers duidelik dat die simboliese voorwerpe en handeling van die Ou Testament vervul is in die kruisgebeure. Simboliese handeling kan nie tot die mens se saligheid meewerk nie (vergelyk Rm 9). Tog bring die gebruik van simboliese voorwerpe en handeling in die Onafhanklike Kerke die waarde wat dit vir die mens as godsdienstige wese inhou weer na vore.

Burger (1991:63) wys tereg daarop dat simboliese handeling en gebruike in haas alle godsdienste 'n belangrike rol speel. Volgens Burger (1991:63) is godsdiens 'n saak:

... wat te groot is om die rede alleen te benader. Deur die gebruik van simbole, rites, en so meer,... erken ons dat God 'n misterie is wat nie met die rede deursien en verstaan kan word nie... Daar is 'n groeiende oortuiging dat simbole en rites mense op 'n dieper vlak kan raak as logika en redelike argumente.

In die gereformeerde tradisie was daar tot onlangs nog bykans 'n algehele afskaffing van simboliese voorwerpe en handeling. Hierdie afskaffing het juis gevolg vanuit die meerwaarde wat die Roomse Kerk daaraan geheg het (Jonker 1994:28,30; Webber 1982:74). Tog het dit in die laaste paar jaar duidelik geword dat sekere simboliese voorwerpe en handeling wel van waarde kan wees in die geloofslewe van die kerk en die lidmaat (Bester 2000:105).

So byvoorbeeld word die leesrooster weer algemeen in die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika deur predikante en lidmate gebruik. In sekere gemeentes word tydens Advent byvoorbeeld kerse gebrand en die kleure van Advent in die kerk gedrapeer. Die gebruik van sodanige simbole het egter nie ten doel om die gelowige te verander, sy kultuur (antropologiese) beter uit te leef of tot geloof te kom nie. Dit is daarop ingestel om te reflekteer op Jesus self (Burger 1999:204-216; König 1998:32; Bester 2000:168).

Die rol wat rites en rituele in die pastoraat speel moet ook nie onderskat word nie. Die *splitbrain-theory* van die neurochirurg Robbert Sperry het 'n nuwe tydvak in die tegnieke om probleme op te los, ingelei. Volgens die



*splitbrain-theory* word die wyse waarop die mens probleme oplos, en ander mense benader word, beïnvloed deur die dominansie van 'n spesifieke breindeel (Neethling 1996:68)<sup>7</sup>. Heitink (in Veenhof & Heitink 1990:129; kyk ook Louw 1999:3) meen daarom dat rituele as 'n sinvolle vorm van pastorale terapie beskou kan word.

Begrafnisseremonies, handoplegging tydens siekte, die sakrament van "siekesalwing" wat in gebruik is in die Rooms-Katolieke Kerk, en selfs die sakramente in die protestantse kerke hou 'n bepaalde terapeutiese waarde in (Heitink in Veenhof & Heitink 1990:129). Dit moet egter benadruk word dat, alhoewel daar 'n terapeutiese waarde in sekere rites en rituele opgesluit lê, dit nie oor 'n vrymakende (verlossende) funksie beskik nie.

Die vraag is uiteindelik of heil, heling en gesondheid soos dit in die tradisionele Afrika-godsdiens verstaan word, bindend of vrymakend is. Hiermee word bedoel of die pasiënt/gelowige volkome in **Christus** vrygemaak word. In hierdie vrymaking is daar geen vrese of gebondenheid aan 'n persoon of enige vorm van ritueel nie.

Inkulturasie is een van die sleutelterme vir hierdie navorsing. 'n Geïnkultureerde bedieningsmodel impliseer dat dit nie net *per se* oor "kerk" gaan nie maar tog ook oor die "mense van die kerk". Wanneer aspekte soos heil, heling

---

<sup>7</sup> Volgens die *splitbrain theory* word daar verskillende funksies aan die linker- en regterbrein toegesê. Waar die linkere brein meer op die kognitiewe fokus, is die regterbrein met gesteld met die emotiewe, soos byvoorbeeld musiek, eie ervaring, emosie, die verlede en hede. Hier word die estetika gebruik om mee te eksperimenteer en visuele hulpmiddels gebruik om dinge mee aan te leer (kyk Neethling 1996:149; Heitink in Veenhof & Heitink 1990:129; Louw 1999:2,3).

en gesondheid in oënskou geneem word gaan dit veral oor die mens wat sy heil, heling en gesondheid in die kerk soek. Die hoof van hierdie kerk is Christus en in Hom vind heil, heling en gesondheid plaas (kyk Clinebell 1984:210-214; Louw 1993:3). Louw (1993:3) stel dit baie duidelik:

Die gerigtheid van die Ryk van God wat in Christus na vore tree is die proprium van die sielsorg; dit vorm die substansie van alle sielsorg.

Uit die navorsing het dit duidelik geword dat Daneel, Turner, Ingenoza en Oosthuizen aan die een kant en Codrington, De Jongh Van Arkel en Van Aarde aan die ander kant nie eenstemmigheid oor hul beoordeling van die onderwerp kon bereik nie. Die rede hiervoor lê deels in die teorie-praxis spanning in die bedieningsveld. Alleenlik waar die "agent" of "helper" die genesingseremonies, eksorsisme, simboliese handeling en rituele fisies waarneem kan 'n holistiese teologiese evaluering gemaak word. Slegs dan kan bepaal word in watter mate die geneser of profeet op homself of God vertrou; in watter mate die seremonie christelik in wese is en of daar werklik vrymaking in Christus was. Sodanige evaluering kan volgens die definisie van inkulturasie slegs korrek toegepas word indien die plaaslike kultuur verstaan word. Daarom wonder ek of Codrington, Van Aarde en De Jongh Van Arkel 'n diepgaande studie binne die Afrika-kultuur rakende die onderwerp onder bespreking gedoen het. Hul beoordeling het myns insiens hoofsaaklik vanuit 'n Westers-geörienteerde perspektief plaasgevind, waarin min ruimte vir die tradisionele Afrika-kultuur gelaat is. Ek gee hulle gelyk dat eksorsisme net in die uiterste omstandighede toegepas behoort te word en dat sekere wanpraktyke wel voorkom.

Aan die ander kant maak Okot p'Bitek (in Daneel 1989:41) en Amanze (1998:4) se aanspraak dat daar heil in die tradisionele Afrika-godsdiens is, die werk van Christus aan die kruis onnodig en ongedaan. Hiervoor moet daar in die skrywe van 'n geïnkultureerde Christelike Afrika-teologie gewaak word. Heil, heling en gesondheid vind uitsluitlik in **Christus** plaas. Dit is die wese van die evangelie en ononderhandelbaar in die ekumene. Natuurlik gebruik Christus sekere tegnieke en middele om die genesing en geestelike bevryding (demoniese) in die praktyk te laat realiseer. En dit mag verskil van kultuur tot kultuur en geval tot geval. Maar waar Okot p'Bitek en Amanze beweer dat heil, heling en gesondheid sy wortels in die tradisionele Afrika-godsdiens vind, het ons met 'n ander evangelie as dié van die Bybel te doen.

Tog staan die Christelike godsdiens, veral wanneer 'n geïnkultureerde bedieningsmodel ter sprake is, onder 'n verpligting om minstens kennis te neem van die tradisionele Afrika-persepsies rakende heil, heling en gesondheid. Indien dit nie gebeur nie kan die Woord nooit werklik op 'n geïnkultureerde wyse bedien word nie. Op hierdie punt is dit weereens noodsaaklik om te benadruk dat die evangelie nooit in 'n vakuum na die mens gekom het en steeds kom nie. Die volgende voorbeeld uit die praktyk is sprekend van hoe 'n geïnkultureerde boodskap 'n mens se verwysingsraamwerk verander het.

'n Lidmaat wat aan een van die Onafhanklike Kerke in Botswana behoort, het onlangs aan my vertel dat sy nie meer glo daarin om 'n "reinigingsbad" te neem of as te drink om genees te word nie. Sy het kategoriees bely dat Jesus se

bloed en liggaam al die uiterlike offers en handeling  
ongedaan gemaak het. Hierdie gesprek het gevolg 'n week  
nadat ek tydens 'n begrafnis-biduur gepreek het oor die  
feit dat daar vanuit die Paasgebeure volkome bevryding en  
genesing vir die gelowige is. Volgens Hebreërs het ek Jesus  
voorgehou as die een in wie alles vervolmaak is. Bogenoemde  
gesprek het my eerstens tot die besef gebring dat talle  
mense nog nooit die volle waarhede van die evangelie gehoor  
het nie en bevestig my vermoede dat daar 'n gebrek aan  
suiwer Bybelkennis is in die Onafhanklike Kerke.

Tweedens het ek in die praktyk ervaar dat indien die  
evangelie in sy volle konteks verkondig word, die Heilige  
Gees mense van allerlei "onbenullighede" bevry. Natuurlik  
is dit waar dat hierdie preek nie almal daar teenwoordig  
tot ander insigte gebring het nie. Almal se geloof is  
immers nie sterk genoeg om die eksterne geloofsimbole af te  
skaf nie.

Derdens het die vraag by my opgekom of die uiterlike  
simboliese voorwerpe en handeling soos dit in die  
Onafhanklike Kerke voorkom, werklik essensieel is. Indien  
dié betrokke Tswana-vrou, wat geen verbintenis aan 'n  
protestantse kerk het nie, in een preek tot volle geloof in  
Jesus kom en bereid is om haar tradisie en gebruike  
dienooreenkomstig aan te pas, is die essensie van sodanige  
voorwerpe en handeling vir die Christelike kerk wel te  
bevraagteken.

Dit wil voorkom asof daar in die talle rites en rituele 'n  
patroon gevolg word waarin die gebruik daarvan die  
Paasgebeure miskyk en devalueer. Alhoewel teoloë soos

Daneel en Turner in hul evaluering noem dat die simbole bloot simbolies van aard is, bevraagteken ek die algemeenheid daarvan. Hier kom beslis 'n veralgemening voor wat nie noodwendig in alle Onafhanklike Kerke voorkom nie. Veral wanneer dit in breër verband en teen die agtergrond van heil, heling en genesing gebring word, blyk dit duidelik dat op uiterlike tekens en mense vertrou word, eerder as op Christus. Die talle siek gelowiges wat profete en tradisionele genesers besoek en hulle heil en heling in die simbole soek, is stille getuienis daarvan. Waar dit gebeur word duidelik teen Artikels 25 en 26 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo... 1982:25-27) gehandel. Natuurlik kan dieselfde kritiek teen die gebruik van Westerse geneesmiddels en geneeshere gegee word!

Veenhof (in Heitink & Veenhof 1990:12) bring hierdie skeiding tussen heil en gesondheid in die Westerse wêreld duidelik na vore. Heil word in die kerk gesoek terwyl gesondheid by die Westerse geneesheer en geneesmiddels gesoek word. Volgens Veenhof (in Heitink & Veenhof 1990:13; kyk ook Van Tilburg in Heitink & Veenhof 1990:30; Heitink in Heitink & Veenhof 1990:70) is daar nie in die Westerse verwysingsraamwerk werklik 'n verbintenis tussen die twee elemente nie. Die Westerling, so ook talle gelowiges in Westers-protestantse kerke, beleef dan ook heil, heling en genesing op 'n dualistiese wyse. Hierdeur word die Paasgebeure net so ongedaan gemaak as wat die geval is in die tradisionele Afrika-godsdiens.

Die vraag kom nou onomwonde na vore of die genesingseremonies, eksorsisme, simboliese handeling en voorwerpe net so in die Dutch Reformed Church in Botswana

toegelaat moet word. Die volgende riglyne kan vervolgens ter inleiding dien vir dié komplekse vraagstuk:

- Volgens Theron (1987:82) is die algemene standpunt van die protestantse kerke een van teenkanting teen enige vorm van sodanige seremonies. Ek het Theron gelyk daaraan dat alle magiese praktyke van die medisyneman onversoenbaar is met die Christelike etiek. Die ondersoek het reeds getoon dat nie alle seremonies magiese praktyke insluit nie. Gevolglik kan die weiering van sodanige praktyke nie simplisties afgewys word nie.
- Theron (1987:82) meen verder dat die praktyke ter wille van katolisiteit nie toegelaat behoort te word nie. Die onsensitiewe aard van so 'n stelling lê ingebed in die bogaande bespreking. Katolisiteit het nie ten doel om die wyse waarop geloof uitgeleef word te bepaal nie, eerder om die Een in wie die geloof gegrond is, te aanbid.
- Daar is 'n definitiewe behoefte aan pastoraat in die tradisionele sendingkerke. Hierdie behoefte moet indringend ondersoek en aangespreek word in 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. Hieroor sal in Hoofstuk 6 breedvoerig aandag geskenk word.
- Die tradisionele persepsies aangaande heil, heling en gesondheid wat indruis teen die evangelie of swak ontwikkel is, moet vanuit 'n geïnkultureerde bediening aangespreek en vernuwe word.
- Ondersoek sal ingestel moet word na die simboliese handeling en gebruike in die Dutch Reformed Church in Botswana om sodoende te bepaal in hoe verre dit in die gereformeerde liturgie toegepas kan word.

- 'n Gebrekkige Woordkennis word uitgesonder as een van die redes waarom lidmate hul heil op ander plekke gaan soek. Daarom moet gekonsentreer word op aspekte soos sonde, straf, redding, gesondheid en genesing en dit vanuit 'n geïnkultureerde perspektief inskerp.

#### **Opsomming.**

In hierdie hoofstuk is die Tswana-kultuur, met verwysing na die voorouer-kultus, poligamie en heil, heling en gesondheid ondersoek. Die invloed wat die skrywe van 'n Afrika-teologie, die Swart Teologie en die tradisionele Afrika-godsdienste op die Tswana-kultuur uitoefen, is ook ondersoek. Hieruit het bepaalde resultate na vore gekom. Hierdie resultate kan aangewend word met die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. In die volgende hoofstuk sal vervolgens spesifiek ondersoek ingestel word na die ontstaan en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana.

## AFDELING B.

### HOOFSTUK 5.

#### 5. DIE FUNKSIONERING VAN DIE DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA GEMEET TEEN DIE AGTERGROND VAN INKULTURASIE.

In die voorafgaande afdeling is daar eerstens 'n basis gestel waaruit 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana geformuleer kan word. Tweedens is sekere elemente van die Tswana-kultuur ondersoek ten einde te bepaal in hoe 'n mate die plaaslike kultuur sekere Bybelse eienskappe interpreteer en uitleef. Die ondersoek het aangetoon dat die evangelie nie werklik in die Tswana-kultuur gevestig sal kan word indien die betrokke kultuur nie in aanmerking geneem word nie. Uit die aard van die saak kan die afleiding ook gemaak word dat vir die evangelie om werklik 'n verskil te maak in die Dutch Reformed Church in Botswana, dit op 'n geïnkultureerde wyse in gemeentes inslag moet vind.

Die vraag is eerstens of kerkplanting wel op 'n geïnkultureerde wyse in die Dutch Reformed Church in Botswana geskied het. Tweedens moet bepaal word of die Dutch Reformed Church in Botswana wel op 'n geïnkultureerde basis funksioneer en indien wel, tot welke mate dit geskied. Om bogenoemde vrae so volledig as moontlik te kan beantwoord sal die ontstaan en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana eerstens ondersoek word. Daarna sal met behulp van empiries-analitiese gegewens sowel as 'n kwantitatiewe empiriese ondersoek data versamel word ten einde die huidige aard van 'n bedieningsmodel in die Dutch Reformed Church in Botswana vas te stel. 'n Kwalitatiewe ondersoek word in die vorm van persoonlike gesprekke met van die plaaslike gemeenteleiers voor.



## 5.1. 'n Beknopte oorsig van die ontstaan en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana.

### 5.1.1. Die land Botswana.

Botswana is sentraal geleë in die hart van suidelike Afrika. Dit is 'n groot uitgestrekte land van ongeveer seshonderd duisend vierkante kilometer met 'n inwonertal van ongeveer 1,528 miljoen mense (Johnstone 1993:126).

Ongeveer 70 % van die bevolking bestaan uit die "Batswana" oftewel Tswanas wat uit hoofsaaklik 8 hoofstamme saamgestel is. Die res van die bevolking bestaan uit minderheidsgroepe soos die Herero, Kalanga, Ndebele, San, en Europeërs. Vanweë die feit dat die grootste deel van die land semi-woestyngebied is word die grootste deel van die bevolking aan die meer gematigde oostelike en suidoostelike dele aangetref (Johnstone 1993:126).

Klimatologies ondervind die land 'n baie wisselvallige reënval. Lang uitgerekte droogtes, temperature wat wissel tussen 40 en 50 grade Celsius in die somer en uiterste watertekorte in die droër weste word ondervind.

Tiperend van die meeste Afrika-stede is daar in Botswana ook nie werklik sprake van 'n goed ontwikkelde vervoernetwerk nie. Behalwe hoofroetes is meeste sekondêre paaie ontoeganklik vir gewone passasiersvoertuie. Namate verder wes beweeg word, word tweespoor-sandpaadjies en gruispaaie aangetref wat die stante en dorpies met mekaar verbind. Ekonomiese ontwikkeling het tot gevolg dat al hoe meer afgeleë plekke meer toeganklik word en bereikbaar is met standaard sedan-voertuie. Dit is egter nie vreemd om steeds Tswanas teë te kom wat gladnie Engels magtig is, en in

gevalle nog nooit met 'n blanke persoon in aanraking gekom het nie. Bykans 29% van die bevolking is steeds ongeletterd (Johnstone 1993:126).

Ekonomies is daar 'n groot gaping tussen stedeling en plattelander. Tradisioneel het Botswana op 'n tipies Afrika-kulturele wyse ontwikkel. Hiervolgens het die hoofstad Gaborone bykans alle administratiewe funksies beheer netsoos die *kgotla* tradisioneel die sentrale beheerpunt van die stat was (Schapera 1955:25; Kooijman 1980:22). Dit het die stad Gaborone 'n groot ekonomiese voorsprong gebied. Met 'n groeiende ekonomie en buitelandse kapitaal wat ingevloei het, het werkseleenthede ook verbeter en talle inwoners vanuit die platteland gelok.

Die Botswana-regering is egter besig om te desentraliseer, wat die ontwikkeling van meer afgeleë gebiede nou stimuleer. Daar is egter steeds 'n groot ekonomiese agterstand in die afgeleë gebiede wat moeilik uitgewis sal word.

Polities het Botswana in 1966 onafhanklikheid verkry nadat dit vroeër as Britse Protektoraat geproklameer was. Botswana word allerweë beskou as een van die mees polities-stabiele lande van die Derdewerêld (Hawthorne 2000:30-31). 'n Gevoel van algehele vrede en rustigheid heers onder die inwoners.

#### **5.1.2. Die ontstaan van die Dutch Reformed Church in Botswana.**

Die eerste geestelike arbeid in Botswana (destyds Betsjoeanaland) word in 1864 deur Robert Moffat vanuit die Noodkaap geloods (Meiring 1979:83). Kort daarna vestig 'n ene John Mckenzie wat verbonde was aan die London Missionary

Society en 'n kollega van Moffat hom in Botswana (Meiring 1979:83). Daarna het talle denominasies gemeentes in die land begin stig en ongeveer 13 jaar na Mckenzie se aankoms, in 1877, vestig die eerste pionier sendeling van die Nederduits Gereformeerde Kerk, dominee Pieter Brink hom in Botswana (Meiring 1979:83; Crafford 1982:83).

Brink het 'n groot rol gespeel aan die bou van 'n sendingstasie te Mochudi, 'n stat aan die oostelike grens van die land (Sinodale Sendingkommissie:5; Meiring 1979:84). Dit was veral die bekering van kaptein Linchwe van die Bakgatla-stam in 1892 wat die groei van die kerk bevorder het (Botswana DRC 1877-1977:3; Crafford 1982:83). Linchwe het sy volgelinge byeengeroep en hulle van sy voorneme om gedoop en as lidmaat van die kerk ingeseën te word, in kennis gestel. Hierna het talle inwoners sy voorbeeld gevolg en word die Nederduits Gereformeerde Kerk, soos Barry (Botswana DRC 1877-1977:3) dit gestel het: "...the national church of the Bakgatla people".

Verdere ontwikkeling het grootliks in en om Mochudi plaasgevind. 'n Buitepos is onder andere op Sikwane, 'n stat ongeveer 30km vanaf Mochudi opgerig (Crafford 1982:85). Sendingskole en 'n sendinghospitaal is opgerig (Crafford 1982:80). Die administrasie van die skole is in 1921 aan die plaaslike owerheid oorhandig (Botswana DRC 1877-1977:10).

Teen 1941 (Botswana DRC 1877-1977:7) het die amptelike register van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika, Sending in Botswana, soos volg daar uitgesien:

Tabel 1: LIDMATETAL TEEN 1941.

Belydende lidmate	2640
Katkisante	320
Sondagskool	700
Sendingskool	1500

Alhoewel numeriese groei plaasgevind het gedurende hierdie jare het die kerk geestelik begin kwyn. Volgens Barry (Botswana DRC 1877-1977:6; kyk ook Crafford 1982:87-95) kan nominalisme, die feit dat sendelinge slegs vir kort termyne 'n bediening geloods het en die lang termyne waarin daar geen sendelinge op plekke werksaam was nie as redes hiervoor aangevoer word. Daarby het die Onafhanklike Kerke in Botswana noemenswaardige groei getoon en talle lidmate het daar aangesluit (Amanze 1998:55vv; Parret 1995:78; Crafford 1993:164; Venter 1998:412-436).

Die eerste plaaslike leraar vanuit die Bakgatla-stam was ene Dominee Thomas Phiri wat op 23 Desember 1906 georden is (Crafford 1982:89). In 1929 loods Phiri egter 'n wegbreekaksie na die pas gestigte Bakgatla Free Church in Mochudi (Botswana DRC 1877-1977:7).

Dit is opvallend dat bykans al die predikante van die gemeentes met die verloop van dekades blankes vanuit Suid-Afrika was (Van Heerde: 3-13; Botswana N.G. Kerk Sending:13; Crafford 1982:87). Alhoewel daar plaaslike evangeliste te voorskyn gekom het, was daar plaaslik geen opleidingsfasiliteite beskikbaar nie en moes teologiese studente noodgedwonge na die buiteland gaan vir opleiding. Meeste van hierdie evangeliste het nie oor die nodige

finansies beskik om te studeer nie, gevolglik het hulle lekepredikers geword sonder enige noemenswaardige opleiding.

Dit is dan ook nie vreemd nie dat daar huidige geen gereformeerde teologiese opleidingsfasiliteite vir voornemende predikante in Botswana is nie. In die verlede is die enkele teologiese studente in Suid-Afrika (by Turfloop of Huguenote Kollege, Suid Afrika) of by ander buitelandse instellings met 'n gereformeerde agtergrond opgelei (Crafford 1982:89).

Die vraag moet onomwonde gestel word waarom hierdie tendens homself voorgedoen het? Dit wil voorkom of die antwoord hoofsaaklik op 'n sosiaal-politiese vlak gevind kan word:

- Die Westerse siening van superioriteit bo die Afrikaan het 'n nadelige uitwerking. Deur die jare heen het 'n algemene siening in die Weste geheers dat die Derdewerêld eenvoudig nie op dieselfde vlak as die Weste kan meeding nie. In die lig hiervan was die moontlikheid van swart teoloë feitlik taboe. Verder het predikante die "belangrike" werk soos doop en nagmaal vir hulself gereserveer bloot omdat plaaslike evangeliste nie as bekwaam genoeg beskou is nie. Net onlangs het 'n blanke predikant oor sy swart kollega aan my opgemerk: "Hy was vir jare 'n tuinwerker. Nou het hy 'n diploma en hy dink hy kan al die werk doen". Hierdie "tuinwerker" is vir jare al in die bediening en leef sy roeping getrou uit. Dit is hierdie tipe houding wat onder andere veroorsaak dat talle bekwame plaaslike leiers (wat in die Dutch Reformed Church in Botswana groot geword het) hulleself eerder by die Onafhanklike Kerke skaar.

- Die beleid van afsonderlike ontwikkeling in die Nederduits Gereformeerde Kerk-familie in Suid-Afrika het 'n onderskeid gemaak ten opsigte van die teologiese opleiding vir Blankes (7jr) en Swartes (3jr). Dit het nie alleen die plaaslike student op 'n "laer" vlak as sy blanke eweknie geplaas nie, maar terselfdertyd ook 'n ekonomiese gaping tussen die twee laat ontstaan. Terwyl daar genoeg beurse en ander bronne was waarvan blanke studente gebruik kon maak, was dit eenvoudig nie vir anderskleuriges beskore nie. Die effek hiervan kan duidelik waargeneem word wanneer na die huidige situasie in die Dutch Reformed Church in Botswana gekyk word.
- Uit die aard van die saak het blankes ook 'n beter salaris as hul swart eweknieë verdien. Dit het die plaaslike leiers ontmoedig en het talle bekwame manne bloot as gevolg van 'n tekort aan materiële behoeftes uit die bediening laat tree.

Natuurlik moet hierdie tendens onder andere verstaan word binne die konteks van die beleid van afsonderlike ontwikkeling wat deur al die jare heen in die moederkerk gehandhaaf is. Dit sou ook onregverdig wees om te wil voorgee dat die moontlike opleiding van plaaslike herders nie aandag geniet het nie. Tydens die Vergadering Van Die Buitelandse Sending-Subkommissie Van Die Sinode Van Wes-Kaapland (1960:5) is klem gelê op die teologiese opleiding van plaaslike leraars. Crafford (1982:86,89,94,95) maak ook melding van plaaslike evangeliste wat gebruik is. Daar word egter geen melding gemaak van enige opleiding wat hulle gehad het nie. Alhoewel die visie moontlik daar was om plaaslike leiers op te lei, het dit nooit gerealiseer nie.

Die tekort aan toegeruste leiers het vervolgens 'n negatiewe invloed op die groei van die Dutch Reformed Church in Botswana gehad. Dit is merkbaar dat uitbreiding van die Dutch Reformed Church in Botswana eers plaasgevind het nadat bestaande lidmate 'n geestelike "heenkome" in Gaborone begin soek het. Kerklike ontwikkeling was egter steeds in die suidooste gesentreer waar die infrastruktuur ook verbeter het.

Die Dutch Reformed Church in Botswana het, moontlik onbewustelik, vanuit die religieus-politiese agtergrond van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika ontwikkel. 'n Aantal persepsies aangaande die kerk (Dutch Reformed Church in Botswana) en sy funksionering het sodoende ontwikkel:

- Daar blyk 'n gebrek aan wedersydse vertroue tussen blanke leraars en swart evangeliste te wees. Gedurende die laat sewentigerjare is pogings vir 'n teologiese kweekskool in die Sikwane omgewing deur 'n dominee Niewoudt geloods. Alle planne het skipbreuk gely en die poging is laat vaar. 'n Plaaslike leraar het onlangs hieroor aan my gemeld: "Ons het nie destyds **verstaan** wat ds Niewoudt wou doen nie.<sup>8</sup> Ons het gedink hy het politieke motiewe gehad".
- Die verbintenis wat die Dutch Reformed Church in Botswana met die Nederduits Gereformeerde Kerk het, laat sekere persepsies by mense ontstaan. Telkens wanneer navraag oor die Dutch Reformed Church in Botswana gedoen word, word die vraag geopper of Tswanas ook by dienste welkom is. Natuurlik is so 'n vraag grootliks uit onkunde gebore,

---

<sup>8</sup> 'n Persoonlike onderhoud.

maar die blote verbintenis met die Nederduits Gereformeerde Kerk is genoeg om mense te laat wonder. Daar in huidiglik veral twee gevalle wat tot verkeerde persepsies kan aanleiding gee:

- Die afsonderlike funksionering van die twee gemeentes vanuit die Nederduits Gereformeerde Kerk-familie op Ghanzi. Die Ghanzi-gemeente het tradisioneel net uit Blanke lidmate bestaan en het onder die Sinode van Suidwes-Afrika (nou Namibië) gestaan (Crafford 1982:295). Die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika, Suid-Transvaal (Sending) het ook 'n bediening op Ghanzi en Xanagas onder die plaaslike bevolking geloods. 'n Predikant van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika, Joshua Seitleko het die bediening op Ghanzi behartig. Na die dood van ds Willie Cilliers, wat aan die stuur van die sending-aksie gestaan het, het dit finansieel al hoe slegter met Seitleko se gemeente gegaan. Na samesprekings met die Gereformeerde Kerk is die Nederduits Gereformeerde Kerk in Afrika, gemeentes van Ghanzi en Xanagas, aldaar geïnkorporeer.<sup>9</sup> Later het die Nederduits Gereformeerde gemeente van Ghanzi besluit om by die Dutch Reformed Church in Botswana geïnkorporeer te word. Sedertdien funksioneer dié twee gemeentes steeds afsonderlik. Alhoewel daar op die oog af niks hiermee verkeerd is nie, word al hoe meer vrae op Ring-sittings gevra oor die afsonderlike wyse waarop die twee gemeentes funksioneer.<sup>10</sup>
- Naby Francistown is 'n Blanke gemeente, wat sy oorsprong in die Nederduits Gereformeerde Kerkfamilie

---

<sup>9</sup> 'n Persoonlike onderhoud met ds Cloete.

<sup>10</sup> Kyk die Minutes of Sikwane Circuit Meeting of 08-07-2000 at Sikwane, punt 7.1.4. waar hierdie saak na die Sinode verwys word.



het, wat nie onder die beskerming van die Dutch Reformed Church in Botswana staan nie. Hierdie gemeente word deur 'n gemeente vanuit Suid-Afrika bedien en funksioneer onder die naam van 'n onafhanklike kerk.

## **5.2. Meer onlangse ontwikkeling in die Dutch Reformed Church in Botswana.**

Vanuit Mochudi het verdere uitbreiding ook na Sikwane (1960), Mokgopeetsane (1963), Morwa (1940) en Mochudi-Oos (1969) plaasgevind (Botswana DRC 1877-1977). Met die onafhanklikheidswording van Botswana in 1966 is 'n nuwe hoofstad, Gaborone, gebou. Gaborone is ongeveer 42km suid van Mochudi geleë. Getrou aan die Tswana-kultuur het Gaborone die sentrale sentrum van die Tswana-volk geword. Talle Nederduits Gereformeerde-lidmate het hulself daar gevestig wat die uitbreiding van die bediening daarheen genoodsaak het (Botswana DRC 1877-1977:8). Hierna het die sending uitgebrei na Xanagas (1968) en Makaleng (1974). Op Xanagas is die bediening egter tans deel van die Reformed Churches in Botswana.

Met die groeiende aantal gemeentes en wyke is die eerste Ring, naamlik die Ring van Mochudi in 1972 gestig om na die administratiewe aangeleenthede om te sien. Teen hierdie tyd was die totale aantal belydende lidmate tussen 3000 en 4000 geskat (Botswana DRC 1877-1977:9; Crafford 1982:293).

Die behoefte aan onafhanklikheid van die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika het al hoe sterker na vore getree en op 20 November 1979 het die Dutch Reformed Church in Botswana amptelik sy eie sinode gevorm (Crafford 1982:295-296). Na bykans 102 jaar van sending het die kerk in Botswana

uiteindelik die reg tot selfregering verkry! Hierdie syfer is nogal insiggewend aangesien dit 'n aanduiding gee van die tydperk waaronder die plaaslike kerk deur 'n bedieningsmodel van die uitheemse moederkerk gevorm is.

Vir baie van die plaaslike leiers (ouderlinge en diakens) en lidmate word hierdie onafhanklikheid bloot as tegnies van aard beskou. Twee onlangse insidente spreek boekdele hiervan:

- Tydens die 1997/98 Sinode-sitting van die Dutch Reformed Church in Botswana was die verrigtinge vir bykans twee dae onderbreek deur besware wat ingebring is teen die teenwoordigheid van buitelandse leraars (vanuit Suid-Afrika) in die Dutch Reformed Church in Botswana. Daar is betoog dat buitelandse leraars slegs in 'n raadgewende hoedanigheid binne die Dutch Reformed Church in Botswana mag funksioneer. Alhoewel hierdie mosie uiteindelik nie geslaag het nie, kan die ernstige aard waarin dit plaasgevind het, nie onderskat word nie (Dutch Reformed Church in Botswana 8<sup>th</sup> Synod Assembly, Morwa 1997:6). Hierdie mosie is uiteindelik van die hand gewys op grond van die feit dat die Dutch Reformed Church in Botswana in 'n groot mate steeds finansieel afhanklik is van die Nederduits Gereformeerde Kerk. Hierdie tendens skep 'n kunsmatige "aanvaarding" van die buitelandse predikante.
- Die legitimiteit van die Kerkorde van die Dutch Reformed Church in Botswana word sterk bevraagteken in sekere kringe. Tydens 'n onderhoud het 'n persoon aan my gesê: "This book (The Churchorder) does not mean anything to us. It is still part of the apartheid church of South Africa. How can we therefore submit to it?".

- Dieselfde tendens word met die formulering van die Jeugbeleid ervaar. Die konsep-Jeugbeleid is met die verandering van 'n paar sleutelwoorde net so vanuit die Nederduits Gereformeerde Kerk se Jeugbeleid oorgeneem en voorgestel. Talle vergaderings en werksinkels is sedert die konsep-voorstel ter tafel gelê ten einde die finale transkripsie te formuleer en voor te lê vir goedkeuring met die volgende Sinode-sitting. Daar is egter soveel onversoenbare kulturele ordereelings met betrekking tot die Tswana-kultuur in die bestaande dokument vervat dat dit haas onmoontlik sal wees om 'n aanvaarbare dokument daaruit te skep.

Die wyse waarop die moederkerk die plaaslike kerk toegelaat het om te lokaliseer moet in hierdie verband bevraagteken word. Frustrasies waarin die geldigheid van die kerkorde bevraagteken word spruit uit die feit dat "uitheemse" predikante hoofsaaklik vir die skrywe daarvan verantwoordelik was. Verder is groot dele van die Kerkorde van die Dutch Reformed Church in Botswana netso uit die Kerkorde van die Nederduits Gereformeerde Kerk oorgeneem. Die wyse waarop vergaderings gehou word, kerkraadslede verkies word, en so meer is byvoorbeeld nie aangepas by die plaaslike kulturele verwysingsraamwerk nie. Van Niekerk (1996:49) het die botsende denkpatrone tussen die Westerse dosente en die Afrika-studente as een van die vernaamste redes uitgewys vir die sluiting van die teologiese kweekskool op Turfloop. Dit laat inderdaad gevaarlike flikker vir die wyse waarop Westerse strukture bykans sonder uitsondering op die Afrika dogterkerk afgeëts wil word (Hoofstuk 3). In die Dutch Reformed Church in Botswana is dit gewis ook die geval en

daar sal met dringendheid in 'n geïnkultureerde rigting beweeg moet word, soos die volgende voorbeeld ook aandui.

Vanuit die sirkulêre lewens-en wêreldbeskouing van die Afrikaan wat in teenstelling is met die liniêre beskouing van die Westerling (Hoofstuk 4), is dit duidelik dat die wyse waarop die twee onderskeie kulture funksioneer, totaal uiteenlopend is. Hierdie uiteenlopende beskouings lei byvoorbeeld tot konflik met die hou van vergaderings. Juis omdat die Afrikaan sirkulêr redeneer kom hy altyd terug na die sentrale punt. Gevolglik word rondom die sentrale punt geredeneer en nie noodwendig feitelik soos in die liniêre redenasie van die Westerling nie (Van Niekerk 1996:30). In die praktyk bemoeilik dit die ordelike bepaling vir 'n spreker om net een spreekbeurt per item te hê (Dutch Reformed Church in Botswana Church Order 1992:23). Dit gee onder andere aanleiding tot konflik tussen die voorsitter en die res van die vergadering. 'n Geïnkultureerde model sou die lidmate eerder die geleentheid gee om spontaan tot die skrywe van 'n kerkorde by te dra. Dit sou aan hulle onmiddellik 'n gevoel van "besitreg" oor die kerkorde laat kry het, wat ook tot gevolg sou hê dat lidmate geen verskoning sou hê om hulle daaraan te onderwerp nie. Uit die aard van die saak sou dit ook voorsiening gemaak het vir relevante ordebepalings rakende die hou van vergaderings, ensomeer.

In 1983 het Werda-gemeente, toe nog onder beheer van die Nederduits Gereformeerde Sendingkerk, Vryburg-gemeente, aansoek gedoen om onder die Dutch Reformed Church in Botswana te funksioneer. Tot en met 1996 is hierdie gemeente slegs deur 'n konsulent bedien wat kwartaalliks vanaf Gaborone of Lobatse gekom het. Op 21 November 1998 het Werda, tesame met

twee ander wyke Tsabong en Bokspits die Kgalagadi-gemeente gevorm.

Die Sinode van die Dutch Reformed Church in Botswana bestaan tans uit twee Ringe naamlik Sikwane en Mochudi. Die Ring van Sikwane bestaan uit 6 gemeentes wat hoofsaaklik in die suidelike deel van die land gesentreer is. Die Ring van Mochudi bestaan uit 3 gemeentes en is die noordelike deel van die land gesentreer.

Die volgende tabel bevat inligting soos vervat in Ringstukke vir die jaar 1999:

**Tabel 2: DIE DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA TEEN 1999.**

	GABORO- NE	GHANZI	LOBATSE	MOCHUDI WES	SIKWANE	KGALA- GADI	MOCHUDI	MOCHUDI OOS	MAKA- LENG
LERAAR	2	1	0	1	1	1	0	0	1
PREEK PUNTE	6	2	3	6	3	5	4	2	2
BELYDEN DE LIDMATE	1094	144	89	513	827	279	443	934	206
DOOP LIDMATE	253	71	88	94	320	260	258	624	27

Die volgende relevante inligting is uit bostaande tabel duidelik:

- Daar is huidiglik 3 vakante poste in die 9 bestaande gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana. Van die gemeentes waar daar wel leraars is, is slegs drie, naamlik Mochudi-Wes, Sikwane en Makaleng plaaslike leraars. Dit beteken dat uit 'n totaal van 7 beskikbare leraars, 4 vanuit Suid-Afrika afkomstig is. In beginsel sou daar geen probleem met so 'n situasie wees nie. Met die feite wat egter reeds tot beskikking is moet die vraag

onomwonde gevra word of die moederkerk daarin geslaag het om die dogterkerk tot selfstandigheid te begelei. Hieroor kan dus nie met sekerheid affirmatief geantwoord word nie.

- Gaborone-gemeente is 'n multikulturele stadsgemeente. Die bediening aldaar is van sodanige aard dat daar ruimte vir meer opgeleide en bekwame leiers geskep kan word.
- Sowel Mochudi- as Mochudi-Oos-gemeente maak tans gebruik van die dienste van afgetrede plaaslike leraars. Alhoewel dit die situasie effens verlig moet onthou word dat slegs die noodsaaklike funksies soos doop en nagmaal deur hulle behartig word. Hierdie is twee aangrensende gemeentes met 'n totaal van by die 1377 belydende lidmate.
- Ouderlinge neem eredienste waar in gemeentes of wyke waar daar geen leraar is nie. Weinig van die ouderlinge het opleiding van een of ander aard gehad. Indien in ag geneem word dat suiwer Woordverkondiging aan die hart van die gereformeerde belydenis lê, kan hierdie situasie nie sondermeer voortgesit word nie.
- Die Kgalagadi-gemeente bestaan uit drie wyke wat wyd uit mekaar geleë is. Tussen Werda en Tsabong is 'n afstand van 150km en tussen Tsabong en Bokspits 'n afstand van 270km. Al drie die wyke word vanaf Werda bedien. Daar bestaan 'n behoefte aan voltydse evangeliste of leraars om die 5 preekpunte te bedien.
- Daar is in Gaborone (6), Mochudi-Wes (6) en Lobatse (2) buitewyke wat elke Sondag bedien moet word. Die behoefte aan meer gevestigde gemeentes met minstens 'n goed opgeleide ouderling of voltydse evangeliste het lank reeds hier ontstaan.

Bogenoemde statistieke reflekteer bloot die situasie soos dit tans in reeds gevestigde gemeentes bestaan. Uit bogenoemde statistieke is dit duidelik dat daar 'n daadwerklike behoefte is aan bekwame, toegeruste mannekrag, iets waaroor die Dutch Reformed Church in Botswana nie huidiglik beskik nie. Hier moet egter melding gemaak word dat daar huidiglik 5 teologiese studente plaaslik opgelei is en dat hulle gedurende 1999 gelegitimeer is. Een proponent is reeds bevestig in Sikwane-gemeente.

Die ekonomiese ontwikkeling van die land plaas verdere druk op die tekort aan bekwame kerkleiers. Beter paaie, 'n meer gestruktureerde vervoernetwerk, die desentralisering van publieke administrasie na verskillende streke landwyd en die dinamiese ekonomiese groei is maar enkele faktore wat talle statjies tot dorpe laat ontwikkel. Daarby het die bevolking van Botswana bykans verdubbel van ongeveer 600 duisend in 1970 tot 1,5 miljoen in 1990 (Johnstone 1993:126). Talle lidmate, veral dooplidmate en jong belydende lidmate bevind hulle tans op die ontwikkelende dorpies. Hulle werk lang skofte en die enkele naweke wat hulle vry is gaan besoek hulle familie tuis en versorg hul diere by die veeposte. Weens die tekort aan mannekrag kan hierdie lidmate nie huidiglik bereik word nie. Dit lei opsigself tot geestelike- en morele verval.

Hierdie lidmate is die kerk se verantwoordelikheid. Daar sal indringend ondersoek na hierdie probleem ingestel moet word. Meer nog, die Dutch Reformed Church in Botswana sal self sy sendingtaak moet begin nakom deur na hierdie dorpies te begin uitreik. Immoraliteit, dronkenskap en die verval van sedelike-en familielewe is 'n werklikheid in Botswana. Bykans

90% van die kinders in Botswana word buite die eg gebore (Johnstone 1993:127). Alhoewel statistieke toon dat ongeveer 62% van die Batswana Christelik is, word in dieselfde asem genoem dat die meerderheid nominale Christene is (Johnstone 1993:126). Hierdie stelling word verder deur 'n uittreksel vanuit die Sikwane Ringstukke (2000:Form A,B) onderstreep:

Tabel 3: **BYWONING VAN AKTIWITEITE IN DIE SIKWANE RING VIR DIE JAAR 1999.**

	TOTALE AANTAL LIDMATE	GEMIDDELDE BYWONING EREDIENSTE	% VAN	BID URE %	BYBEL STUDIE %
GABORONE	1094	40		1.8	1.8
GHANZI	144	30		9.7	4.1
LOBATSE	89	45		7	5
MOCHUDI WES	513	50		?	?
SIKWANE	827	?		?	?
KGALAGADI	279	10		2.1	2.1

- Die gemiddelde erediensbywoning vir die betrokke gemeentes was ongeveer 35% van die totale aantal belydende lidmate.
- Slegs 5% van die belydende lidmate woon weekliks bidure by.
- Slegs 3% van die belydende lidmate woon weekliks Bybelstudies by.

Daar kan nie sondermeer aanvaar word dat hierdie getalle die juiste projeksies weergee nie. Allerlei faktore soos moeilike werksomstandighede, gebrek aan vervoer, ver afstande vanaf die kerk of punt van byeenkoms, kan die uiteindelijke syfer tot 'n mate beïnvloed. In die geheel beskou, moet hierdie syfers egter grootliks teen die agtergrond van nominalisme



beskou word. Dit blyk duidelik dat die "stam-of volkskerk-gedagte" wat sedert Linchwe se tyd ontwikkel het, steeds sterk onder lidmate heers. Die feit dat die Dutch Reformed Church in Botswana oor die afgelope eeu net gevestig het op plekke waar reeds bestaande lidmate woonagtig is, het gewis tot die "stamkerk"-gedagte bygedra. Die Dutch Reformed Church in Botswana sal daadwerklike pogings moet aanwend om uit hierdie groef te kom om sodoende kerk van Christus te kan wees.

Intussen is ander kerkgenootskappe, veral die Onafhanklike Kerke, besig om passievol werwingswerk onder lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana te doen (Amanze 1998:ix). Dit sou baie maklik wees om hieroor te sê dat dit in elk geval die nominale lidmate is wat weggegaan het. Tog kan die groei in die Onafhanklike Kerke ten koste van die protestantse kerke nie gering geskat word nie. Dit het reeds duidelik geword in Hoofstuk 4 dat hierdie groei toe te skryf is aan onder andere die onvermoë van die tradisionele sendingkerke om die evangelie op 'n relevante basis in die Tswana-kultuur te laat realiseer.

Opsommenderwys kan die volgende gevolgtrekkings op hierdie stadium aangaande die ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana gemaak word:

- Daar was inderdaad ontwikkeling in die Dutch Reformed Church in Botswana oor die afgelope 120 jaar. Talle mense het tot bekering gekom en die kerk het begin groei.
- Getrou aan sy tradisie het die kerk ook op sosiale gebied goeie vordering gemaak met die bou van hospitale, skole en sentrums vir indiensopleiding.

- Die Dutch Reformed Church in Botswana het egter nie tred gehou met talle geestelike behoeftes van die lidmate nie. Weens 'n gebrek aan mannekrag het van die mees noodsaaklike behoeftes van die gelowiges agterweë gebly.
- Dit wil voorkom asof die lokaliseringsproses nog nie naastenby voltooi is nie en inderdaad 'n striemende invloed op die groei en ontwikkeling van die kerk het.
- Die Tswana-kultuur is nie werklik die geleentheid gegun om self 'n aandeel in die skrywe van 'n plaaslike teologie te kry nie.

Aan die hart van inkulturasie lê 'n proses van *luister ingebed*. Hierdie navorsing sou gevolglik nie reg laat geskied het aan die proses van inkulturasie indien die "gewone" lidmaat nie ook betrek word nie. Ten einde ook te luister na die stemme van die geloofsgemeenskap, is 'n kwantitatiewe empiriese studie gedoen. Die doel van die ondersoek was drieërlei van aard: om vas te probeer stel in hoe 'n mate die evangelie kulturele persepsies aangespreek en verander het; in hoe 'n mate, indien enige, tradisionele praktyke soos voorouerverering en besoeke aan tradisionele genesers steeds aangehang word; hoe die lidmaat die huidige funksionering van die Dutch Reformed Church in Botswana beskou. Daar is besluit om hoofsaaklik op die twee funksionerende aksiegroepe naamlik die *Kopano* (vroue-aksie) en *MBB* (belydende jong lidmate) van die Dutch Reformed Church in Botswana te fokus. Hierdie besluit is gegrond op die feit dat bykans al die lidmate wat aktief in hul gemeentes betrokke is aan een van die twee aksiegroepe behoort. Die lidmate is gereelde kerkbesoekers en daarom kan van hulle verwag word om die mees getroue beeld van die Dutch Reformed Church in Botswana weer te gee. Daar

sal vervolgens aandag aan die resultate van die empiriese ondersoek gegee word (kyk Bylaag 1).

### 5.3. 'n Kwantitatiewe empiriese studie van die Dutch Reformed Church in Botswana.

#### 5.3.1. Die effek wat die evangelie op 'n bepaalde tradisionele lewenswyse gehad het.

Die eerste groep vrae is gestel ten einde statistieke te bekom en daaruit vas te stel of die evangelie die tradisionele lewenswyse enigsins infiltreer het. Uit die gegewens kan sekere afleidings gemaak word ten opsigte van die invloed van kulturele persepsies soos die huwelik, moraliteit en poligamie op die inkulturering van die evangelieboodskap. Die volgende empiriese gegewens het uit die studie voorgekom:

Tabel 4: **EMPIRIESE GEGEWENS.**

OUDERDOM	MANLIK	VROULIK	GETROUD	ONGETROUD	KINDERS	KINDERS	NIE AANGE DUI
					JA	NEE	
16-20	3	7	0	10	5	3	2
21-25	6	21	0	27	7	8	12
26-30	4	19	5	18	11	10	2
31-35	2	6	4	4	8	0	0
36-40	0	12	3	9	12	0	0
41-45	3	9	4	8	10	1	1
46-50	5	12	9	8	17	0	0
51-60	3	8	4	7	9	2	0
60+	1	4	4	1	5	0	0
<b>TOTAAL:</b>	27	98	33	92	84	24	17

Die volgende gevolgtrekkings kan uit bostaande gegewens gemaak word:

- 73,6% belydende lidmate is ongetroud terwyl net 26,4% wel getroud is.
- 67,2% van die respondente het kinders. Indien in ag geneem word dat 33 respondente uit 'n totaal van 125 wel getroud is en aanvaar word dat daar 'n kind in elkeen van hierdie huwelike is sou dit beteken dat 55(44%) ongetroude respondente wel 'n kind/kinders het. Dit moet onthou word dat die respondente by uitstek as die **aktiewe** lidmate van die kerk geklassifiseer kan word. Die feit dat so 'n groot persentasie lidmate een of meer buite-egtelike kinders het, dui daarop dat kulturele praktyke soos die toetsing van maagde of hulle vrugbaar is al dan nie, steeds nagevolg word (Hoofstuk 4). Die afleiding kan verder gemaak word dat die evangelie nie werklik relevant binne die konteks van sodanige kulturele praktyk/e geïnkultureer is nie. Dit bevestig verder die waarneming in Hoofstuk 4, dat alhoewel poligamie nie meer aktief toegepas word nie, dit op 'n ander vlak naamlik immoraliteit manifesteer. Met die HIV-pandemie wat al hoe feller en wyer uitkring sal die kerk, en hier by name die Dutch Reformed Church in Botswana daadwerklik in die rigting van 'n geïnkultureerde teologie met betrekking tot 'n Bybelse moraliteit moet beweeg.
- Die verhouding mans/vroue in die Dutch Reformed Church in Botswana verdien verdere aandag. 78,4% van die respondente is vroue. Hieruit is dit duidelik dat die grootste persentasie lidmate wat aktief is, vroue is. Moontlik is dit een van die redes waarom daar 'n tekort aan leiers in die Dutch Reformed Church in Botswana is. Alhoewel daar

nie op die oog af teenoor vroue gediskrimineer word nie, word 'n vrou nie maklik as die herder van 'n gemeente aanvaar nie.

- Dit wil voorkom asof lidmate oor die algemeen eers vanaf die ouderdom 30 in die huwelik tree. Die algemene praktyk in die Tswana-kultuur is dat 'n vrou eers moet bewys dat sy vrugbaar is voordat 'n man met haar in die huwelik sal tree. Gevolglik het die grootste aantal vroue "voorkinders" op die stadium wanneer hulle in die huwelik tree. Dit het 'n bepaalde invloed op die familielewe van die gesin (Hoofstuk 4).
- Die afleiding kan nou ook gemaak word dat daar steeds 'n beduidende aantal lidmate is wat nie getrou aan die Bybelse ideaal van 'n monogame huwelik leef nie.

### **5.3.2. Is tradisionele gebruike soos voorouerverering en besoeke aan tradisionele genesers steeds 'n aktiewe deel van die Dutch Reformed Church in Botswana-geloofsgemeenskap?**

Dieselfde empiriese ondersoek het ook vrae gestel ten einde te bepaal of aktiewe lidmate steeds besoeke bring aan tradisionele genesers en hul voorouers vereer. Hierdeur kan bepaal word tot watter mate geloofswaarhede in die lewens van die lidmate geïnkultureer is. Die volgende resultaat is verkry:

- Besoek jy 'n tradisionele geneser?: Ja: 9.5%; Nee: 90.5%.
- Is jy bang vir die voorvaders?: Ja: 5%; Nee: 95%.
- Is jy bang vir die toordokter?: Ja: 9.5%; Nee: 90.5%.
- Op die vraag oor wie van die toordokter, Christus of die voorvaders die meeste mag het, het 100% vir Christus gekies.

Op die oog af blyk dit of die grootste persentasie van die lidmate minstens op kognitiewe vlak tot die kennis gebring is van die superioriteit van Christus bo dié van tradisionele "persoonlikhede". Die kategetiese-opleiding wat 'n integrale deel vorm van die gereformeerde spiritualiteit, kan as die hoofinstrument hiervoor aangedui word. Tog blyk hierdie syfers ietwat misleidend te wees. In Hoofstuk 4 het dit reeds duidelik geword dat die Tswana-kultuur, en hierby inbegrepe die kulturele praktyke, nie sondermeer afgewys word nie. In 'n kwalitatiewe ondersoek waarin onderhoude met vyf van die leiersfigure in die Dutch Reformed Church in Botswana gevoer is het dit deur die bank na vore gekom dat lidmate steeds die tradisionele genesers besoek en 'n vrees het vir die toordokter. My eie waarneming bevestig ook hierdie aanname. Alhoewel kinders ten doop gebring word, word toutjies en bandjies steeds om die baba se voete, nek en magie gebind om die "bose" weg te hou. Daar word selfs sekere middele gebruik om die kind verder teen bose aanvalle te vrywaar (kyk ook Stoltz 1996:56).

Uiteindelik moet tot die slotsom gekom word dat alhoewel die evangelie tot op die kognitiewe vlak van die geloofsgemeenskap gevestig is, dit nie werklik op geïnkultureerde wyse tot op die emotiewe en konatiewe vlakke gevestig is nie. Gebrekkige bywoning van geestelike aktiwiteite aan die een kant en 'n onvermoë om evangelie-waarhede van toepassing te maak op die geloofslewe getuig gewis hiervan.

5.3.3. Hoe beskou die aktiewe lidmaat die huidige funksionering van die Dutch Reformed Church in Botswana?

Inkulturasie veronderstel 'n proses waardeur die gewone lidmaat vanaf grondvlak 'n aandeel het in die funksionering van die kerk. Gevolglik was dit ook noodsaaklik om die lidmaat se siening van die huidige funksionering van die Dutch Reformed Church in Botswana te ondersoek. Die volgende vrae is gevra en het bepaalde resultate opgelewer:

- Wat is die mees belangrike rede waarom jy 'n lidmaat van die kerk geword het?:
  - a. Om my kinders te doop; 'n plek te hê om my te begrawe: 22%.
  - b. Ek wil deelneem aan alle aktiwiteite in die kerk: 74%.
  - c. Ek sal 'n werk kry as ek 'n lidmaat is: 4%.
  
- Is jy tevrede met die wyse waarop jou gemeente funksioneer?
  - a. Ja: 17%.
  - b. Nee: 43%.
  - c. Oor die algemeen, maar daar is ruimte vir verbetering: 40%.
  
- As jy nie tevrede is met die funksionering van die kerk nie, watter aspekte moet volgens jou aandag geniet:
  - a. Preke: 29%.
  - b. Huisbesoek: 43%.
  - c. Gebedsure: 50%.
  - d. Bybelstudie: 48%.
  - e. Finansies: 24%.
  - f. Siekebesoek: 33%.
  - g. Barmhartigheidsdiens: 29%.

h. Begrafnisse: 15%.

i. Opgeleide leiers: 29%

j. Onderlinge samewerking tussen die onderskeie aksiegroepe: 45%.

Dit is interessant dat twee van die geestelike aktiwiteite wat die meeste afgeskeep word, naamlik bidure en Bybelstudies, die hoogste op die prioriteitslys vir aandag is. Die vraag moet dan onomwonde gestel word of die predikante en leiers nie geleentheid skep vir die aksies om plaas te vind nie of andersyds of die struktuur waarin die aksies aangebied word, nie relevant binne die bepaalde kultuur is nie. Hierdie navorsing wil van die uitgangspunt beweeg dat die bestaande struktuur nie voorsiening maak vir lidmate om spontaan te kan inskakel by die geleentheid nie. Op 'n vraag oor waar lidmate sou verkies om sodanige byeenkomste te hou, het ruim 40% aangedui dat hulle sou verkies dat dit in 'n huis in hul betrokke wyk sou plaasvind. Hierdie resultaat word verder bevestig deur die tradisionele sosiale wyk-sisteem van die Tswana (Hoofstuk 4).

Die groot persentasiepunt (45%) wat vra om beter samewerking tussen die onderskeie aksiegroepe verdien ook verdere aandag. Dit is alombekend in die Dutch Reformed Church in Botswana dat daar weinig skakeling is tussen die *MBB*, *Kopano* en kerkrade van gemeentes. Die *MBB* en *Kopano* beskik onder andere oor hul eie bankrekenings en fondsinsamelings-projekte. Dit maak nie net die plaaslike gemeente finansieel kwesbaar nie maar verhinder verder dat koinonia kan plaasvind. 'n Rede vir hierdie segmentering kan onder andere gevind word in die sosiale struktuur waarin elke groep op hul eie funksioneer (Kooijman 1980:29). Die gevolg was dat daar 'n oproep op die



laaste twee Ring-sittings van die Sikwane-ring gedoen is op die leiers van die onderskeie groepe om hul gewig meer by die van die plaaslike kerkraad in te gooi (Circuit of Sikwane/Lobatse 1999; Circuit of Sikwane 2000). Samewerking kan egter ook net sinvol plaasvind indien dit binne 'n relevante struktuur geskied. Die gesegmenteerde struktuur van die tradisioneel Westerse modelle bevorder dus juis nie onderlinge samewerking nie (Hoofstuk 3; Van Niekerk 1996:49).

Hierdie hoofstuk wat gehandel het oor die ontstaan en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church In Botswana, is onder andere gedoen met behulp van kwalitatiewe- en kwantitatiewe empiriese gegewens. Hieruit het dit verder na vore gekom dat die kerk nie werklik geïnkultureer is in die geloofsgemeenskap nie. Om die probleme wat uitgelig is, op te los is egter nie so eenvoudig nie. Die skielike opleiding van 'n paar lekepredikers of 'n aanpassing hier en daar ten opsigte van die bediening sal geen merkbare verbetering te weeg bring nie. Inteendeel, sodanige veranderings sal juis "oppervlakkig" wees. Die spanningsrelasie tussen kultuur en die evangelie is hiervoor eenvoudig te kompleks (Heitink 1993:21; Luzbetak 1988:74; Coote & Stott 1980:312-313).

In 'n poging om dié bipolarêre spanning te probeer oplos en te verander, sal 'n bepaalde bedieningsmodel ontwerp moet word. Met bogenoemde basis-teorie en verklaringsteorie tot beskikking kan nou verder beweeg word in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.

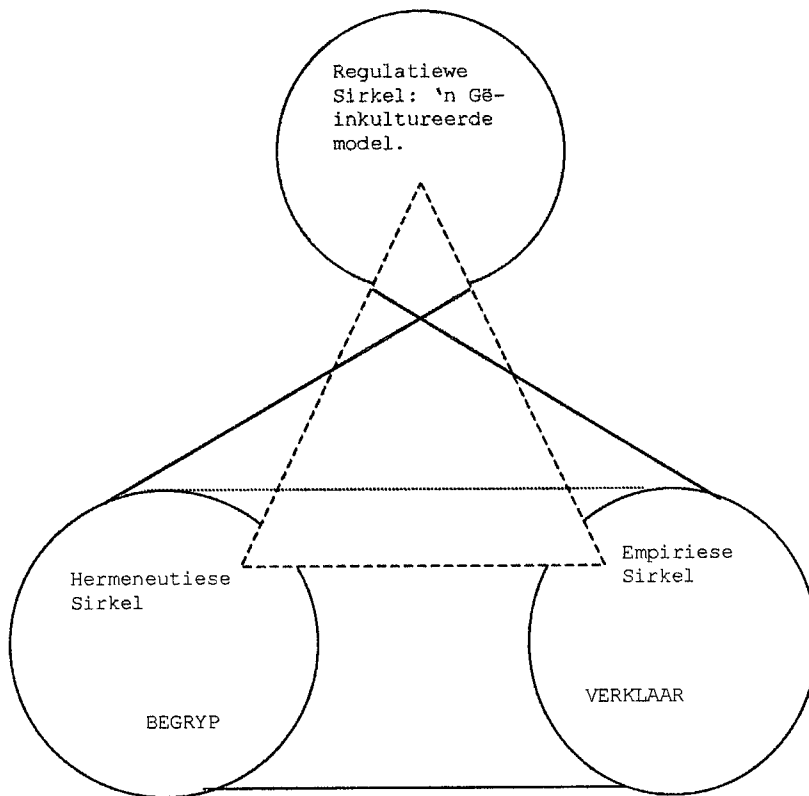
## HOOFSTUK 6

### 6. IN DIE RIGTING VAN 'N GEÏNKULTUREERDE BEDIENINGSMODEL VIR GEMEENTES VAN DIE DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA.

Dit het duidelik in die vorige hoofstukke na vore gekom dat die Dutch Reformed Church in Botswana, soos hy in sy huidige vorm daarna uitsien, nie werklik kerk en gemeente van Christus kan wees nie. Die kerk en gemeentes vertoon tipiese kenmerke van die institusionele en verkondigingsmodelle wat in Hoofstuk 2 bespreek is. Vanuit Hoofstukke 3, 4 en 5 het dit verder duidelik geword dat die evangelie nie op 'n geïnkultureerde wyse in die geloofsgemeenskap gevestig is nie. Die evangelie het met die proses van afetsing en kontekstualisering hoogstens tot op die tussenvlak (kyk Luzbetak 1988) gevestig geraak.

Op hierdie stadium van die navorsing het dit noodsaaklik geword om die regulatiewe sirkel van Heitink (1993:161) se model te gebruik. Sekere veranderings moet vanuit die gevolgtrekkings, wat in die empiriese- sowel as die hermeneutiese sirkel verkry is, aangebring word.

FIGUUR 5 : DIE REGULATIEWE PROSES.



Die navorsing het bewys dat daar steeds aan kulturele praktyke meegedoen word, en dat dit in gevalle beoefen word onder die dekmantel van die Christelike godsdiens. Dit is verder duidelik dat die kerk in vele opsigte inderdaad 'n "kultuurkerk" is soos wat Maree (1977:15) opgemerk het. Statistieke en die empiriese studie het hierdie voorveronderstelling bevestig en verder aan die lig gebring dat die kerk talle tekens van geestelike onvolwassenheid toon. Die groot aantal enkelouers, drankmisbruik, gebrek aan leierskap, 'n gebrek aan visie, die onvermoë om missionêr te beweeg en 'n oppervlakkige spiritualiteit is getuienis hiervan.

In Hoofstuk 2 het die eienskappe, kenmerke en doelstellings van die kerk onder andere beklemtoon dat, vir die kerk om waarlik liggaam van Christus te wees, daar eerstens tekens van 'n persoonlike verhouding met Jesus moet wees. 'n Tweede kenmerk van die kerk is 'n visie om missionêr te funksioneer. Hieraan voldoen die Dutch Reformed Church in Botswana nie werklik nie. Op hierdie stadium het dit nou nodig geword om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel daar te stel, sodat die Dutch Reformed Church in Botswana begelei kan word om werklik kerk van Christus te wees en dit uit te leef in die wêreld wat soekend na die waarheid is. Dit is egter ook nodig om hiermee te meld dat hierdie model nie 'n "bloudruk" is nie maar eerder as die "pioniersmodel" vir die toekoms beskou kan word.

'n Geïnkultureerde bedieningsmodel sal uiteraard vanuit die Dutch Reformed Church in Botswana self gevestig word, maar wel met behulp van die leiers/predikante (Hoofstuk 2). Hierdie hoofstuk sal vervolgens aandag gee aan die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel waardeur 'n volwasse geloofsgemeenskap aan die orde gestel kan word. So 'n dinamiese "instituut" sal uiteraard gevorm word met die Woord as proprium. Hiermee kan die lewens van die lidmate hervorm en vernuwe word sodat hulle werklik priester, profeet en koning kan wees volgens 1 Petrus 2. Hierdie "amppte" moet eerstens sigbaar word in die lidmaat se persoonlike lewe, daarna in sy gesin, die ekklesia, en uiteindelik uitstraal na die wêreld. Om dit te kan bereik moet 'n Bybelse kerkbegrip, 'n verstaan van die onderskeie amppte en 'n geïnkultureerde spiritualiteit in die geloofsgemeenskap gevestig word.

Verder is dit noodsaaklik dat die Dutch Reformed Church in Botswana indringend aandag moet gee aan die ontwikkeling en groei van die multikulturele stadsgemeentes, die behoefte aan pastorale versorging, opleiding van plaaslike leiers en die vestiging van gemeentes in die groter dorpie van die land. Ten einde tot die skrywe van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana oor te gaan is dit eerstens noodsaaklik om 'n geïnkultureerde kerkbegrip daar te stel. Daarsonder kan die Dutch Reformed Church in Botswana nie waarlik kerk van Christus wees nie.

#### 6.1. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip.

Die identiteit van God se verbondsvolk lê geanker in bepaalde eienskappe en kenmerke soos dit deur die Woord vasgestel word, dit deur die ekklesia bely, en terselfdertyd uitgeleef word (Burger 1999:55). Netso behoort 'n geïnkultureerde kerkbegrip in wese ook oor 'n besondere identiteit te beskik. Hierdie identiteit moet nie net aan die basiese eienskappe en kenmerke van die kerk eie wees nie, maar ook binne die Dutch Reformed Church in Botswana op so 'n wyse geïnkultureer word, dat dit reg aan die evangelie sal laat geskied.

'n Geïnkultureerde kerkbegrip moet getrou aan die definisie van inkulturasie met behulp van die Woord in die ekklesia gewortel word. Die "agent" is die Woord en die belydenisskrifte van die gereformeerde kerkfamilie (Burger 1999:53-63; Calvin 1536:Interaktiewe Bybel CD). Dit is hier waar 'n bepaalde Christusorde gevorm word (Erasmus 1994:37), waardeur die Dutch Reformed Church in Botswana 'n integrale deel sal vorm van die gereformeerde tradisie.

Hierdie Christusorde het sy ontstaan uitsluitlik vanuit die Skrif te vinde (Hoofstuk 3). Daarom kan 'n geïnkultureerde kerkbegrip nie anders as om op die hoeksteen van die Nederlandse Geloofsbelydenis, die Heidelbergse Kategismus en die Dordtse Leerreëls te bou nie. Dieselfde eienskappe van eenheid, heiligheid, katolisiteit en apostolisiteit, en kenmerke van 'n suiwer Woordverkondiging, bediening van die sakramente en die toepassing van tug is die fondament van só 'n kerkbegrip (Hoofstuk 2). In die daarstelling van 'n "plaaslike" kerkbegrip vir die Dutch Reformed Church in Botswana is dit egter noodsaaklik om op die volgende aspekte voort te bou:

#### 6.1.1. In Christus gesetel.

In Hoofstuk 2 is eenheid as 'n eienskap van die Christelike kerk omskryf in terme van die eenheidsposisie **in Christus**. Hierdie eenheid kom tot uiting waar die versoendes deur Christus in gemeenskap met mekaar verbind is (Heyns 1992:328). Die Tswana-mens beskou "eenheid" as eenheid met al die mense om hom (Hoofstuk 4). Hierdie eenheid lê op 'n kulturele vlak, daarom kan nie sondermeer aangeneem word dat die eenheid wat tussen lidmate bestaan noodwendig in Christus gesetel is nie. Hierdeur moet 'n duidelike onderskeid tussen kultuurkerk/tradisiekerk aan die een kant en geloofskerk aan die ander kant gemaak word. 'n Sosiale eenheid bestaan in die Tswana-kultuur waarin onder andere die begrafnis, en nie Christus nie, die samebindende faktor is.

Waar die geloofsgemeenskap tot eenheid met Christus gelei word, daar moet geloof, nie tradisie nie, die vertrekpunt word (Bavinck IV 1967:284; Calvyn in Kerr 1989:136; Heyns 1992:328). Eenheid in Christus word verder nie verseker deur die dra van 'n toga, ander gekleurde kledingstukke of ander

kulturele rituele nie (König 1998:71). Die lidmaat moet duidelik hierin onderrig word. Uiteraard moet eenheid deur geloof tot geloofsrealisering oorgaan (Berkouwer 1972a:9; Potgieter 1995:176; Banks 1986:41; Getz 1984:94). Geloofsrealisering met Christus as vertrekpunt is ook 'n kragtige wapen teen nominalisme en sinkretisme. Dit verseker dat die geloofsgemeenskap deur dieselfde krag wat Jesus uit die dood opgewek het in eenheid gelei word om deur dieselfde krag hul geloofslawe voortdurend te suiwer (Berkouwer 1972a:8).

#### 6.1.2. Afgesonder vir Christus.

Heiligheid as eienskap van die Christelike kerk lê ingebed in sy andersheid, sy afgesonderdheid van die wêreld (Hoofstuk 2). In die ondersoek het dit duidelik geword dat die Tswana-lidmaat nie werklik oor 'n Bybelse begrip rakende heiligheid beskik nie (Hoofstukke 4,5). Die tradisionele gebruike aangaande vrugbaarheid wat lei tot immoraliteit en voorhuwelike seks is hiervan 'n enkele voorbeeld. Die "sondebokteorie" en die Afrika-konsep dat die mens nie as wese sondaar kan wees nie ontnem ook die lidmaat van 'n ware skuldbesef.

Die eenheid in Christus wat tot geloofsrealisering lei bring die geloofsgemeenskap ook in 'n heilige verbondsverhouding tot mekaar en met Jesus as hoof van die kerk (Potgieter 1995:190; Jonker 1989:86). Die verbondsverhouding volg uit die verbond wat Christus met die gelowige in sy kruisdood gesluit het en verder in die doop versimboliseer word (Jonker 1989:80). Die implikasies hier is dieselfde as die van die Ou Testamentiese verbond wat God met Abraham gesluit het (Gn 12; König 1998:44;

Jonker 1989:80). Die ekklesia is geheilig en afgesonder vir diens aan God binne 'n gebroke wêreld (Berkouwer 1972b:134;). Binne hierdie konteks word die ekklesia, so ook die ekklesia van die Dutch Reformed Church in Botswana, voortdurend vernuwe en geheilig totdat dit waarlik geestelik volwasse in Christus is (Berkouwer 1972b:134).

#### **6.1.3. Missionêre gerigtheid.**

In 'n geestelik volwasse ekklesia word die primêre doel van die kerk, naamlik om missionêr na buite te reik en opbouend na binne te funksioneer 'n realiteit (Getz 1984:48; König 1998:17; Balke in Van't Spijker & Balke 1990:279). Vanuit Hoofstuk 5 blyk dit egter dat die apostoliese eienskap van die kerk nie werklik tot eie reg kom nie. Hiervan getuig die volkskerk/kultuurkerk- gedagte duidelik. Die "begrafnis kerk- begrip" en "net-nagmaal-kerk- begrip" moet derhalwe hervorm word sodat gemeentes waarlik gemeente van Christus kan wees. 'n Geïnkultureerde bedieningsmodel sal ontwerp moet word sodat beide die missionêre en opbouwende funksie van die kerk in die geloofsgemeenskap realiseer. Dit moet hoofsaaklik deur gemeente-opbou en uitbou in die plaaslike gemeente gevestig word. Hieroor sal daar later in die hoofstuk meer aandag gegee word.

#### **6.1.4. Katolisiteit.**

Katolisiteit verseker onder andere dat 'n kwalitatiewe kerk gevestig sal word. 'n Blote lidmaatskapsertifikaat of die teenwoordigheid van 'n kerkgebou is geen bewys dat die ware kerk in al sy eienskappe daar teenwoordig is nie (Van Genderen in Van't Spijker, Balke e a 1990:295). Berkouwer (1972a:132; kyk ook Balke in Van't Spijker, Balke e a 1990:275) meen tereg dat die kwantitatiewe uitbreiding van



die kerk geen waarborg is dat daar kwaliteit is nie. Katolisiteit in die Dutch Reformed Church in Botswana kan dus ook net verwerklik word waar kwaliteit ter sprake is. Teen die agtergrond van die ontwikkeling in die Afrika-teologie, die inkorporering van die tradisionele praktyke in die Christelike godsdiens en die bevrydingsteologie moet daar gewaak word teen 'n kwantitatiewe kerkbegrip. Die postmodernisme wil juis dat alle Christelike beginsels oorboord gegooi word ten einde plek te maak vir die dekonstruksies binne die nuwe reënboog van godsdiens.

Binne hierdie epistemologie sou dit gewis moontlik wees om die Christelike godsdiens te laat vermeng met dié van Afrika. Die vraag is of daar in so 'n kerk werklik sprake kan wees van kwalitatiewe katolisiteit. In die bespreking oor die Swart Teologie en die tradisionele Afrika-teologie het dit duidelik geword dat hierdie teologieë nie sondermeer in 'n Christelike Afrika-teologie geïnkorporeer kan word nie (Hoofstuk 4). Dit sal nie net kwantitatiewe- sowel as kwalitatiewe katolisiteit ondermyn nie, maar ook 'n geslote kultuurkerk tot gevolg hê. In die lig hiervan moet die verband tussen katolisiteit en "volheid" nooit verwaarloos word nie (Berkouwer 1972a:137; Balke in Van't Spijker, Balke e a 1990:276). Volheid bestaan in "... de volheid van belofte en verkondiging, van gebed en vermaan en alles in die kaders kan de volheid recht worden verstaan." (Berkouwer 1972a:136). Volheid is die allesomvattende term waarin die "in Christus"-wees die sentrale vertrekpunt is (Balke in Van't Spijker, Balke e a 1990:273).

Die praktiese implikasies van hierdie verband lê in die belydenis dat 'n kerk **in Christus** gefundeer is, soos Balke

(in Van't Spijker, Balke e a 1990:275 tereg opmerk: "De volheid, de katholiciteit, is daar, waar Christus als de enige en algenoegzame Bevrijder wordt verkondigd en waar zijn heerskappij wordt erkend". Vir die Dutch Reformed Church in Botswana, om waarlik aan die eienskappe van egte katolisiteit te voldoen kan dit nie maar op 'n lukrake wyse in die tradisionele Afrika-godsdiens te geïnkultureer word nie. Die riglyne soos neergelê na aanleiding van die ondersoek wat in Hoofstuk 4 gedoen is, behoort gevolg te word. Opsommenderwys kan die volgende beklemtoon word:

- Die hele kerkbegrip is in **Christus** gefundeer, nie in die tradisionele gebruike, voorouerverering of begrafnisse nie. Waar Christus die hoof is kan niks of niemand aan Hom gelyk gestel word nie. Daarom het geen wese, hoe aansienlik hy ook al was, enige outoriteit bo Christus nie. Christus is die groot "voorvader" en hy alleen regeer.
- Die navorsing het aangetoon dat die monogame huwelik God se ideaal is (Hoofstuk 4). Gevolglik behoort hierdie eienskap ook 'n wesentliche deel van die Dutch Reformed Church in Botswana te vorm. Netso is 'n Bybelse moraliteit waarin daar nie ruimte is vir immorele kultuurgebondenheid nie, ook hierby inbegrepe. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip word dus gerugsteun deur kwalitatiewe katolisiteit waarin Christus ook beheer uitoefen oor die ekklesia se moraliteit en alles wat daarmee gepaard gaan.
- Christus is die groot geneesheer. Alleenlik waar genesing of heling in sy Naam plaasvind, kan daar sprake van katolisiteit wees.

In die voorafgaande bespreking is 'n geïnkultureerde kerkbegrip vir die Dutch Reformed Church in Botswana daargestel. Duidelike riglyne is vasgestel waarvolgens so 'n Bybelse kerkbegrip moet funksioneer. Die vraag is nou hoe hierdie teorie in die ekklesia gevestig moet word. In die volgende afdeling gaan die vaarttuig, die model waardeur 'n geïnkultureerde kerkbegrip tot in die dieptevlak van die geloofsgemeenskap geïnkultureer gaan word, uitgebrei word.

Die tradisioneel gereformeerde bedieningsmodel word in die breë hoofsaaklik op die verkondigingsmodel geskoei (Hoofstuk 3). In die navorsing (Hoofstuk 3) het dit egter duidelik geword dat 'n geïnkultureerde bedieningsmodel moet waak teen die swakhede en tekortkomings van die verkondigingsmodel. In die Dutch Reformed Church in Botswana het die verkondigingsmodel wel daarin geslaag om die geloofswaarhede tot op die kognitiewe vlak van gelowiges te vestig maar nie tot op die konatiewe en emotiewe vlakke nie.

Vanuit die holistiese lewens-en wêreldbeskouing van die Afrikaan, waar dit vir die mens nie soseer om kliniese feite gaan nie maar eerder oor die geheel, is dit onwaarskynlik dat so 'n model, 'n sy huidige vorm, met sukses toegepas kan word. Die navorsing het ook reeds aangetoon dat die verkondigingsmodel tot 'n mate verantwoordelik was vir 'n "kultuurkerk"-gedagte by lidmate (Hoofstuk 3,5). In die ondersoek na sekere elemente binne die Tswana-kultuur het dit verder duidelik geword dat daar soveel uiteenlopende kultuurbeskouings tussen die Afrika-kultuur en Westerse kultuur voorkom dat dit noodlottig sou wees om dieselfde model vir 'n transkulturele gemeente voor te stel. Die uitwerking hiervan het in Hoofstuk 5 duidelik na vore gekom.

Verder wil dit voorkom of die verkondigingsmodel selfs deur verskeie gereformeerde teoloë in 'n negatiewe lig beskou word (kyk Hendriks 1992:23; König 1998:50; Burger 1991:21; 1999:272). Hiermee word die Woord as primêre uitgangspunt nie vervlak nie, maar word die konsekwensie getrek dat daar nie nét aan die prediking besondere aandag gegee behoort te word nie (Burger 1991:21; König 1998:85). Die oorbeklemtoning van die prediking het tot gevolg gehad dat die ander basiese pilare waarop die geloofsgemeenskap gebou word, naamlik geloofsverbintenis, koinonia en diens onderbeklemtoon is. Dit het tot 'n vervlakking in die gemeentelike spiritualiteit gelei (König 1998:97; Burger 1999:121).

Hierdie navorsing het reeds die gebruik van die ander tradisionele modelle (metafore) ondersoek (Hoofstuk 3). In al die tradisionele modelle bestaan daar leemtes. Die Onafhanklike Kerk-model vertoon wel sekere ooreenkomste met die Afrika-kultuur, maar 'n gebrek aan suiwer Woordbediening, die aanwending van sekere rituele en genesingsaktiwiteite en 'n gebrek aan eenheid kan maar as enkele redes aangevoer word waarom daar nie op so 'n model voortgebou kan word nie.

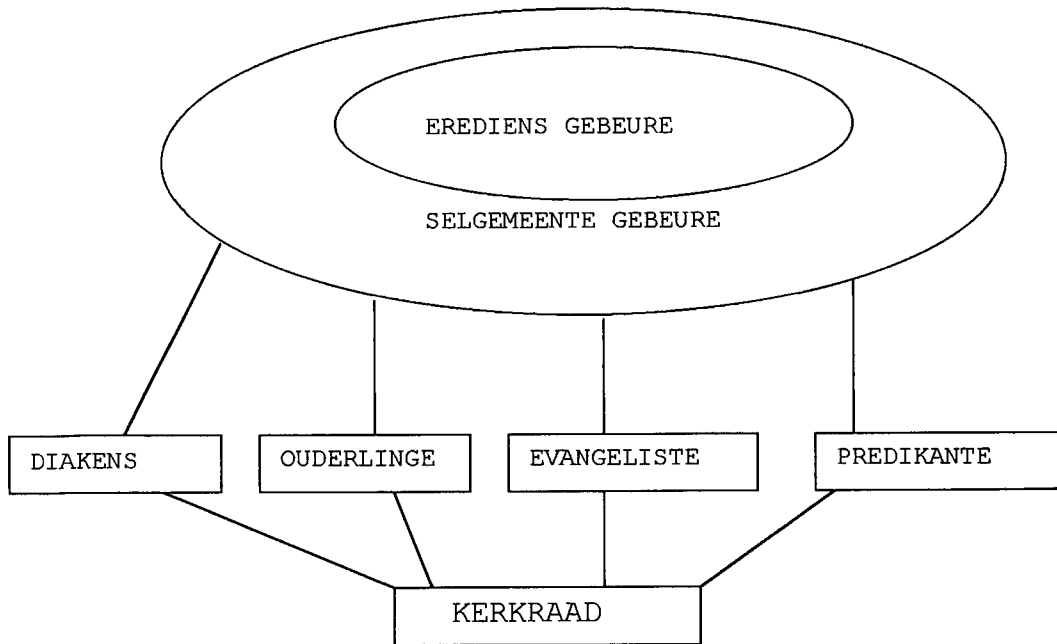
'n Model wat moontlik aan die vereistes van 'n geïnkultureerde kerk-model vir die Dutch Reformed Church in Botswana kan voldoen, blyk in die selgemeente-model gesetel te wees. Hierdie model, wat die basiese model was waarop die vroeë Christelike kerk gebou is, beskik oor die struktuur om veral binne die Tswana-kultuur met vrug gebruik te kan word. Die selgemeente-model sal vervolgens as geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana ontwikkel word.

## 6.2. Die selgemeente-model as geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.

Dit het reeds duidelik geword in hierdie navorsing dat ander modelle, oftewel Bybelse metafore, rakende 'n geskikte bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana nie in die bestaande tradisionele modelle tot volle potensiaal ontwikkel kan word nie. Die volgende bespreking sal aantoon waarom die navorsing die selgemeente-model as die mees sinvolle model vir die Dutch Reformed Church in Botswana voorstaan. Hierby moet ondubbelsinnig gevoeg word dat die selgemeente-model nie voorgehou word as die enigste model wat aan al die elemente van die kerklike bediening kan voldoen nie.

Hierdie navorsing wil wel beklemtoon dat die selgemeente-model binne die gegewe omstandighede, en binne die konteks van die huidige situasie in die Dutch Reformed Church in Botswana, die mees sinvolle model is waardeur die gereformeerde *ekklesia* tot geloofsvolwassenheid gebring kan word. Die posisie van die selgemeente in die huidige struktuur word deur die volgende diagram uitgelig:

FIGUUR 6: DIE POSISIE VAN DIE SELGEMEENTE IN DIE KERKSTRUKTUUR VAN DIE DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA.



Die begrippe selgroep/kleingroep/huiskerk/selkerk/koinonia groep is almal terme wat gebruik word om 'n spesifieke geestelike aktiwiteit van 'n aksiegroep binne die tradisionele gemeenteverband te beskryf (Banks 1986:122-142; Potgieter 1995:22; Lindgren 1965:175; Hesselgrave 1980:286,290; Burger 1991:112; Dressel 1984:425; Van Der Merwe 1996:33; Vorster 1998:23). Sodanige groepe het gefokus op byvoorbeeld Bybelstudie of gebed of koinonia of evangelisasie. In hierdie groepe funksioneer die eienskappe en kenmerke van die kerk nie as 'n eenheid nie. Hierdie navorsing wil egter wegbeweeg van hierdie begrippe aangesien die persepsie van iets "aanvullend" tot die bestaande funksionering van die kerk geskep word (Van Der Merwe 1996:35). Dit verloor die status as volwaardige

geloofsgemeenskap (*ekklesia*) en skep 'n persepsie dat die kleiner eenheid wat reeds kerk is, onderwaardeer word (Hay in De Wit & Potgieter 1998:37; Van Der Merwe 1996:35). Die begrip "selgemeente" sal daarom verkies word.

'n **Selgemeente** is die allesomvattende begrip vir die kerk as lewende organisme (Potgieter 1995:47; Shorter 1991:105; Van Der Merwe 1996:38; Carrol 1997:289). Shorter (1991:102) som die funksionering van die selgemeente-model (wat hy ekklesiële gemeenskappe noem) soos volg op:

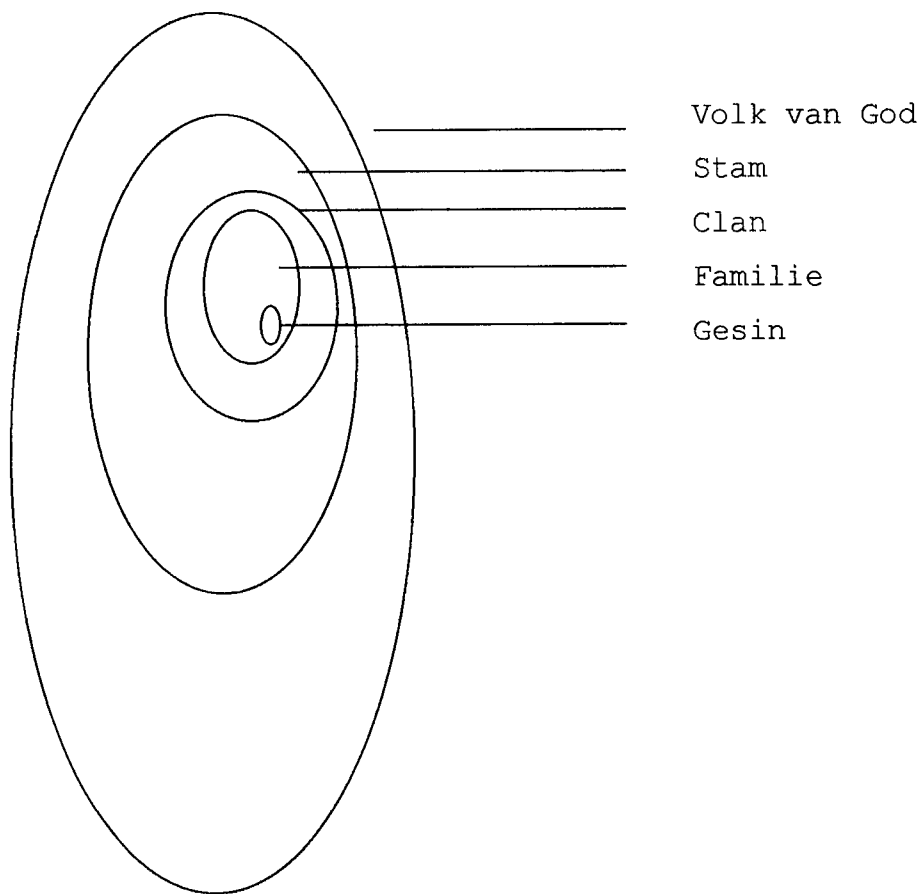
They reflect a new, evangelical, prophetic way of understanding social realities, and they represent a trend away from the paternalistic Church and towards a Church of full, lay participation.

"Gemeente" in die term selgemeente dui daarop dat dit reeds volledig *ekklesia* is terwyl "sel" dui op die onderlinge interafhanklikheid wat tussen die selle bestaan (Potgieter 1995:50; Hay in De Wit & Potgieter 1998:36; Van Der Merwe 1996:33). Dit het die status van 'n volwaardige geloofsgemeenskap en is nie slegs 'n losstaande onderdeel van 'n groter geheel nie (Hay in De Wit & Potgieter 1998:37; Icenogle 1994:293; Cho 1983:35; Van Der Merwe 1996:39). Die selgemeente word as die primêre groep van die kerklike lewe beskou (Potgieter 1995:48; Getz 1984:75; Cho 1983:35; Banks 1986:39). Dit is 'n selfstandige groep waarin die eienskappe en kenmerke van die kerk as liggaam van Christus tot uiting kom (Banks 1986:39; Hay in De Wit & Potgieter 1998:36; König 2000:4; Icenogle 1994:293).

'n Selgemeente is dus meer as 'n Bybelstudie-of gebedsgroep, koinoniagroep, wyksbyeenkoms of enige ander aksiegroep wat uit 'n gemeentelike bediening spruit: dit is kerkwees in eie

reg (Potgieter 1995:48; Hay in De Wit & Potgieter 1998:34; Icenogle 1994:289). 'n Skematiese voorstelling van die selgemeente-model word soos volg uiteen gesit (Potgieter 1995:172):

**FIGUUR 7: VERWANTSKAPSKRINGE VAN DIE SELGEMEENTE: POTGIETER (1995:172)**



In die bostaande skets stel God se volk die totale *ekklesia* oor die aarde heen voor. Die *ekklesia* in die "stam" is die geloofsgemeenskappe in 'n spesifieke land, die "clan" die *ekklesia* in 'n bepaalde dorp, die familie die *ekklesia* van 'n bepaalde gemeente en die "gesin" die basiese selgemeente bestaande uit 'n aantal gelowiges (Potgieter 1995:173). Die grootte van die selgemeente wissel tussen 8-14 mense en bestaan uit huisgesinne, enkelouers en persone uit alle ander vlakke van die samelewing (Banks 1986:42; Potgieter 1995:52;



Badenhorst in De Wit & Potgieter 1998:46; Watson 1978:84). Aangesien die kern van hierdie model die gesin is, kan die selgemeente ook nie anders as om dieselfde basiese kenmerke van die *ekklesia* "geneties" oor te dra na die familie, clan, stam en die volk van God nie.

In die selgemeente-model word weer terug beweeg na die wyse waarop die *ekklesia* in die vroeë Christelike kerk funksioneer het (Icenogle 1994:289; Banks 1986:38; Hendriks 1986:82; König 2000:4; Van Der Merwe 1996:32). Die *ekklesia* het in 'n verbondsverhouding met God gestaan (Heyns 1992:318; Potgieter 1995:190; Van Der Merwe 1996:34). Hierdie verbond is in Christus, wat hoof van die kerk is, verseël (Van 't Spijker in Van 't Spijker, Balke, e a 1990:159; Bavinck IV 1967:287). Die verbondsbeseëling het die *ekklesia* gedring om na geestelike volwassenheid te groei. Die verbond is nie 'n eensydige handeling nie, maar hou definitiewe implikasies vir die verbondsvolk in (De Klerk 1985:13; Jonker 1989:83; Berkouwer 1972a:9). Hierdie dinamiese aksie het binne die konteks van "huishgemeentes" funksioneer (Rm 16:5; 1 Kor 16:19; Kol 4:15; Flm 2). Hier het die basiese eienskappe en kenmerke van die ware kerk voorgekom. Die Woord en sakramente is bedien, die *ekklesia* is opgebou en uitgebou en alle sosiale interaksie het hier plaasgevind (Banks 1986:39; Potgieter 1995:170; König 2000:4).

Soos die skets aantoon, brei die selgemeente verder uit na die "familie" wat in die tradisionele model as die gemeente bekend staan. Die familie bestaan uit 'n aantal selgemeentes wat min of meer in dieselfde gebied woonagtig is (Potgieter 1995:172; Saunderson 1990:627). Dit moet duidelik gestel word dat in hierdie model nie sprake van die tradisionele wyks- of

gemeentegrense is nie. In veral die Afrika-stadsgebiede is dit haas onmoontlik om bepaalde gemeentegrense te trek. Die kunsmatige skepping van grense beweeg die lidmaat juis om bymense van sy eie sosiale agtergrond te gaan aansluiting vind. Dit skep 'n wanbalans waarin veral middestad-gelowiges, wat oor die algemeen van 'n laer inkomstegroep afkomstig is, weinig kontak het met gelowiges aan die buitewyke, wat in die hoër inkomstegroepe val (Shorter 1991:47).

Die familie is deur middel van die onderlinge funksionering van die selgemeentes interafhanklik van mekaar. Hieroor sal later in die hoofstuk uitgebrei word. Die familie het steeds 'n gesamentlike byeenkoms op 'n Sondag, naamlik die erediens. Namate die model ontwikkel sal dit duidelik word dat die vorm van die tradisionele erediens ook op geïnkultureerde wyse aangepas gaan word.

Die plek van die "clan" lê ingebed in die samesnoering van kragte tussen die onderskeie families in 'n spesifieke dorp. Samekomste word gekenmerk deur koinonia en lofprysing (Saunderson 1990:626). Die "stam" is die ekklesia in die land wat vanuit sy gereformeerde agtergrond uitgeken sal word. Die geestelike volk verteenwoordig die ekklesia oor die wêreld heen wat in die algemeen oor die basiese eienskappe en kenmerke van "volk van God" sal beskik. Pluriforme katolisiteit skep hier ruimte vir die verskeidenheid van taal, kultuur en ras om spontaan te ontwikkel binne die kaders van die Christelike geloof (Bavinck IV 1967:307; Heyns 1992:329). Vanuit die inspraak wat die Heilige Gees in pluriforme katolisiteit uitoefen (Berkouwer 1972a:154), kan daar nou verder tot die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel beweeg word.

### 6.3. Die inkulturasie van die selgemeente-model in die Dutch Reformed Church in Botswana.

Inkulturasie as proses word, alhoewel die agent/sendeling/predikant 'n rigtinggewende rol te speel het (Hoofstuk 2), deur die Heilige Gees geïnisieër: "Die Gees kom om die gemeente te bekragtig, te lei, te verlig, te vervul met die oog op die werk wat hulle in God se Naam moet doen" (Burger 1999:156). Anders as by 'n hiërargiese en piramidiese struktuur waarin leiers op grond van posisie funksioneer (Hendriks 1992:20; Van Der Ven 1993:36), funksioneer hierdie model op grond van geestelike kwaliteite (Potgieter 1995:109; Getz 1984:122-150; Oostenbrink & Lotter 1998:12-15). Dit sal daarom duidelik word dat die selgemeente-model nie eensydige kommunikasiegebeure bevat nie maar dat daar voortdurende interaksie tussen die lede plaasvind.

Die mees basiese plek waar sosiale interaksie plaasvind, is binne die konteks van die nukleus-familie. Daarom dat die nukleus-familie ook as die mees basiese onderdeel van die *ekklesia* aangetoon word. Die navorsing wil nie beweer dat die nukleus-familie oor dieselfde eienskappe en kenmerke beskik as die selgemeente nie. In beginsel is die nukleus-familie egter die beginpunt waar die gelowige gevorm word om aldaar die gawes wat in die selgemeente en breër geloofsgemeenskap gebruik word, te laat ontwikkel (Hendriks 1986:83; Banks 1986:41; Potgieter 1995:51). In die pastorale briewe word immers telkens aangetoon dat die leiers net kan dien indien hul eie huishouding goed bestuur word (1 Tm 3:4; 4:7; Tt 1:7). Getz (1984:138) merk ook verder hieroor op:

...it demonstrates a relationship in Paul's thinking between a 'family unit' and the 'local church'. A single household

was often the church in miniature. The father was to lead his family just as elders were to lead the church. In fact, in some instances the father was probably both father and elder.

### **6.3.1. Die Christen-familie as basis waardeur inkulturasie moet plaasvind.**

Die nukleus familie-eenheid dateer volgens Timmerman (1984:53; kyk ook Countryman in Nelson & Longfellow 1994:32) uit die Grieks-Romeinse era. Hierdie eenheid moet onderskei word van die uitgebreide familie-eenheid wat sedert die vroegste Bybelse tydperk aan die orde was, byvoorbeeld Abraham, Moses ensovoorts (Pfeiffer, Vos & Rea 1975:Logos Elektroniese Boeke). Hierdie familie-eenheid het bestaan uit die patriargale familiehoof met sy familie en slawe met hulle onderskeie huishoudings.

Die omstandighede het in die moderne samelewing egter sodanig verander dat beide die nukleus-familie en die uitgebreide familie nie tot 'n groot mate nie meer effektief funksioneer nie (Hoofstuk 4). Die postmoderne samelewing wil dat die plek van die vader deur menseregte vervang word, terwyl die breër gemeenskap die rol wat die familie gespeel het wil vervang (Timmerman 1984:53; O'Neill 1995:197). Timmerman het dit gelyk dat die breër gemeenskap ten koste van die nukleus-familie aan die orde wil wees. Postmodernisme wil die mens ingebed sien in 'n netwerk van verhoudings (Van Aarde 1995:29; kyk ook Pieterse 1993:16).

Aangesien holisme so eie is aan die tradisionele, "primitiewe" kulture wil Van Aarde dat die postmoderne gemeenskap binne een groot geheel funksioneer. Hier moet die

*global village* gestalte kry waarin daar nie werklik plek is vir 'n waardestelsel waarin die Christelike geloof sal kan inslag vind nie (Van Rensburg 2000:53,65). In so 'n "village" is daar ook nie plek vir "sosiale solidariteit" waarin daar kontinuïteit in die geloofsgemeenskap tussen die gelowige en God, die gelowige en die mede-gelowige en die gelowige en God en die geloofsgemeenskap kan wees nie.

Vanuit 'n Bybelse beskouing word die nukleus-familie as die kern van die *ekklesia* beskou, soos Foley (1986:129; kyk ook Shorter 1991:101; Van Der Merwe 1995:70) dit tereg benadruk:

The family is the authentic ecclesial expression of God's presence in the Christian community. Families themselves intuitively realise that their faith is closely related to their family relationships.

Die Christen-familie het 'n baie belangrike deel van die Joodse tradisie gevorm (Foley 1986:129; Snyman in Britz 1997:33). Die belangrikheid van die Christen-familie word verder deur Foley (1986:130; kyk ook Shorter 1991:101; Potgieter 1995:51) beskryf: "The family is the first form of church on earth...", en verder : "...the domestic church and the most basic cell not only of society but of the church as well."

Die Christen-familie is die plek waar elke ouer hul Godgegewe opvoedingstaak teenoor hul kinders moet nakom, soos wat Leckey (1987:46; kyk ook Richards 1985:68; Potgieter 1995:80) dit duidelik uitlig:

Since the family is a true expression of the church, one can expect that there is ministry within the households of faith. Prayer, listening, and counselling, instruction, worship, works of mercy, ...guidance and support of a child..

Die Christen-familie kan in 'n sekere sin as 'n skaduwee van die ware gemeente beskou word. Dit is dinamies, daar vind interaksie plaas, en hieruit moet die Christelike lewenstyl gestalte kry en beoefen word (Healey 1986:417; Bijlsma 1976:25). Die Bybelse beginsel soos neergelê in Deuteronomium 6:6 kom ook hier treffend ter sprake:

Hierdie gebooi wat ek jou vandag gegee het, moet in jou gedagtes bly. Jy moet dit inskerp by jou kinders en met hulle daaroor praat as jy by jou huis is en as jy op pad is, as jy gaan slaap en as jy opstaan.

Hierdie opdrag volg vanuit die verbondsverantwoordelikheid van gelowige ouers. Die verbond het sy ontstaan juis in een familie gehad, naamlik die van Abraham (Gn 12:1-3; kyk ook Jonker 1989:175; Snyman in Britz 1997:33). Die nukleus-familie bly dus steeds die basis waarin en waardeur die evangelie gemodelleer behoort te word.

In Hoofstuk 5 het dit na vore gekom dat die familielewe in die Dutch Reformed Church in Botswana ontrafel hoofsaaklik as gevolg van tradisionele invloede, immoraliteit en drankmisbruik. Die nukleus-familie, wat as die kern van die geloofsgemeenskap beskou word, staan gevolglik in gevaar om sy regmatige plek te verloor. Hiermee word die wyse waarop die familie as geloofseenheid moet funksioneer ook nadelig beïnvloed. Getz (1984:117) som hierdie situasie treffend op:

If the family unit fails to function, if husbands and wives do not experience true koinonia, if members of the family as a whole cannot relate to each other, how can we expect dynamic fellowship at the church level? It is virtually impossible.

In die lig hiervan moet die gesin weer geleer word om sy plek in die geloofsgemeenskap te kan volstaan. Die nukleus-

familie moet tot 'n nuwe verbondsverhouding met God gelei word. Aandag moet aan die volgende fasette gegee word:

- Huisgodsdienst moet sterk aangemoedig en geïmplimenteer word. Alhoewel daar nie tans 'n groot verskeidenheid reekse in Setswana beskikbaar is nie, kan Engelse Bybelstudies met vrug in die stedelike gebiede gebruik word. Dit sal egter nodig wees om sekere wysigings aan te bring sodat dit kultuurrelevant gemaak kan word. Hierdie aspekte is 'n gemis wat alleenlik met behulp van geïnkultureerde gesprekvoering ondervang sal word. Dit is ook van belang dat 'n mate van eenvormigheid met betrekking tot die onderwerpe van huisgodsdienst in gesinne behou word. Sodoende kan dit met vrug as basis in die selgemeentes uitgebou word. Dit dien ook as basis waardeur die prediking tot die ekklesia tydens die erediens kan spreek.
- Gesinsbou-kursusse kan aangebied word. Met die doopbelofte as uitgangspunt kan die volgende onderwerpe behandel word:
  - Ouers se verantwoordelikheid om hul kinders in Gods weë op te voed.
  - Die rol van die vader en moeder onderskeidelik in hierdie proses.
  - Ouer/kind verhoudings.
  - Die kind se plek in die huisgesin.
  - Ouers se taak om hul kinders in te lig oor die lewe, veral met betrekking tot moraliteit; die gevare wat onsedelike verhoudings inhou; die rol van tradisionele gebruike in die Christelike geloofslewe; ensovoorts.
- Huweliksverryking-kursusse kan die volgende in gedagte hou:

- Die huweliksformulier moet opnuut behandel word en in die kulturele idioom vertolk word.
- Spesifieke onderwerpe moet hanteer word soos kommunikasie, konflikthantering, die seksuele as deel van die huwelik, drankmisbruik en huweliksontrou.
- In Setswana is 'n boek getiteld *Ke Nyalane Le Wena* (Ek het met jou getrou) beskikbaar. Dit kan as basismateriaal gebruik word. Videos oor bepaalde onderwerpe kan verder as aanvullende materiaal gebruik word.
- Gesinsprojekte kan aangepak word. Fondsinsameling vir spesifieke projekte, "neem 'n sendeling aan", "neem 'n behoeftige aan" en ander betrokkenheid by die gemeenskap word aangemoedig. Hierdie projekte sal egter in samehang met die funksionering van die selgemeente geskied.

Statistieke het egter getoon dat sowat 44% van die lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana of enkelouers of ongetroud is (Hoofstuk 5). Verbrokkelende familielewe, verstedeliking en trekarbeid het ook 'n bepaalde invloed hierop gehad. Die ideaal van die nukleus-familie as basis waardeur die evangelie geïnkultureer behoort te word kan dus nie meer as uitgangspunt of kern vir die ontwikkeling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel gebruik word nie. In die selgemeente-model lê daar egter 'n antwoord vir hierdie dilemma opgesluit. Deurdat die selgemeente as plaasvervanger vir die gebroke familiestrukture en sosiale eenhede in die Tswana-kultuur intree word hierdie leemte in 'n groot mate ondervang.



### 6.3.2. Die selgemeente as kern.

In die Tswana-kultuur is die uitgebreide familie die tweede eenheid in die sosiale struktuur. Dié eenheid bestaan uit 'n aantal nukleus-families in dieselfde wyk van die stat en staan bekend as die *lekgotlana* (Schapera 1955:15; Kooijman 1980:22). Die noue sosiale bande binne hierdie groep is die uitvloeisel van veral onderlinge huwelike (Schapera 1955:16). Dit is 'n dinamiese groep wat tradisioneel as 'n organisme funksioneer het. Soos reeds in Hoofstuk 4 bespreek is, is dit binne hierdie groep waarin daar disintegreering plaasgevind het en bydraende tot immoraliteit en antisosiale gedrag meegewerk het. Dit is veral binne dié sosiale eenheid wat die selgemeente geïnkultureer kan word. Die selgemeente-model toon merkbare ooreenkomste met die tradisionele familie-eenheid en kan daarom met vrug geïnkultureer word.

Die groter kern van 'n selgemeente word saamgestel uit gelowiges waarin enkelouers, bejaardes, weeskinders, kinders van alle ouderdomme en getroude pare voorkom (Banks 1986:19; Potgieter 1995:33; Oostenbrink & Lotter 1998:13,14). Die grootte van die groep kan nie sondermeer vasgestel word nie. Alhoewel 'n groep van tussen 6-14 lede sinvolle interaksie moontlik maak kan die grootte van 'n selgemeente deur veral praktiese oorwegings beïnvloed word. Die grootte van die plek van samekoms speel onder andere 'n bepalende rol. Baie van die huisies is net groot genoeg om die gesinslede te akkommodeer. Afstande tussen die lidmate, veral in plattelandse gemeentes kan ook 'n invloed op die grootte van 'n selgemeente hê. Die leiers moet dus sensitief wees om by omstandighede aan te pas.

Daar vind 'n dinamiese interaksie tussen alle lede van die selgemeente plaas en wel op so wyse dat dit die lewens van die lidmate merkbaar beïnvloed (Icenogle 1994:289-307; Payeur 1993:37-40; Van der Merwe 1995:70; Simpson & Hendriks 1993:184-192). Soos wat elkeen in die tradisionele kultuursistiem sy "gawes" moet gebruik, so moet elke gelowige sy gawes in die selgemeente gebruik. Vir die gelowige sal dit egter nie gaan om 'n morele verpligting om betrokke te wees nie maar uit hoofde van 'n verbondsbelofte.

Die interaksie tussen die lede in die selgemeente sal ook veel meer intens en doelgerig wees as die roetinewerkies binne die uitgebreide familie van die Tswana. Aangesien die Tswanamens van nature vanuit 'n beleefde godsdienswêreld beweeg, moet die onderskeid tussen die kulturele funksionering van die uitgebreide familie en dié van die selgemeente duidelik aangetoon word. In die Afrika-kultuur is daar 'n oppervlakkige sosiale vriendelikheid en gasvryheid. Hierdie skynbare "gawes" groei egter nie vanuit 'n verbondsoortuiging wat in Christus gesetel is nie en kan dus maklik verkeerd vertolk word. Die getroue, soms angstige betrokkenheid by begrafnisse moet onder andere vanuit die oogpunt van 'n morele verpligting en 'n vrees vir die voorouers gesien word eerder as vanuit 'n bemoedigende hoedanigheid (Hoofstuk 4). Tog kan hierdie tendens as vertrekpunt gebruik word waardeur 'n geïnkultureerde bediening kan begin vorm aanneem.

Die selgemeente-model kan 'n merkbare invloed op die volgende aspekte hê in die Dutch Reformed Church in Botswana:

#### 6.3.2.1. 'n Groei in die kerugma van die ekklesia.

Die selgemeente dien as 'n basis waarin die kerugmatiese gebeure plaasvind. Kerugma verwys na die aktiwiteite in die ekklesia wat primêr fokus op die Woord en sy unieke boodskap, "... hetsy dit is om die boodskap beter te hoor; dit te verstaan, dit met ander te bespreek of om dit deur te gee aan mense wat dit nog nie ken nie.". (Burger 1999:216; kyk ook Hoekstra 1973:160). In die selgemeente gaan dit nie net om die kognitiewe aanleer van geloofswaarhede nie maar word veral gekonsentreer op die konatiewe en emotiewe aspekte (Anderson 1965:16). Die Skrif word steeds as uitgangspunt gebruik, sy posisie bly sentraal en dit is ononderhandelbaar (Potgieter 1995:74). Op so 'n wyse word een van die groot tekortkomings van die verkondigingsmodel, naamlik 'n oorbeklemtoning van die kognitiewe (Hoofstuk 3) ondervang.

In Hoofstukke 4 en 5 het dit duidelik geword dat alhoewel daar 'n algemene kennis van die Woord voorkom onder lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana, dit bloot op kognitiewe vlak plaasgevind het. Die "net-nagmaal-kerk-sindroom", die "begrafniskerk-sindroom", die groot aantal buite-egtelike kinders, die bykans totale onbetrokkenheid by Bybelstudies en kultuurbeskouings wat 'n "andersheid" vertoon van die basiese Christelike uitgangspunte getuig hiervan. Die selgemeente bied egter geleentheid vir lidmate om op geïnkultureerde wyse gesprek te voer oor hierdie onderwerpe. Hierdeur kom 'n relevante plaaslike teologie tot stand waarin sinkretisme met die teenwoordigheid van die leier tot 'n minimum beperk word.

Kinders ontvang ook nie meer amptelik Christelike onderrig in die skole nie. Daarby is dit duidelik dat ouers nie hul verbondsverantwoordelikheid gestand nakom en hul kinders of self leer, of na die Sondagskool neem nie (Hoofstuk 5). Die selgemeente blyk die ideale plaasvervanger te wees waarin die basiese Christelike beginsels geleer kan word. Dit ontnem egter geensins die verantwoordelikheid van die verbondsouer om eerstens na die kind se geestelike behoeftes om te sien nie. Daar sal min ander plekke gevind word waar dinamiese Christenwees so intens beleef en gemodelleer word as binne die konteks van die selgemeente (Hendriks 1986:82; Dressel 1984:425; Burger 1999:245). Binne die selgemeente leer die kind nie net op kognitiewe vlak nie, maar word die interaksie met ander gelowiges deurgevoer tot op die konatiewe en emotiewe vlakke (Shorter 1991:106; Van Schoor in De Wit & Potgieter 1998:38-40).

#### **6.3.2.2. 'n Groei in die diakonale en koinoniale funksies van die ekklesia.**

Die selgemeente dien onder andere as plaasvervanger vir gebroke familiestrukture (Shorter 1991:103; Potgieter 1995:89; Burger 1999:245). Deurdad kinders van enkelouers met vaders (en in gevalle moeders) in die selgemeente in kontak kom word hierdie leemte tot 'n sekere mate ondervang. Kinders ervaar die gesag van die ontbrekende ouer-figuur waar hulle met volledige families in kontak kom. Alhoewel hierdie kontak op 'n informele basis plaasvind speel groepsdinamika tog 'n besondere rol en kan dit veel daartoe bydra dat modellering kan plaasvind (Richards 1985:103-106; Potgieter 1995:80; Fowl & Jones 1991:71).

Met die verbrokkelende familiestrukture het die sosiale netwerk van onderlinge ondersteuning in 'n groot mate verval. Hierdie tendens word beide op die platteland en stedelike gebiede aangetref. In die selgemeente kan die diakonale verantwoordelikhede van die lede hierdie gemis tot 'n groot mate ondervang (Shorter 1991:142). Lidmate is baie nouer bymekaar betrokke in die selgemeente as wat die geval is in die wyer gemeenteverband. Daarby is reeds aangetoon dat dit eie is aan die Tswana-kultuur om op 'n sosiaal ondersteunende basis te funksioneer (Hoofstuk 4).

Dit sou byvoorbeeld makliker wees om na die talle VIGS-pasiënte om te sien binne die selgemeente-opset as wat 'n enkele gesin die verantwoordelikhede moet probeer baasraak. Die traumatiese verwerking van die gebeure rondom die versorging van 'n VIGS-pasiënt is ook uiters dreinerend. 'n Geskikte basis vir die VIGS-lyer en sy/haar familieledede kan in die selgemeente gevind word (Louw 1988:77; Vitillo 1989:303).

Die groot aantal buite-egtelike kinders wat in hul oumas se sorg gelaat word vind ook binne die selgemeente 'n basis waarin hulle goed versorg kan word (Hoofstuk 4). Die ouer persone is dikwels nie naastenby instaat om die kinders daaglik te versorg nie. 'n Ondersteuningsbasis kan sonder veel moeite uit die lede van 'n selgemeente byeengeroep word.

#### **6.3.2.3. Modelling van basiese Christen-kenmerke.**

Die gelowige word die sterkste in sy denke, waardes en sienswyse gevorm deur 'n noue betrokkenheid by die ekklesia (kyk Potgieter 1995:80; Van Der Merwe 1995:66). Een van die

groot leemtes in die tradisionele modelle is 'n gebrek aan 'n "leerskool" waarin die praktiese geloof van die ekklesia tot uiting kan kom. Gevolglik vind gelowiges dit uiters moeilik om die kognitiewe in verband te bring met die emotiewe en konatiewe. Dit is byvoorbeeld maklik vir die lidmaat om te bely dat 'n buite-egtelike verhouding verkeerd is. Tog beïnvloed kulturele groepsdruk die lidmaat op so 'n wyse dat hy wel buite-egtelike kinders kry- en die geloofsgemeenskap dit as 'n blote formaliteit beskou dat die lidmaat vir 'n tydperk onder tug geplaas word (Stoltz 1996:43).

In die selgemeente, wat natuurlik ontwikkel en eienskappe van geestelike volwassenheid dra, word die lidmaat deur die voorbeeld van die ander geestelik volwasse lidmate positief beïnvloed sodat hy nie sondermeer gehoor sal gee aan kulturele groepsdruk nie. Modelling vind dus op elke aspek van die geloofslewe plaas.

Die skole in Botswana vorm die kind kultureel. Kinders is bykans die heel dag by die skool en kan nie anders as om deur leerkragte en ander kinders op een of ander wyse beïnvloed te word nie (Stoltz 1996:74). Talle van hierdie leerkragte kom vanuit Oosterse lande wat aanhangers van vreemde gelowe is (Stoltz 1996:74). Daarby kan die invloed wat groepsdruk op 'n kind uitoeven ook nie geringskat word nie (Richards 1985:23; Potgieter 1995:80). Die negatiewe invloed wat eksterne faktore op die gelowige kind kan hê, veral indien hy nie 'n ondersteuningsbasis het nie, kan nadelige gevolge vir sy geloofslewe inhou. Die ontwikkeling van 'n kind gedurende adolessensie word positief bevorder deur die teenwoordigheid en meewerking van "... significant

people in his environment..." (Richards 1985:65). Die selgemeente is die plek waar hierdie "uitstaande" mense gevorm word.

#### 6.3.2.4. Buigbaarheid ten opsigte van transkulturele aanpassings.

In die multikulturele stadsgemeente, met sy onderskeie bedienings, kan die selgemeente ook met vrug aangewend word (Shorter 1991:104). In Hoofstuk 5 het die konflik tussen die onderskeie kultuurgroepe getoon dat dit 'n negatiewe uitwerking op die kerk en gemeentes in sy geheel het. Die selgemeente kan in vele opsigte 'n verligting vir hierdie situasie bied. Die moontlikheid bestaan dat die onderskeie taalgroepe verskillende selgemeentes vorm. So 'n stap is natuurlik nie die ideaal nie. Die kommunikasie van die evangelie in 'n persoon se eie taal bly egter van kardinale belang vir enige sinvolle inkulturering tot op grondvlak (Greenway 1976:16,17; McGavran 1970:289-291; Potgieter 1995:80; Hesselgrave 1978:30,67-78).

Die negatiewe persepsies wat so 'n uitgangspunt mag ontlont, kan nie uit die oog verloor word nie. Botswana is deel van Suider-Afrika en is tot 'n sekere mate ook deur kolonialisme en rassisme beïnvloed. Daarom sal "afsonderlike" selgemeentes dadelik hierteen gespieël word. Doelbewuste pogings moet aangewend word om enige negatiewe persepsie die nek in te slaan. Die gesamentlike eredienste, wedersydse besoeke van die onderskeie selgemeentes aan mekaar en die lofprysing-byeenkomste kan aangewend word om eenheid te bevorder en negatiewe kritiek te ontlont. Die Gaborone- en Lobatse gemeentes is huidiglik die enigste multikulturele gemeentes. Ekonomiese ontwikkeling gaan

waarskynlik tot gevolg hê dat dieselfde tendens in die groter dorpe soos Francistown, Ghanzi, Jwaneng en Maun gaan voorkom. Indien die selgemeente-model van die begin af in hierdie dorpe toegepas word kan ontwikkeling en groei met betrekking tot taal en sosiale andersheid as 'n spontane gebeure plaasvind.

#### 6.3.2.5. Inkorporering van die onderskeie aksiegroepe.

Die gesegmenteerde funksionering van die onderskeie aksiegroepe, veral die Kopano en MBB kan in 'n groot mate deur die selgemeente-model ondervang word (Hoofstuk 5). Die model wil nie die bestaan van hierdie aksiegroepe in die gedrang bring nie. Daar is steeds plek vir die funksionering van dié aksies, maar dan binne 'n breër verband waar die "clan", "stam" en "volk van God" hulself bevind. In die praktyk sal dit beteken dat hierdie aksiegroepe op die tradisionele Rings-en Sinodale vlakke funksioneer. Binne die konteks van die selgemeente en die breër familie (gemeente) moet hierdie aksies 'n integrale deel vorm van die eenheid waarin hul is.

Die selgemeente is die basis van die *ekklesia*, die familie van God, en moet die kenmerke toon van die hegte samebindende strukture tussen hulle. Bogenoemde samewerking vertoon enersyds dieselfde samewerking binne die tradisionele uitgebreide familie. Andersyds ondervang dit die negatiewe tradisionele gebruik waarin groeppvorming bydraend tot die afsonderlike funksionering van die aksiegroepe meegewerk het (Hoofstuk 4).

Die vraag ontstaan ook nou of kinders gedurende elke selgemeente-byeenkoms, en vir die duur van die hele



byeenkoms by die volwassenes moet wees. Allereers moet dit onomwonde gestel word dat die jeug 'n integrale deel van die ekklesia is en geensins as 'n afsonderlike deel van die geloofsgemeenskap hanteer behoort te word nie (Nel 1982:29). "Youth ministry is concerned with persons and seeks to help individuals grow in Christ in company with other growing believers, for so God has ordained" (Richards 1985:310).

Potgieter (1995:87; kyk ook Louw in De Wit & Potgieter 1998:49) stel voor dat kinders teenwoordig sal wees tydens die lofprysing en "deel" (sharing) aspekte van die byeenkoms. Elke byeenkoms behoort egter op meriete hanteer te word. Afhangend van die onderwerp kan kinders ook met tye vir die duur van die hele byeenkoms deel hê aan die gesprek.

Dit moet wel in gedagte gehou word dat die jeug hul eie behoeftes het en daar ook vir hulle ruimte geskep moet word (Richards 1985:27). Moontlik kan een enkele selgemeente nie oor genoeg kinders van dieselfde ouderdomsgroep beskik nie. Gevolglik kan 'n gesamentlike byeenkoms van twee of drie selgemeentes op weeklikse basis, byvoorbeeld 'n Vrydagaand vir die jeug gereël word. Dit kan as 'n "mini-MBB" bekend staan maar moet hoofsaaklik gerig wees op koinonia. Sodra hul funksionering wyer strek, begin dit organisatoriese afmetings aanneem en word dit later weer 'n afsonderlike liggaam. Daar kan selfs 'n gesamentlike byeenkoms van mini-MBB-selle gereël word op 'n maandelikse basis. Uit die aard van die saak sal die doel van so samekoms ook op koinonia toegespits wees. Getuienisse kan gelewer word, 'n gasspreker kan gereël word, 'n video kan gehuur word,

ensomeer. Die beginsel wat hier geld is dat die kinders weer binne die konteks van die selgemeente sal inpas en daarbinne hul geestelike opleiding ontvang.

#### 6.3.2.6. Doeltreffende ontwikkeling van leierskapgawes.

Daar is 'n duidelike tekort aan bekwame leiers in die Dutch Reformed Church in Botswana (Hoofstuk 5). Hierdie model beweeg vanuit die standpunt dat geestelike leierskap uit hoofde van gawes aan die orde moet wees (Getz 1984:146; Burger 1999:182; Richards & Martin 1981:119). Die selgemeente moet dien as die basis waardeur leierskapontwikkeling plaasvind (Potgieter 1995:80; Lindgren 1965:171). Binne die selgemeente word ruimte gegee aan elke gelowige om hul gawes te laat funksioneer en ontwikkel. Waar 'n gelowige die leiding neem byvoorbeeld by die sang of voorbidding, kry hy noodwendig meer selfvertroue om ander leierskapgawes ook te stimuleer.

Die wyse waarop ander gelowiges hul leierskapgawes uitleef binne die *ekklesia* dien verder as voorbeeld van hoe leiers behoort te funksioneer. Modellering is dus 'n uiters kritieke element wat in ander tradisionele bedieningsmodelle ontbreek of nie so effektief toegepas kan word nie. Dit moet ook gestel word dat geestelike leiers nie "gemaak" kan word deur blote akademiese opleiding nie maar eerder vanuit die basiese geloofsgemeenskap moet ontwikkel (Burger 1999:185; Hian 1987:71).

Natuurlik kan hierdie stelling nie veralgemeen word nie want deur dit te doen word die werking van die Heilige Gees gedegradeer. Met so 'n stelling word bedoel dat die mees **effektiewe** en **sinvolle** wyse waarop leierskapontwikkeling

kan plaasvind, binne die konteks van die geloofsgemeenskap behoort te wees. Die verwysing in 2 Timoteus 1:5 na dieselfde geloof wat van Timoteus se ouma Lois oorgedra is na Timoteus self is 'n sprekende voorbeeld van effektiewe modellering. Dieselfde beginsel word verder in 2 Timoteus 2:2 aangetref waar Timoteus aangemoedig word om dit wat hyself aangeleer het aan ander bekwame manne te leer sodat hulle dit weer aan ander kan oordra.

#### 6.3.2.7. **Effektiewe diens.**

Van die wesensprobleme in die institusionele model lê in die lompheid van die struktuur (Burger 1999:279; Getz 1984:266; Hendriks 1993:25). Dit het weer tot gevolg dat die gelowige nie sinvol benut kan word nie. Die tradisionele Jeug-, Evangelisasie-, Sending- en Barmhartigheidskommissies is hoofsaaklik vanuit die kerkraad self geïnisieër en weinig lidmate is hierby betrokke. Dit het lidmate se gawes ondermyn en 'n persepsie laat ontstaan dat net die kerkraad by dienswerk betrokke moet wees (König 1998:97).

Die selgemeente funksioneer egter op so 'n wyse dat elke lidmaat op een of ander wyse in die byeenkoms betrokke is. Hierdie betrokkenheid word verder gevoer waar aksies ontstaan om missionêr uit te reik. "Missionêr" word hier in 'n breë sin gebruik en veronderstel ook alle vorme van evangelisasie. Die volgende moontlikhede bestaan hier:

- Neem 'n sendeling aan en skryf vir hom/haar. Stuur van tyd tot tyd 'n geskenkpakkie aan die sendeling. Bemoedig die sendeling deur selfs 'n besoek aan hom/haar te reël.

- Besoek 'n hospitaal, gevangenis of tehuis vir gestremdes met tussenposes.
- Identifiseer 'n onaktiewe of afvallige lidmaat/huisgesin en bring besoeke.
- Bid binne die geloofsgemeenskap spesifiek vir die aksies waar daar betrokkenheid is.

'n Enkele selgemeente mag te klein wees om byvoorbeeld 'n sendeling te ondersteun. In so 'n geval kan ander selgemeentes genader word en by so 'n projek betrek word. Dieselfde beginsel kan by uitreike na afvalliges en ander groepe gevolg word.

Dit moet ook benadruk word dat nie alle lede van 'n selgemeente noodwendig oor dieselfde gawes beskik nie. Daar moet aanvaar word dat die Heilige Gees gawes sal gee en toelaat om te funksioneer soos wat die behoefte hom voordoet. Hieruit kan aangeneem word dat almal byvoorbeeld nie by hospitaalbesoeke sal deug nie. Tog kan 'n gelowige ook nie maar goedsmoeds "aanneem" dat hy nie oor sodanige gawes beskik alvorens hy wel meegedoet het aan so 'n besoek nie. Uiteraard sal gelowiges met dieselfde "visie" vanuit verskillende selgemeentes aksiegroepe vorm waarin hul gawes sinvol tot uiting kan kom. Die lede bly egter steeds deel van hul onderskeie selgemeentes waarin van sodanige betrokkenheid terugvoering gegee word.

Op hierdie stadium is dit ook noodsaaklik om die kwantitatiewe groei van die selgemeente te ondersoek. Namate nuwe lidmate by 'n selgemeente aansluit sal dit nodig mag word om 'n besluit oor die beperking van getalle

in die groep te neem. Potgieter (1995:95-97) meen dat seldeling die sinvolle keuse behoort te wees. Die mees effektiewe wyse van groei word deur modellering verseker (Potgieter 1995:80). Deur aan 'n klein kern wat reeds gegroei het, weer nuwe lede toe te voeg word verseker dat sinvolle modellering wel plaasvind. Dit is duidelik dat die selgemeentes dus in totaal meer kan wees as die somtotaal van die tradisionele wyke waarin die gemeente verdeel is. Dit is belangrik om te beklemtoon dat die selgemeente nié 'n plaasvervanger is vir die tradisionele wyksisteen nie. Juis vanweë die modellering-aspek is dit noodsaaklik dat selgemeentes spontaan sal ontwikkel en groei. Alhoewel die wyk moontlik as basis gebruik sou kon word, is dit eerder die uitsondering as die reël.

Laastens is dit ook belangrik om seldeling op die regte tydstop te laat plaasvind. Al het die selgemeente-getal sy plafon bereik, moet die groep biddend en onder leiding van die Heilige Gees in die proses begelei word. Die tyd van seldeling sal onder andere bepaal word deur die geestelike volwassenheid van die groep, sekere projekte waarmee die groep besig is, die pastorale rol wat die groep as geheel in 'n sekere persoon se lewe speel en ander verpligtinge wat die groep binne 'n sekere tydperk moet nakom.

Noudat die kern van die selgemeente neergelê is, kan verder beweeg word na die selgemeente-familie oftewel die gemeente wat liggaam van Christus is binne die tradisionele model.

### **6.3.3. Die selgemeente-familie.**

In die Tswana-kultuur bestaan die wyk (ward) uit 'n aantal familie-eenhede in dieselfde stat of deel van die stat

(Schapera 1955:19). Aan die hoof van die wyk staan die *Kgosana* (onder-kaptein). Dit is 'n selfstandige eenheid met sy eie *kgotla* (sentrale plek van samekoms waar allerlei sake onder bespreking is; besluite geneem word; die *kgosana* sy toesprake lewer) (Schapera 1955:19; Hawthorne 2000:30).

Die *Kgotla*-sisteem vorm so 'n integrale deel van die Tswana-kultuur dat dit as "... a system of traditional democracy as old as the desert sands" beskryf word (Hawthorne 2000:30). Die uniekheid van die *Kgotla*-sisteem lê ingebed in die reg van elke burger om sy/haar mening te huldig binne 'n vergadering, hetsy dit oor 'n heining gaan wat nie na behore opgerig is nie of 'n *moruti* wat nie genoeg begrafnisse bywoon nie. Gesprekvoering en kommunikasie, wat as basiselemente van inkulturasie beskou word, het in die *kgotla*-sisteem 'n ideale basis waardeur geïnkultureerde kommunikasie kan plaasvind. Die belangrikheid van die *kgotla*-sisteem sal ook later in die hoofstuk duidelik sigbaar word.

Die wyk-sisteem in die Tswana-kultuur toon heelwat ooreenkomste met die selgemeente-familie binne die selgemeente-model. Die selgemeente-familie bestaan uit 'n aantal selgemeentes en beskik oor 'n plek van samekoms, tradisioneel bekend as die kerk. 'n Geïnkultureerde begrip van "kerk" in die selgemeente-model lê egter op 'n ander vlak as die tradisionele kerkbegrip waarin die kerk as 'n gebou beskou is. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip is reeds volledig hierbo bespreek. Daar is egter 'n paar aspekte rakende die funksionering van die familie (gemeente) wat hier verdere aandag behoort te geniet.

In die vorige afdeling het die funksionering en samestelling van die selgemeente getoon dat daar hegte bande tussen die gelowiges binne 'n selgemeente en selfs tussen selgemeentes onderskeidelik voorkom. Wanneer hierdie groepe saamgesnoer word binne, wat tradisioneel as die "erediens" bekend staan, moet al die bepaalde kenmerke ook oorgedra word en as sodanig funksioneer. Ten einde hierdie ideaal te laat verwesenlik sal die tradisionele vorm van die erediens noodgedwonge gewysig moet word. Dit moet onomwonde gestel word dat hierdie verandering nie voorgestel word bloot ter wille van verandering nie, maar juis om 'n sinvolle bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. 'n Geïnkultureerde model vir die erediens sal vervolgens ontwikkel word.

#### 6.3.3.1. 'n Geïnkultureerde erediens.

Die erediens is die kulminasiepunt van al die gebeure in die gemeente (Barnard 1981:61,389; Hendriks 1992:101; Burger 1999:198; Nel 1994:37). Hier vind die volle orkestrering van die geloofsgemeenskap se kommunikasie tussen hulle en God plaas (Barnard 1981:388; Jonker s.j.:99). Hierdie kommunikasie vind plaas vanuit die liefde wat God vir die mens het (Barnard 1981:389). In die erediens is die gemeente sigbaar en oortuigend in koinonia tēenwoordig in die wêreld (Hendriks 1992:101; Burger 1999:198; Jonker s.j.:99). Hierdie koinonia word opgebou vanaf die individuele lidmaat wat in die binnekamer met God kommunikeer, deur die selgemeente-sel heen tot in die erediens. Juis omdat die erediens die kulminasiepunt is moet dit die hoogtepunt van die week se geestelike aktiwiteite wees. In die erediens gaan al die komponente van die bediening geharmoniseer word tot kommunikasie as geloofsgemeenskap met die verbonds-God.

Dit het egter duidelik geblyk uit Hoofstuk 5 dat die erediens vir talle lidmate niks meer as 'n tradisionele byeenkoms is nie. Hiervan spreek die "net-nagmaal-kerk-sindroom" en "begrafniskerk-sindroom" boekdele. Die doeltreffende funksionering van die selgemeente-selle kan hierdie tendens tot 'n groot mate neutraliseer. Daar moet egter aanvaar word dat nie alle lidmate by die selgemeente-selle betrokke sal wil of kan wees nie. 'n Geïnkultureerde erediens moet vervolgens op die volgende basis funksioneer:

- Die *ekklesia* moet 'n visie van God kry soos Van Der Merwe (1995:53; kyk ook Barnard 1981:389,390) tereg opmerk:

Jou verbintenis met God kan nie groter wees as jou visie van God nie. Ons moet mense blinkoog maak oor God. Dan sal ons hulle makliker kan oproep tot gehoorsaamheid aan Hom.

Gelowiges word, soos alreeds aangedui, in die selgemeentes gelei om 'n visie van God te kry. In die erediens kom die geloofsgemeenskap saam om hul visie van God te bevestig en te verbreed. Hier is sprake van 'n "gedeelde" visie waarin die *ekklesia* eendragtig hul geloof bevestig. Sodoende word God die sentrale fokuspunt van die erediens, gaan dit uitsluitlik om Hom te verheerlik (Burger 1999:214; Van Der Merwe 1995:53; Nel 1994:37).

- Die *ekklesia* moet die doel, waarde, betekenis en plek van die erediens verstaan in die funksionering van die geloofsgemeenskap. Waar die visie van die verbondsvolk daarop gerig is om God te verheerlik word 'n nuwe perspektief rakende die erediens gekweek. In 'n geïnkultureerde model sal die doel van die erediens daarop gerig wees om die onderskeie selgemeentes te orkestreer tot 'n dialogiese ontmoeting tussen God en sy verbondsvolk (Barnard 1981:394; König 1998:45). God moet as die God van die *ekklesia* aanbid word. In so visie van God moet die



gemeente oorgaan tot lofprysing en aanbidding, tot dankbaarheid en feesviering (König 1998:46; Watson 1978:180). Dankbaarheid vergestalt in gehoorsaamheid, diensbaarheid en mededeelsaamheid. Van der Merwe (1995:54; kyk ook Barnard 1981:392) maak 'n treffende opmerking hieroor:

As ons week na week hoor wie God is en wat Hy doen, is daar baie dinge wat ons saam kan vier en inderdaad sou wou vier. God is immers die Almagtige, die Skepper en Onderhouer van alles. Hy is die Koning wat regeer... Die kern bly egter altyd die verlossing wat Hy vir ons bewerk het deur die kruis en opstanding van ons Here Jesus Christus.

In so 'n visie van God word die erediens baie meer as net 'n tradisionele byeenkoms, as 'n sosiale geleentheid waarin kinders gedoop, nagmaal bedien word, begrafnis gehou word en geloofsgenesing propageer word (Hoofstukke 4,5).

'n Visie van God kan egter nie realiseer en daar kan ook nie daaraan uiting gegee word nie sonder dat die erediens daarvoor ingerig is nie. Juis daarom is dit van kardinale belang dat 'n geïnkultureerde erediens aan die orde behoort te wees. Alhoewel die tradisionele erediens genoeg ruimte vir die homiletiese gebeure gelaat het, het die ander drie elemente naamlik die liturgiese samestelling, koinonia en diakonia nie tot volle potensiaal ontwikkel nie. Hierby moet dadelik gevoeg word dat die wyse waarop die homilie tot die ekklesia gebring is ook geïnkultureer behoort te word.

Cilliers (1996) het op treffende wyse aangedui dat moralisme die preekstoele tot 'n mate deursuur het en sodoende die "visie" wat die ekklesia van God moet kry,

daardeur laat vervaag het. Die wyse waarop tradisionele sendingkerke in Afrika op tipies moralistiese wyse teen die Afrika-kultuur te velde getrek het, sowel as die tradisioneel wettiese lewenswyse van die Afrikaan het veel daartoe bygedra dat die Dutch Reformed Church in Botswana ook in 'n moralisme verval het (Hoofstuk 5). Inkulturasie van die erediens sal dus noodsaaklik wees sodat die erediens sy regmatige plek in die ekklesia kan inneem. Klem moet op die volgende elemente gelê word:

#### 6.3.3.1.1. 'n Geïnkultureerde liturgie.

In Hoofstuk 3 het dit duidelik geword dat die prosesse van afetsing, kontekstualisering en inheemswording grootliks daartoe bygedra het dat die strukture van die tradisionele kerke netso op die van die sendingkerke oorgedra is. Hoofstuk 4 het verder aan die lig gebring dat die Onafhanklike Kerke in Afrika 'n besondere "liturgie" volg in hul dienste terwyl Hoofstuk 5 bevestig het dat die tradisionele liturgie van die Dutch Reformed Church in Botswana, wat eie is aan die van die moederkerk (die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika), nie relevant binne die Tswana-kultuur toegepas is nie.

Verder het dit aan die lig gekom dat die "afetsing" van 'n tradisionele liturgie veral in uitheemse kulturele omstandighede nie sensitief en relevant was nie (Hoofstuk 2; kyk ook Hinga in Turkson & Wijsen 1994:11). Dit is te verstane dat denominasies hul eie liturgie wou "invoer", veral gesien in die lig dat elkeen om selfbehoud geveg het (Smith 1972:336). Alhoewel daar 'n mate van waarheid in Smith se siening lê, kan die onsensitiewe wyse waarop "afetsing" plaasgevind het, nie ontken word nie (Hoofstuk 2).

Liturgie moet, aangesien dit 'n fundamentele deel van die erediens vorm, sodanig geïnkultureer word dat dit voldoen aan die kulturele konteks van 'n bepaalde kultuur (Webber 1982:11; König 1998:34). Die geskiedenis het getoon dat liturgie vanaf die Ou Testamentiese tyd tot vandag nooit dieselfde in **vorm** gebly het nie maar deur verskeie fases van ontwikkeling gegaan het en steeds besig is om aan te pas by die behoeftes van die *ekklesia* (König 1998:11; Bester 2000:95). Elke plaaslike liturgie moet egter voldoen aan die basiese beginsels uit die Christelike tradisie naamlik:

- Die inhoud van die Christelike liturgie wentel om Jesus as verlosser en sy wederkoms.
- Die struktuur bestaan uit die suiwer bediening van die Woord, gebed, sang, doksologie en die sakramente.
- Die konteks waarin die liturgie gestalte moet kry is dáár waar die *ekklesia* byeenkom, waar elke lidmaat 'n aktiewe rol speel, God kommunikeer en die lidmaat 'n respons lewer (Webber 1982:56; Burger 1999:206; Van Der Merwe 1995:50-59; Jonker s.j.:34).

'n Geïnkultureerde liturgie kan verdeel word in die volgende momente (kyk Burger 1999:206; Van Der Merwe 1995:23; Bester 2000:169-176):

- **Raak bewus en fokus.** Aangesien die erediens op aanbidding gerig is, is dit noodsaaklik om in te fokus op die Een wat aanbid word (Toon 1991:34,59). In 'n moderne wêreld waarin die mens se gedagtes deur allerlei eksterne faktore beïnvloed word moet ruimte geskep word vir die gelowige om God se stem te kan hoor (Murray 1986:84; Foster 1978:19). Heiligmaking is nie net beperk tot 'n bepaalde

lewenswandel nie maar het ook te doen met 'n bepaalde geestelike ingesteldheid (Toon 1991:41). Die gereformeerde spiritualiteit ken ook 'n positiewe kant aan die heiligmaking toe, wat eerstens uitkom in die liefde vir God en die verlustiging in die verborge omgang met Hom en met sy Woord (Van Der Merwe 1995:23; Jonker 1989:294). 'n Holistiese benadering waarin die geloofsgemeenskap tot aanbidding voor God geroep word is hier belangrik (Pobee 1985:5). In 'n holistiese benadering moet die wesenlike karaktertrekke van 'n gereformeerde spiritualiteit naamlik geloofsbeleving, geloofservaring, geloofswandel en geloofsomgang met God ingebed lê in die ekklesia (Jonker 1989:296; Smit 1988:182-193; Bester 2000:167).

Dit is egter duidelik dat 'n Afrika-spiritualiteit waarin holisme die sentrale vertrekpunt is (Hoofstuk 4), in wese verskil van 'n Westerse spiritualiteit wat meer gesegmenteerd is (Pobee 1985:5; Skhakhane 1990:151; Smit 1989:83-95). 'n Geïnkultureerde spiritualiteit vir die Dutch Reformed Church in Botswana moet dus deur middel van praktiese geloofsbeleving, geloofservaring, geloofswandel en geloofsomgang met God gevestig word sodat die ekklesia in verhouding tot God en tot mekaar gebring word. 'n Praktiese program kan soos volg daarna uitsien:

- Barnard (1981:536) meen dat die erediens met die votum begin moet word aangesien alles by God begin, alles van Hom afhang en op Hom gerig moet wees. Alhoewel tradisie wel 'n rigtinggewende rol te speel het in die samestelling van 'n gereformeerde erediens erken Barnard (1981:521; kyk ook König 1998:25-37; Spoelstra 1989:67; Bester 2000:65-95) self dat daar geen bepalende

grondstruktuur vir die erediens in die Skrif ingebed lê nie. 'n "Amptelike" groet van die geloofsgemeenskap in die erediens bevorder nie net koinonia nie maar help mee om 'n gemaklike, rustige atmosfeer te skep. Die sentraliteit van God word geensins hierdeur bedreig nie. Lidmate behoort daarom die geleentheid gegee te word om mekaar te groet. In die Tswana-kultuur is dit die beleefde wyse van erkenning van 'n ander se teenwoordigheid wat nie-verbaal gekommunikeer word. Verder vorm dit ook deel van die Afrika-spiritualiteit waarin die mens homself in harmonie plaas met sy God en sy omgewing (Pobee 1985:6; Skhakhane 1990:151).

- Daarna moet ruimte gegee word vir die lidmaat om ook vir God te "groet". Een of twee gebede waarin die gemeente God bedank vir sy alomteenwoordigheid; die lees van 'n relevante Skrifgedeelte of 'n lied kan gepas wees.
- Hierna volg die tradisionele votum en seëngroet waarin God ook sy teenwoordigheid in die erediens bevestig.

- **"Onthou" en raak verwonderd.** Dit is belangrik vir die Tswanamens om herinner te word aan sy voorgeslagte en aan dit wat hulle vir hom beteken het (Hoofstuk 4). Netso moet die geloofsgemeenskap nou herinner word aan dit wat hul gans ander Voorvader, God-drieëinig, vir hulle gedoen het (Cilliers 1996:116; Barnard 1981:392). Die gemeente moet verwonderd raak oor hierdie Godheid (Jonker s.j.:110,129). Op hierdie punt word die kern van die liturgie bereik omdat daar met geloofsoë gesien word hoe 'n geslote persepsie op die hede met al sy probleme gerelativeer en oopgebreek word deur die God van die geskiedenis (Burger 1999:208; Jonker s.j.:110). Hier is enkele voorstelle

waardeur die geloofsgemeenskap begelei kan word tot herinnering en verwondering:

- Laat 'n gemeentelid deel oor wat die Here in die verlede vir die gemeente of vir hom/haar gedoen het.
  - Laat 'n gemeentelid getuig hoe die Here sy/haar lewe verander het.
  - Sonder een van die afgestorwe leiers van die gemeente uit en laat 'n gemeentelid getuig hoe die Here die afgestorwene gebruik het om sy Koninkrykswerk te bevorder.
  - Lees 'n gedeelte waarin God se wonderdade met Israel beskryf word.
  - Laat die gemeente vir 'n oomblik stil word en daaroor bepeins.
  - Sing 'n loflied; laat die koor 'n gepaste sangstuk lewer.
  - Dit moet beklemtoon word dat die rol wat die sakramente in herinnering en verwondering speel nie hiermee op die agtergrond geskuif word nie. Bogenoemde voorstelle is slegs aanvullend tot die gebruik van die sakramente.
- **Ontvang en vier.** Vir die Afrikaan is dit nie vreemd om van sy "oppergesag" te ontvang nie (Hoofstuk 4). Die voorvaders en tradisionele genesers is immers mediums wat gebruik word om vir die mense wysheid, leiding, reën, rykdom, ensomeer te gee (kyk Amanze 1998:84-87). En wanneer die Afrika-mens ontvang het word dit met een of ander feestelike geleentheid gevier (Hoofstuk 4). Die uitgangspunte in hierdie tradisionele gebruik kan in die Christelike kerk gebruik word om die lidmaat te laat

besef dat God ook gee, en gegee het, en dat dit gevier moet word.

Op hierdie stadium moet daar egter 'n duidelike onderskeid gemaak word tussen die Afrika-gebruik dat een of ander ritueel gevolg moet word ten einde te kan ontvang (kyk Amanze 1998:84-87), en die Christelik gereformeerde leerstelling van *Sola Gratia* (uit genade alleen). Dit wat ontvang word in die Christelike godsdiens is genade. Vir hierdie genade kan nie gewerk word of enige handeling verrig word nie. Dit wat God vir die gelowige gee is uit vrye guns alleen (Jonker 1989:13; Jonker s.j.:127; Barnard 1981:397). Die gelowige kan dit maar net uit dankbaarheid ontvang- soos kinders, soos bedelaars, soos mense wat weet dat hulle niks kan doen om dit te verdien nie (Smit in Burger, Müller & Smit 1983:96; Burger 1999:209).

In hierdie gebeure word die gelowige losgemaak van die tradisionele persepsie dat dit "iets vir iets" moet wees. Hierin word 'n nuwe lewe ontvang waarin 'n Godheid leef wat 'n totaal andersheid toon as die tradisionele godhede (Hoofstuk 4). En dit moet die ekklesia laat regop sit, dit moet hulle met psalms en lofgesange laat fees vier. Die ekklesia moet "blink-oog" na God kyk: verwonderd en verootmoedigend. Die volgende kan as voorstelle dien om die geloofsgemeenskap te laat ontvang en fees te vier:

- Burger (1999:209; kyk ook Potgieter 1995:85; Volschenk in De Wit & Potgieter 1998:133-135) stel voor dat die nagmaal op 'n meer gereelde basis gevier word. Die gebruik dat nagmaal net kwartaalliks plaasvind is allermens 'n Bybelse gebruik. Calvyn

(1536:Interaktiewe Bybel CD; kyk ook Barnard 1981:138)  
is baie duidelik hieroor:

Dit moet baie dikwels en ten minste een keer per week aan die gemeente voorgesit word. Dit moet begin met gesamentlike gebede; daarna volg die preek; dan moet die bedienaar die instelling van die nagmaal weergee terwyl die brood en die wyn op die tafel staan; daarna moet hy die beloftes voordra wat daarin vir ons nagelaat is en tegelyk ook almal daarvan uitsonder wat volgens die gebod van die Here daarvan weerhou moet word; daarna moet ons bid dat die Here met dieselfde milddadigheid waarmee Hy hierdie heilige voedsel aan ons geskenk het, ons ook mag leer en vorm om dit uit die geloof en dit van harte uit dankbaarheid te ontvang.

Dit is eerstens duidelik dat die nagmaal, soos self deur Christus beveel, op 'n meer gereelde basis ingestel behoort te word. Tweedens toon hierdie aanhaling van Calvyn dat daar in die nagmaal beslis elemente van ontvanklikheid, dankbaarheid en viering opgesluit lê (De Klerk 1954:224-226; Jonker s.j.:133; Berkouwer 1969:190). Die nagmaal moet dus op so 'n wyse in die Dutch Reformed Church in Botswana bedien word dat die gelowige sal besef dat Christus self die volmaakte offer gebring het. Die gelowige moet aan God dank betoon en terselfdertyd moet feesgevier word. Healey (1986:415-416) maak melding van die Ndzon-gemeente in Kameroen wat tydens nagmaalviering deur die dra van helder kleure (onder andere rooi vir vreugde), danse en sang 'n spesiale atmosfeer van feesviering daaraan verleen. Gemeentes moet op 'n soortgelyke wyse nie net by die bediening van die sakramente nie, maar in die hele erediens betrek word.



Hierdie liturgiese aksente moet die gelowige tot die besef bring dat alle ander offers wat in die tradisionele geloof bestaan, in Christus se kruisoffer vervolmaak is. Op so 'n wyse kan die "net-nagmaal-kerk-sindroom" tot 'n groot mate geneutraliseer word. Ander praktiese voorstelle om die elemente van dankbaarheid en feesviering te stimuleer, sien soos volg daarna uit:

- Onderstreep die doop-en verbondsgebeure op 'n gereelde basis.
- Laat ruimte vir die geloofsgemeenskap om spontaan erkenning te gee aan dit wat van God ontvang is. Die Tswana hef hande in die lug en beweeg stilstaande met ritmiese lyfswaai rond wanneer daar fees gevier word. Die lidmaat behoort ook toegelaat te word om sy/haar lof op 'n geïnkultureerde wyse tot uiting te laat kom. Dit moet spontaan en met oorgawe gedoen word. Daar kan selfs 'n dans-item gelewer word deur 'n groep gemeentelede.
- Ordereëlings is egter ook belangrik. Die wyse waarop die leier die gebeure lei, is hier van besondere belang. Alles in die heilige vergadering van die gelowiges moet betaamlik en met gepaste waardigheid verrig moet word en terselfdertyd moet die gemeenskap van gelowiges deur bande van menslikheid en selfbeheersing in orde gehou word (Calvyn 1536: Interaktiewe Bybel CD; Barnard 1981:508). Hierin is 'n klemverskuiwing weg van die ongeordende tradisionele danse en handeklap soos wat in die Onafhanklike Kerke die gebruik is (Hoofstuk 3). Terselfdertyd is daar ook 'n beweging weg van die meer gereserveerde wyse van

aanbidding wat eie is aan die Westers-gereformeerde kultuur en nie werklik relevant is aan die van die Tswana-kultuur nie.

- **Kla, vra, bely.** Die klaagpsalm het 'n besondere plek in die Ou Testamentiese aanbidding ingeneem (Guthrie e a 1970:448; Coetzee 1989:6). Meer as helfte van die 150 Psalms is óf voluit klaagpsalm óf bevat klaagmomente (Burger 1999:210; Vosloo & Van Rensburg 1999:602). In die klaagmoment, wat as 'n deel van die gebed beskou kan word, beweeg die gelowige vanuit die versekering dat God hom innerlik versterk (Guthrie e a 1970:448; Burger in Burger, Müller & Smit 1988:11; Coetzee 1989:20). Die klaagmoment gee dus uiting aan die diepste emosies van die gelowige. Die feit dat hierdie emosies aan God geuiter word, is bewys van die gelowige se afhanklikheid van God. Verder vorm die vra of versoek ook deel van die gebed waarin dieselfde afhanklikheid ter sprake kom.

Naas klag het sondebelydenis ook 'n besondere plek in die liturgie. Belydenis is dikwels die stap wat volg op die klag (Burger 1999:211; Brueggemann 1984:88). In die era van postmodernisme waarin die mens weinig erkenning aan God gee, heil in homself soek en allermens as 'n sondige wese wil bekend staan, is 'n lewe voor God se aangesig (*coram Deo*) van kardinale belang. As die gelowige nie meer kan glo dat God hom hoor en dat Hy in die lewens van mense kan ingryp en omstandighede verander nie, het daar weinig oorgebly van dit wat die Bybel geloof in die lewende God noem (Burger 1999:211).

In die Tswana-kultuur word daar vertrou in die tradisionele genesers, die voorvaders en ander mediums

gestel (Hoofstuk 4). Alhoewel gelowiges en lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana op kognitiewe vlak bely dat hul vertrouwe in Christus is het die navorsing getoon dat dit nie in die geloofslewe gerealiseer het nie (Hoofstuk 5). Verder het die gebrek aan 'n Bybelse sondebeseef in die Tswana-kultuur ook na vore gekom (Hoofstuk 4). 'n Bybelse sondebeseef kan alleen "gekweek" word in die gelowige se *coram Deo*-lewe. Daar waar God in sy heiligheid "gesien" word (Cilliers 1998:16vv), waar die gelowige nie kan bly staan in sy heiligheid nie, waar die teenwoordigheid van God 'n realiteit geword het.

Een van die mees sprekende voorbeelde van 'n mens wat sy sondigheid in God se teenwoordigheid raakgesien het word in Jesaja 6:5-7 beskryf. Die gesig van God se almag, sy majesteit en heiligheid ontlok 'n skuldbelydenis by Jesaja. Net soos die sondaar in God se teenwoordigheid nie anders kan as om sy eie sondigheid raak te sien nie, net so beleef die sondaar ook ware vergifnis in God se teenwoordigheid (Vosloo & Van Rensburg 1999:78). En soos Webb (1996:60) dit treffend stel: "It is the holiness of God which reveals to us our true condition,...".

- **Toewyding en verbintenis.** Hierdie twee momente vorm 'n belangrike deel van die liturgie. In die aanbidding van God is daar altyd 'n hertoewyding en verbintenis aan God, soos Barnard (1981:434) dit stel:

Die ja sê, die aanvaarding van Christus se geskenkte heilsgoedere deur die gemeente, beteken die omvattende oorgawe van die gemeente aan die Here wat hy bely. Hy erken: ek behoort nie meer aan myself nie, maar aan my liewe Saligmaker; ek is oorweldig deur sy liefde en genade en aanvaar dit, en wy my aan Hom.

Dit bring die gelowige tot gehoorsaamheid teenoor die twee tafels van die Wet naamlik liefde tot God en tot die naaste. Burger (1999:212; kyk ook König 1998:73-75) is tereg van mening dat die tradisionele geloofsbelydenis, sang en offergawes (wat in teorie veronderstel is om hierdie momente te bevestig) nie werklik in hul doel slaag nie. Die gelowige moet gevolglik op 'n meer tasbare wyse begelei word tot toewyding en verbintenis. Die volgende kan sinvolle verandering teweeg bring:

- Verskuif die geloofsbelydenis byvoorbeeld tot ná die preek sodat dit 'n "amen" op die homiletiese gebeure ook kan wees.
- Bring die formulier vir die openbare belydenis van geloof op 'n meer gereelde basis in die erediens in. Laat 'n lidmaat dit voorlees en elkeen dit hardop herbevestig.

Die vraag wat nou onomwonde na vore kom, is hoe die vorm van 'n geïnkultureerde liturgie daarna behoort uit te sien. Dit is eerstens duidelik dat alhoewel die Skrif en tradisie geraadpleeg moet word, daar ook met sensitiwiteit na die Heilige Gees geluister word. Tweedens moet in gedagte gehou word dat die liturgiese orde deur die eeue heen nooit dieselfde was nie en veral deur kulturele omstandighede beïnvloed is (Webber 1982:11; König 1998:34; Jonker s.j.:51,52; Bester 2000:69). Die volgende aspekte behoort in aanmerking geneem te word met die daarstelling van 'n relevante liturgiese orde:

- Tydsduur. Uit die aard van die saak behoort 'n diens in die Tswana-kultuur nooit beperk te word binne 'n spesifieke tydsduur nie. Tyd is immers nie 'n faktor in

die Tswana-kultuur nie (Hoofstuk 4). Daarby skep 'n spesifieke tydsduur die persepsie dat die erediens, wat die kulminasiepunt van die week se geestelike aktiwiteite is, minder belangrik is. Sondag is verder die *kairos*-gebeurtenis in die weeklikse geestelike kalender (Webber 1982:164). Dit moet dus in alle opsigte vir die gelowige duidelik wees dat Sondag nie maar net "kerkdag" is nie maar totale "dag van aanbidding". Vanuit die bostaande bespreking kan 'n verdere afleiding gemaak word dat voldoende tyd nodig is vir die liturgiese momente om betekenisvol in die erediens geïntegreer te word. 'n Woord hier en daar, 'n versie hier en daar is beslis nie voldoende om die geloofsgemeenskap tot sinvolle kommunikasie met God te beweeg nie. Die erediens is immers 'n dinamiese gesprek waarin daar dialoog tussen God en sy verbondsvolk is (Barnard 1981:422).

- Die atmosfeer van die erediens. Die tradisionele styfheid, koudheid en kilheid wat in die tradisionele erediens ervaar word het min te verleen aan 'n atmosfeer waarin God werklik verheerlik, geloof, geprys en Sy stem helder gehoor kan word (Potgieter 1995:108). Dit is ook strydig met die Tswana-kultuur om so gereserveerd voor te kom. Die Tswana-lidmaat wil nie ervaar dat daar 'n negatiewe atmosfeer rondom hom bestaan nie. Wanneer by die kerkdeur ingestap word, moet die medelidmate spontaan gegroet word.
- Die Tswana beleef gebeure op 'n emotiewe vlak (Hoofstuk 4) Vandaar ook die noue betrokkenheid van lidmate van die Onafhanklike Kerke onder andere by genesingseremonies (Hoofstuk 4). Gevolglik wil die lidmaat 'n aktiewe rol speel in die erediensgebeure. Lyfbewegings gedurende sangstukke of hande klap sou nie vreemd wees nie. Lidmate

moet aangemoedig word om hulself in volkome toewyding aan God te gee. Maar veral in die kommunikasiegebeure tussen gelowige en God tydens die erediens kan aan die lidmaat 'n meer prominente plek gegee word.

Behalwe die geloofsbelydenis wat hardop gesê word, kan daar meer gefokus word op "gemeentegebed". 'n Paar gebede na die preek kan 'n goeie wegspringpunt wees. Dit is hier waar die selgemeente-byeenkomste van onskatbare waarde kan wees waarin gelowiges kan leer om werklik met God te kommunikeer. Hierdie kommunikasiegebeure moet spontaan oorvloei na die erediensgebeure. Daarom kan dit nie van lidmate verwag word om 'n dualistiese spiritualiteit: een by die selgemeente en een in die erediens te beoefen nie. So 'n dualisme gee onder andere aanleiding tot 'n metafisiese godsbegrip waarin God gesien word as 'n verhewe en onbereikbare wese wat slegs onder buitengewone omstandighede ontmoet en gedien kan word (Potgieter 1995:207).

In die tradisionele Afrika-kultuur, waar sodanige godsbegrip aan die orde is (Hoofstuk 4), moet juis in die rigting van 'n geïnkultureerde Bybelse Godsbegrip beweeg word. Die sleutel lê steeds daarin dat die geloofsgemeenskap vir God moet "sien". Alleen dan kan die erediens ware kommunikasiegebeure tussen God en sy verbondsvolk verseker en kan die erediens sy regmatige plek in die ekklesia kry.

'n Voorbeeld van 'n relevante liturgiese vorm kan so daarna uitsien:

- Gee geleentheid vir die gelowiges om mekaar te groet.

- Sing 'n gesang waarin die teenwoordigheid van God erken word.
- Laat 'n leier 'n gebed doen waarin God "gegroet" word.
- Die seëngroet.
- Laat iemand deel oor wat God in sy/haar lewe gedoen het. Alternatiewelik kan 'n gedeelte voorgelees word oor een van God se talle wonderdade. Gee 'n paar oomblikke stilte om daarop te reflekteer. Sing 'n toepaslike gesang of laat iemand 'n gebed doen.
- 'n Gebed deur een van die kerkraadslede ter voorbereiding van die Woordverkondiging.
- Skriflesing deur een van die gemeentelede.
- 'n Gesang.
- Preek.
- Die gemeente antwoord deur te kla, vra en bely.
- Die gemeente wy hulle toe deur die dankoffer/ geloofsbelydenis/ luister na die liturgie van openbare belydenis.
- Gebed ter afsluiting van die preek.
- Slotlied
- Seën.

In die bogenoemde voorbeeld moet die rol van die Heilige Gees altyd in berekening gehou word. Die leier (*moruti*) sowel as die gemeente moet daarom bereid wees om hulle aan te pas by onvoorsiene gebeure. So kan 'n lidmaat wat deur die Woord aangespreek is, moontlik vra om te getuig of dat iemand vir hom sal bid. Dit mag moontlik gebeur dat die diens spontaan in 'n dankdiens of lofprysing en aanbiddingsgeleentheid gelei

word. 'n Sensitiwiteit vir die stem van die Heilige Gees is daarom van besondere belang.

Die vraag kom nou onomwonde na vore watter plek die kerugma in die liturgie maar ook in die totale bediening in die Dutch Reformed Church in Botswana moet inneem. Sou 'n lang "uitgerekte" liturgie nie die sentraliteit van die Woord in die skadu stel nie? Kan die Woord werklik bedien word in die selgemeente sodat dit aan die homiletiese vereistes voldoen? In die verdere ontwikkeling van die bedieningsmodel word vervolgens in die rigting van 'n geïnkultureerde kerugma beweeg.

#### 6.3.3.1.2. **Geïnkultureerde kerugma.**

Die gepredikte Woord bly sentraal tot die erediens en ook die proses van inkulturasie staan. Dit is immers die wyse waarop God tot die *ekklesia* spreek (Hoekstra 1973:160; Barnard 1972:35). Hierdie kommunikasiegebeure is 'n "eiesoortige dwangvrye kommunikasie" waarin die gelowige die kans gegun word om onder die leiding van die Heilige Gees te hoor wat God vir elkeen spesifiek wil sê (Hoekstra 1973:171; Perry 1973:16; Habermans in Burger 1995:100). Die sin van prediking is "... om mense te oortuig dat God groter, beter, genadiger, liefdevoller, magtiger is as wat die meeste van ons dink" (Cilliers 1998:19; Burger 1995:99). Die doel van die prediking is volgens Hoekstra (1973:194):

... die opbouw, de wasdom der gemeente, de ontplooiing van alle gaven en krachten die in de gemeente aanwezig zijn, totdat zij zal gekomen zijn tot de mate van de grootte der volheid van Christus, Ef.4:13.



Vir prediking in die Dutch Reformed Church in Botswana om geïnkultureerd te wees, sal die volgende praktiese oorwegings aandag moet geniet:

- Die "taal" waarin die preek tot die geloofsgemeenskap gebring moet word is van kardinale belang (Dreyer 1996:827; Hesselgrave 1978:99). Daarom is die wyse waarop die teks na die ontvanger oorgedra word, so belangrik (Pieterse 1979:113). Hierin speel kultuur en taal 'n besondere rol (Haarmann 1990:viii; Hesselgrave 1978:67,74) en behoort geïnkultureerde prediking hieruit beslag te kry (Dreyer 1996:829; Burger 1994:83-93; Van Niekerk 1993:67-73). Die Dutch Reformed Church in Botswana bestaan uit mense wat meer ingestel is op simboliek eerder as kognitiewe kennis (Hoofstuk 4). Die moderne wêreld van televisie en Westers-tegnologiese vooruitgang mag moontlik 'n indruk op die oppervlak van die kultuur maak maar nie op die dieptevlak nie (Hoofstuk 4; kyk ook Van Niekerk 1992:18,42). Hierbenewens kom Bybelse terme soos God, Christus, die kruis, heiligmaking, verbond, uitverkiesing, wederkoms, ensomeer nie in die tradisionele taal voor nie (Hoofstuk 4). Dit bemoeilik die oordra van die evangelieboodskap soveel te meer. Gevolglik moet preke op die verstaansvlak van die gelowige gepreek word. Die volgende moet in berekening gebring word:

- Die Tswana-kultuur is ryk aan idiome, mites en gesegdes. Verhale speel ook 'n baie belangrike rol in die volkskultuur. Verder is die Tswana-mens baie meer ingestel op die emotiewe en konatiewe. Die waarde van narratiewe prediking word deur Jordaan (in Bester 2000:170) soos volg saamgevat:

Deur hom aan stories bloot te stel, kan die gewone mens- by grasia van sy vermoë tot meelewende en navoelende simboliese

ervaringe- deel hê aan die katarsis, want 'n verbeeldingryke storie kry dikwels gesê wat jy vaagweg aanvoel, maar nie onder eie woorde kan bring nie. So word 'n storie dan 'n spieël vir jouself en van die wêreld waarin jy woon- met al sy absurditeite, beletsels en bekoringe. Saam met die prediking gaan die eenheid van die diens wat die lidmate help om 'n totale oorkoepelende ervaring huistoe te neem.

Derhalwe behoort narratiewe prediking sinvol gebruik te kan word in gemeentes. Dit moet egter gestel word dat narratiewe prediking, wat 'n onderdeel van Bybelse letterkunde is (Long 1989:12; Ryken 1984:11; Cilliers 1998:66), nie geïdentifiseer kan word met die postmodernistiese vertolking van die Woord nie (Hoofstuk 1). In die postmodernisme word die Woord verskraal tot iets waarin daar geen vasgestelde kan wees nie. In die letterkundige vertolking hier ter sprake word beweeg vanuit 'n grammatikaal-historiese metode waarin die vertrekpunt die letterlike betekenis van die teks is soos vasgelê deur die outeurs van die spesifieke boeke (Ryken 1984:12). Die waarde wat in letterkundige vertolking van sekere Skrifgedeeltes lê word soos volg deur Ryken (1984:20; kyk ook Long 1989:14; Cilliers 1998:66) opgesom:

... biblical literature is characterized by experiential concreteness. It is filled with the settings and sensations and actions of everyday life. It incarnates ideas in the form of poetic images, stories of characters in action, and living situations in which readers can imaginatively participate. It appeals to the understanding through the imagination.

- In die prediking kan die Ou Testamentiese gebeure op 'n geïnkultureerde wyse aan die lidmaat gekommunikeer word. Van Niekerk (1994:301-303) meen dat 'n hele aantal teologiese spanningspunte wat daar tussen die

tradisionele Afrika-beskouing en die Christelike godsdienstige beskouing bestaan, deur Ou Testamentiese hermeneutiek ondervang kan word. Deur Ou Testamentiese gebeure op hermeneutiese wyse toe te laat om tot die tradisionele Afrika-persepsies soos die onbetrokke godsbegrip, 'n gebrek aan 'n sondebeseft, heil, 'n gebrek aan die eskatologiese gebeure te spreek, kan in die rigting van 'n relevante Christelike Afrika-teologie beweeg word. Dit is in hierdie konteks waar tradisie en sinkretisme ook aangespreek kan word.

In 'n Bybelse godsbeeld en 'n geïnkultureerde beskouing rakende sonde, heil, ensameer word die eise van tradisie en kulturele voorbehoude omvorm tot nederige en gebroke afhanklikheid voor die God van die Bybel alleen. Die onttrokke godsbeeld (Hoofstuk 4) maak nou plek vir 'n meer volledige Godsbeeld. Die gelowige beskik verder oor 'n nuwe identiteit waarin hy/sy nie meer bang is om deur die gemeenskap verwerp te word en deur die voorvaders en *isangomas* besweer te word nie. In die eskatologiese verwagting word die gelowige ook nie meer bedreig deur tradisionele vrese nie (Hoofstuk 4) maar vind hy heil en vrede in Christus. Bester(2000:166) meen tereg dat die liturgie sy rigting in 'n eskatologiese fokuspunt het.

- Die inhoud van die preke moet op so 'n wyse omvorm en geïnkultureer word dat dit werklik tot die ekklesia sal spreek. Temas wat vooraf deur die predikante, evangeliste en opgeleide ouderlinge voorberei is, kan in die selgemeentes bespreek word en dan in die erediens op hermeneutiese wyse tot die ekklesia gebring word (kyk ook Bester 2000:171-172).

In die liturgiese gebeure speel sang en musiek ook 'n bepaalde rol. Waar die gepredikte Woord sentraal staan, het sang ook 'n bepaalde kerugmatiese funksie.

#### 6.3.3.1.3. Geïnkultureerde sang en musiek.

Die hoofdoel van die kerklied is om God daardeur te dien, te dank, te loof en te eer (Barnard 1986:365; Webber 1982:175; Jonker s.j.:150). Hierby inbegrepe is ook 'n boodskap wat deur die kerklied uitgedra word. Die boodskap is gerig tot die innerlike opbou van die gelowige, tot die opbou en groei van die ekklesia (Barnard 1986:364; Webber 1982:176).

Musiek is nie net 'n integrale deel van die Afrika-kultuur nie maar ook van die Tswana-kultuur (Van Thiel in Okure & Van Thiel 1990:166). Dit dra 'n boodskap en dien as uitlaatklep om emosie oor te dra (Van Thiel in Okure & Van Thiel 1990:166; Barnard 1986:365; Webber 1982:175). In Hoofstuk 5 het dit aan die lig gekom dat die tradisionele Westerse kerkliedere net so in die Dutch Reformed Church in Botswana in gebruik geneem is. In die sing van die Hosannas blyk dit egter of daar nie werklik tot lofprysing en aanbidding oorgegaan word nie. 'n Moontlike rede kan gesoek word in die sentrale rol wat begrafnisse in die gemeenskap speel waartydens Hosannas en ander geestelike liedere deurnag gesing word (Hoofstuk 4,5). Dit blyk aanleiding te gee tot 'n hartseer sing-kultuur wat tot in die erediens oorgedra word.

Ander redes lê moontlik in die feit dat 'n verstaan van lofprysing en aanbidding nog nie in die ekklesia gekweek is nie; die ekklesia nog nie 'n visie van God het nie en sang nie werklik as integrale deel van die erediens beleef word nie. Van Thiel (in Okure & Van Thiel 1990:167,169) meen

verder dat die tradisionele sendingkerke nie die spontane ontwikkeling van plaaslike geestelike musiek in Afrika aangemoedig het nie. Dit het aanleiding gegee tot 'n "identiteitlose" wyse van aanbidding waarin die "Westerse" liedere slaafs gerepeteer is. Die gebrek aan identifisering tussen Westerse- en Afrika-musiek lê volgens Van Thiel (in Okure & Van Thiel 1990:171) in die verskillende toonhoogtes waarin die Afrikatale gepraat word. Die toonhoogtes is veral belangrik om die spesifieke betekenis van 'n woord uit te lig (Barnard 1986:365).

Waar die tradisionele Westerse melodieë oorgedra is in die Afrikatale kon die toonhoogtes van spesifieke woorde nie genoegsaam beklemtoon word nie (Van Thiel in Okure & Van Thiel 1990:171). Hierdeur het nie net die betekenis van die woord nie, maar ook die stemming wat deur die melodie oorgedra moes word, verlore gegaan (Barnard 1986:365; Van Thiel in Okure & Van Thiel 1990:171). Die inisiële gebruik van tradisionele gewyde liedere was wel nodig om die fondament van die Christelike sang te lê, onder andere omdat daar op daardie stadium nie beskikbare musiek in die inheemse plaaslike kerke beskikbaar was nie. Dit het egter haas tyd geword vir plaaslike geestelike musiek om te ontwikkel.

Musiek is geskep binne 'n bepaalde kulturele konteks, in 'n bepaalde tyd en daardeur dra dit die kenmerke van die sosio-kulturele gees van daardie tyd (Barnard 1986:366; Bester 2000:69-95). Indien musiek nie verander nie maar fikseer word, verloor dit kontak met die werklike lewe en word dit staties en daarmee argaies (Barnard 1986:366). 'n Geïnkultureerde skrywe van inheemse kerkliedere sal daarom in die Dutch Reformed Church in Botswana aangemoedig moet word.

Soos Van Thiel (in Okuru & Van Thiel 1990:93) dit regtens beklemtoon:

... the creative artist should aim at entirely new African Christian music which is as much as possible, in accordance with both the traditional idiom and the characteristics proper to sacred music.

Op hierdie punt is dit noodsaaklik om weer klem te lê op die belangrike funksionering van die selgemeente in die proses van inkulturasie. Dit is binne die selgemeente wat gawes sodanig ontwikkel kan word dat daar tot die skrywe van relevante kerkmusiek oorgegaan kan word. Wanneer die sang en musiek aldaar ontwikkel en beproef is, kan dit verder tot in die erediens gevoer word.

Alhoewel die erediens die kulminasiepunt van al die gebeure in die gemeente is, is dit nie sodanig ingerig om aan al die aktiwiteite van die ekklesia uiting te gee nie. Die selgemeente is reeds aangedui as die "vaartuig" waarin diakonia en koinonia tot volle potensiaal ontwikkel en geïnkultureer kan word. Ter wille van doeltreffende orde en beheer is dit egter noodsaaklik om 'n geïnkultureerde struktuur vir die funksionering van sodanige model aan die orde te stel. Daar sal vervolgens tot die daarstelling van 'n relevante struktuur beweeg word.

#### **6.4. 'n Geïnkultureerde funksionering van die besondere ampte in die selgemeente-struktuur.**

Indien Heitink se maatskappy-gedagte weer na vore gebring word (Hoofstuk 2) sal dit duidelik blyk dat die kerk as "maatskappy" nie sinvol kan funksioneer indien die sentrale bestuur nie effektief is nie. Burger (1999:265) haal

Mechels aan en wys daarop dat institusionalisering sy vertrekpunt wel in 'n bepaalde Christusorde het. Die nadelige uitwerking van die hiërargiese, piramidiese bestuurstyl van die meeste tradisionele denominasies is reeds beklemtoon (Hoofstuk 3). Alhoewel hierdie navorsing die negatiewe implikasies wat die hiërargiese model vir 'n geïnkultureerde bediening inhou, sterk beklemtoon, wil dit nie te kenne probeer gee dat 'n struktuurlose model die antwoord is nie. Inteendeel, enige model sal sodra dit na selfstandigheid ontwikkel 'n sistematiese struktuur ontwikkel.

In Hoofstukke 3 en 4 het dit duidelik geword dat die presbiteriale stelsel, in sy huidige vorm altans, moeilik uitvoerbaar is en geïntegreer kan word in die kerk. Verder het dit aan die lig gekom dat die tradisionele leiersisteen ook op 'n piramidiese wyse funksioneer wat uiteindelik talle negatiewe tendense binne die Tswana-kultuur tot gevolg gehad het (Hoofstuk 4). Tog moet in ag geneem word dat daar nêrens van 'n volmaakte model sprake is nie en die negatiewe dele (die skadukant) van institusionalisering dus nie sondermeer gekeer kan word nie (Burger 1999:283; Van Zyl in Britz 1997:45). Daarom moet daar eerder byvoorbaat binne die struktuur van die kerk ruimte gemaak word vir kragte en prosesse wat die "skadukante" kan teenwerk (Burger 1999:285; Getz 1984:270).

Die vraag na apostolisiteit, veral binne die gereformeerde kerktradisie, kom egter dadelik na vore. Moet daar by die tradisionele predikant, ouderling en diaken met hul posisionele posbeskrywing volstaan word? Sou 'n aanpassing inbreek maak aan die gereformeerde geaardheid waarin die

basiese elemente van suiwer Woordverkondiging, bediening van die sakramente en tug uitstaan? Alvorens op hierdie vrae besin word, is dit noodsaaklik om die volgende aantekeninge rakende die amp as sodanig te maak.

Die **amp** as sodanig het deur die eeue deur sekere fases beweeg (Dressel 1983:173). Van Abraham wat self priester, profeet en koning binne sy eie tyd was tot die leiers van die vroeë Christelike kerk het die amp sekere vorme aangeneem (Dressel 1983:173). Getrou aan die Bybelse tradisie was daar ook leiers soos die Skrifgeleerdes en Fariseërs wat 'n dieptestudie van die Woord gemaak het (Dressel 1983:174).

'n Bybelse beskouing van die onderskeie ampte bring verder aan die lig dat Christus die hoof van die kerk, so ook die gemeente is (Hoekstra 1973:198; Knobel in De Wit & Potgieter 1998:94-97). Die onderskeie ampte het vanuit hoofde van **geestelike gawes** ontwikkel (Calvyn 1536:Interaktiewe Bybel CD; Getz 1984:145). 'n Onderskeid word tussen die besondere amp (apostels, profete en evangeliste) en die algemene amp (herder en leraar) gemaak (Dressel 1983:174; De Klerk 1988:197; Hoekstra 1973:198). Die besondere amp was hoofsaaklik net bedoel vir die ontwikkeling van die vroeë kerk en is uitgedien (Getz 1984:121-133; Calvyn 1536:Interaktiewe Bybel CD; Jonker 1994:78). Die algemene amp het verder ontwikkel en omsluit ander sekondêre ampte soos dié van die ouderling en diaken (Getz 1984:121-133; Calvyn 1536:Interaktiewe Bybel CD; Jonker 1994:78). Dit is egter geen uitgemaakte saak dat die besondere ampte wel uitgedien is nie. Calvyn (1536:Interaktiewe Bybel CD; kyk ook Hoekstra 1973:198) kan nie met besliste sekerheid die besondere ampte van apostels, profete en evangeliste as



uitgedien verklaar nie. Calvyn (1536:Interaktiewe Bybel CD) stel dit egter dat God ter eniger tyd, soos wat die omstandighede dit mag verg, die besondere en algemene ampte saam kan laat funksioneer. Dit, sê Calvyn (1536:Interaktiewe Bybel CD), vind plaas in gevalle waar die kerk nie behoorlik geïnstitueer is nie.

Burger (1999:113) stel dit ook duidelik dat waar die Heilige Gees funksioneer, daar nie van 'n tradisie sprake is wat vir alle tye sal geld nie. Die gestalte, die inkleding en selfs die presiese funksie van die ampte kan tot 'n mate verander en aangepas word om binne 'n gegewe situasie te dien. Die Skrif getuig immers self van die progressiewe vernuwing wat deur die Ou- en Nuwe Testament vloei (König 1998:19). En dieselfde Heilige Gees werk vernuwend tot en met Christus se wederkoms.

Die amp van die gelowige volg uit die "liggaam van Christus"-beeld (Rm 12:4,6; 1 Kor 12:21). Hieruit blyk dit duidelik dat gawes aan die gelowiges oor die algemeen gegee word, wat Getz (1993:153-165) *total body function*, en Barret (1985:31) *every member ministry* noem. Barret (1985:31) som *every member ministry* treffend op:

... every member of the church was a minister... every member of the church had..., its own function... each performed its own task, each was necessary to the proper functioning of the whole, none could afford to despise any other.

Hieruit is dit duidelik dat aan elke gelowige die gesag gegee is om binne sy eie konteks priester, profeet en koning te wees.

Daar moet egter gewaak word teen 'n gelykstelling van die amptelike amp (herder en leraar), algemene ampte (diaken, ouderlinge) en die amp van die gelowige (Dressel 1983:173-177; Hoekstra 1973:198; Barnard 1981:32). Dressel (1983:174) meen dat dit "onjuis" en ordeloos is om die ampte in die erediens gelyk te stel terwyl Barnard (1981:32) meen dat die "demokratisering" van die erediens die amp van die predikant in die gedrang bring en in 'n identiteitskrisis lei. Soortgelyke argumente word veral ook ten opsigte van die posisie van die onderskeie ampte in die selgemeente-model gevoer (kyk Van Rensburg in Britz 1997:79; Strauss in Britz 1997:68).

Hierdie navorsing wil dit duidelik stel dat die onderskeie ampte 'n instelling van God in Christus is, en daar nie daaraan verander mag word nie. En soos Calvyn (1536:Interaktiewe Bybel CD) dit duidelik stel:

Iemand wat hom beywer om hierdie orde waarvan ons praat, en hierdie soort regering omver te werp, of as minder noodsaaklik uit die weg te ruim, streef dus na verdeling van die kerk, of eerder, na die verwoesting en ondergang daarvan.

'n Geïnkultureerde bedieningsmodel beweeg wel vanuit die posisie waarin die ampte, soos in die Skrif duidelik blyk, nie op grond van posisie of status gemaak word nie maar wél geestelike gawes. Hierin is 'n klemverskuiwing weg van die hiërargiese en institusionele modelle (Hoofstuk 2). Die predikant-amp funksioneer steeds maar word nie net verseker deur bloot 'n akademiese kwalifikasie nie. Hieroor sê Jonker (1976:36) tereg: "Dit is ... jammer dat so baie predikante wat wel studeer, dit doen met die oog op die verkryging van 'n graad.". Hiermee word egter nie gesuggereer dat die

teologiese opleiding van predikante en geestelike leiers 'n onnodige luukse is nie. Die hele teologie as wetenskap sentreer immers rondom die één doel, naamlik om die Bybel te leer lees en verstaan (Jonker 1976:36).

Die vraag kom nou onomwonde na vore of die kerugmatiese gebeure, veral waar die homilie ter sprake is, net vir die predikant gereserveer is. Hoekstra (1973:160; kyk ook Jonker 1976:35,36) huldig die standpunt dat die gepredikte Woord in die Ou Testament aan die profete, wat op besondere wyse deur die Heilige Gees geïnspireer en toegerus is, toevertrou is. Hiermee kom Hoekstra (1973:161) tot die konklusie dat "... de dienaar des Evangelies is een schriftgeleerde in het koninkrijk der hemelen onderwezen,...". Die uitleg en bediening van die Woord kan dus net met gesag deur diegene wat akademies en geestelik toegerus is, gedoen word (Jonker 1976:35; Van Rensburg in Britz 1997:79).

Verder kom die vraag na vore: wanneer word 'n kandidaat dan as 'n volwaardige bedienaar van die Woord beskou. In die Nederduits Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika byvoorbeeld, verskil die vereistes om tot die amp van predikant toegelaat te word met dié van die Dutch Reformed Church in Botswana (Die Kerkorde 1991:2,28; Dutch Reformed Church in Botswana Church Order 1989:2). Dit het reeds in Hoofstuk 5 na vore gekom dat waar 'n Blanke predikant in die Nederduits Gereformeerde Kerk 7 jaar moet studeer, sy Swart eweknie net 3 jaar teologiese opleiding ontvang. Hieruit kan tot die gevolgtrekking gekom word dat dit bes moontlik nie om aantal studiejare gaan nie, maar veel eerder oor 'n *deeglike* teologiese studie. Indien dít die geval is, is dit

juis soveel belangriker dat 'n kandidaat wél oor geestelike gawes óók sal beskik. En dít is wat die selgemeente-model, en hier by name 'n geïnkultureerde model ook wil beklemtoon.

Hiermee wil die amp van die leraar geensins in die gedrang gebring word nie. Vanuit die Bybelse beginsel waarin die bevoegdheid om die evangelie te verkondig, uit hoofde van geestelike bekwaamheid geskied (kyk Getz 1984:146; Richards & Martin 1981:301), word reg aan hierdie siening geskied. Die teologies-geleerde kandidaat met sy goeie akademiese agtergrond tree in die selgemeente juis as die fasiliteerder, die agent, die toesighouer op. Hierdeur word verseker dat enige vorm van sinkretisme tot die minimum beperk word.

Apostolisiteit word dus nie nadelig geraak indien daar 'n klemverskuiwing ten opsigte van die posisionering van die onderskeie ampte gemaak word nie. Die basiese kenmerke van die ware kerk naamlik suiwer Woordverkondiging, suiwer bediening van die sakramente en die toepassing van tug (Hoofstuk 2), word ook nie hierdeur ondermyn nie.

Die selgemeente-model wil daarom van 'n basis van "deelnemende bestuur" beweeg. So 'n basis kan alleen beslag kry waar die een amp nie ten koste van die ander verhef word nie. Deelnemende bestuur in die kerk kan alleen realiseer waar posisie nie die outoritêre faktor is nie. 'n Geïnkultureerde bestuursmodel wil gevolglik van die uitgangspunt beweeg dat in 'n rigting beweeg word waarin die ampte op grond van geestelike gawes sowel as teologiese opleiding geposisioneer sal word.

#### 6.4.1. 'n Geïnkultureerde bestuursorganisme.

Dit het reeds duidelik geword dat die fondasie vir die vorming van bekwame leiers in die funksionering van die selgemeentes en gemeentes (familie) lê. Hierdie leiers word deur die Woord en modellering gevorm. Maar soos in elke suksesvolle maatskappy moet daar ook "spesialis-ampte" wees. Hierdie ampte word gevul deur geestelik-bekwame leiers wat deur die selgemeente afgesonder word en verdere akademiese opleiding ondergaan het. Hoofstuk 5 het duidelik getoon dat daar 'n merkbare tekort aan opgeleide leiers in die Dutch Reformed Church in Botswana is. Om terug te keer na 'n Bybelse patroon wat oor die algemene eienskappe van 'n gereformeerde basis beskik behoort die volgende leierskapposte in werking gestel te word (kyk ook Shenk & Stutzman 1988:174):

##### 6.4.1.1. Die amp van die leier-ouderling (*presbuteros*).

Hierdie amp word gevul deur 'n ouderling wat oor die besondere geestelike kwaliteit beskik en 'n spesiale opleidingskursus voltooi het in homiletiek en die sakramente. Waar die geestelike vorming van die leier inisieel binne die selgemeente plaasvind is dit dus nie nodig vir so persoon om voltyds te studeer nie. Die leier-ouderling moet oor die geestelike kwaliteite beskik om die leierskap te behartig in kleiner gemeentes (families) wat vërafgeleë is. Hier behoort hy toegelaat te word om die sakramente te bedien. Daar is geen Bybelse regverdiging vir die alleen-toesegging van die bediening van sakramente deur predikante nie (Potgieter 1995:85). Daarom sê Nürnberger (1975:107):

Die sakrament hang nie van die begrip, geloof en integriteit van sy bedienaar af nie, maar van die instellingswoorde... Wie daardie elemente dan uitdeel, maak geen verskil nie...

Alleenlik hier (in die instellingswoorde)<sup>11</sup> lê die gesag wat 'n sakrament geldig en kragtig maak.

Calvyn (1536:Interaktiewe Bybel CD) het dit benadruk dat alhoewel dit nie die algemene gebruik behoort te wees nie, daar wel ruimte vir uitsonderings is. Die gebruik in die Dutch Reformed Church in Botswana waar ouderlinge toegelaat word om die Woord te bedien, maar nie die sakramente nie, ken aan die sakramente 'n meerwaarde toe (Hoofstuk 5). Hierdie persepsie moet met die instelling van die amp van leier-ouderling en evangelis besweer word. In groter gemeentes sal daar ook *presbuteros* wees wat sinvol aangewend kan word op die talle buitewyke (kleiner selgemeente-families).

#### 6.4.1.2. Die amp van die leraar/evangelis.

Hierdie leier moet 'n minimum van 3 jaar teologiese opleiding ondergaan aan 'n erkende teologiese instansie met minstens 'n diploma. Die evangelis sal ook by magte te wees om die sakramente te bedien. Hy sal beroepbaar wees en volgens Sinodale skaal vergoed word of as "tentmaker" funksioneer.

#### 6.4.1.3. Die amp van die predikant/herder.

Hierdie leier moet minstens 5 jaar opleiding ondergaan en oor 'n teologiese kwalifikasie beskik wat minstens gelykstaande is aan 'n graadkurses van 'n universiteit. Die predikant se diensbeskrywing sal hoofsaaklik op die volgende konsentreer:

- Hy sal optree as hoof van die leraarskringe.
- Hy sal betrokke wees by die opleiding van ouderlinge en voortgesette opleiding van evangeliste.
- Hy sal besoeke aan die selgemeentes bring.
- Hy sal besoeke bring aan gemeentes (families).

---

<sup>11</sup> My byvoeging.

- Hy sal opleidingskursusse aanbied vir kerkrade.
- Hy sal toesien dat die Woord en sakramente suiwer bedien word en dit self ook bedien.
- Hy sal die diens van gebede beoefen.
- Hy sal eredienste lei.
- Hy sal kerkraadsvergaderings lei.

Met so 'n leierskapstruktuur kan die Dutch Reformed Church in Botswana in 'n daadwerklike rigting beweeg waarin hy kerk van Christus kan word. In so 'n bestuurstyl kom die eie aard van die Christus-regering as dienende, gesagvolle en lerende regering tot uiting (Potgieter in De Wit & Potgieter 1998:98-99).

Noudat die basis vir 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar gestel is, is dit laastens noodsaaklik om op enkele spesialis-bedienings te fokus. Daar is reeds melding gemaak van die pastorale funksies binne selgemeente-verband asook die invloed wat verstedeliking op 'n bediening speel. Aangesien dit as twee spesialis-bedienings uitgesonder kan word wat 'n merkbare invloed op die kerk in die algemeen kan uitoefen, behoort dit ontwikkel te word.

#### **6.5. In die rigting van die ontwikkeling van 'n geïnkultureerde pastorale model.**

Die navorsing het 'n gebrek aan pastoraat in die Dutch Reformed Church in Botswana as een van die mees verwaarloosde aspekte van die bediening geïdentifiseer (Hoofstuk 5). Moontlik het die vorige predikante nie werklik tyd gehad om so 'n bediening te ontwikkel nie.

Andersyds kon die tradisionele struktuur waarin mense binne die kommune-opset onderlinge "berading" ontvang het, of na die tradisionele geneesheer gegaan het vir hulp, ook 'n aandeel daarin gehad het dat so 'n behoefte nooit werklik ontstaan het nie (Hoofstuk 4). Die verbrokkeling van die familie as nukleus-eenheid, verstedeliking en die individualisering van die Afrika-mens het grotendeels daartoe bygedra dat hierdie basis nie meer funksioneer nie (Hoofstuk 4).

In dieselfde asem het die HIV-pandemie, die effek van verstedeliking op die individu asook die verbrokkeling van die familie lewe juis die behoefte aan professionele pastorale terapeute na vore gebring. Dit is nie die doel van hierdie navorsing om 'n volledige pastorale model vir die Dutch Reformed Church in Botswana te ontwerp nie. Tog is daar sekere resultate wat die navorsing opgelewer het wat met vrug in die rigting van 'n geïnkultureerde pastorale model gebruik kan word.

'n Geïnkultureerde pastorale model vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana behoort kortliks op die volgende pilare gebou te word:

#### 6.5.1. Holisme

'n Geïnkultureerde pastorale model moet vanuit 'n **holistiese** perspektief plaasvind. Die Tswana-mens se lewens-en wêreldbeskouing wentel rondom holisme (Hoofstuk 4). In die ondersoek na die Onafhanklike Kerke (Hoofstuk 4) het dit verder duidelik geword dat hulle sukses aan onder andere 'n holistiese genesingsbediening toe te skryf is. Verder vra die "verset" van die Afrika-mens teen die



Westerse biomediese model met die bykans katastrofiese gevolge wat dit inhou veral met betrekking tot die HIV-dilemma na 'n meer holistiese pastorale benadering in sy geheel.

Holisme is nie 'n vreemde term wanneer dit vanuit 'n Bybelse oogpunt beskou word nie. Wanneer God genees vind dit in totale heelheid plaas (Eks 15:26; Jes 35:5-10; kyk ook die wonderwerke van Jesus in die Evangelies; Clinebell 1984:51-57). Heelheid of holisme is dus 'n sentrale tema wat voortspruit vanuit die verbondsbelofte (Gn 12) en die Koninkryksgedagte waarin die verbondsvolk 'n totaal andersheid sal beleef (Van Rensburg 1999:78-80). Hierdie heelheid word teruggevoer na die paradys soos dit was voor die sondeval. Heelheid is ook 'n belofte volgens Johannes 10:10b waarin Jesus sê dat Hy gekom het om lewe in oorvloed te gee. In die lig hiervan sê Clinebell (1984:51) tereg:

Life in all its fullness (or the "abundant life") is the biblical way of speaking of Spirit-centered holistic health or wholeness-centered-in-Spirit.

In die pastorale teologie is daar huidiglik ook 'n sterk beweging in die rigting van holisme en heelheid (Veenhof in Heitink & Veenhof 1990:13; Louw 1993:57; Clinebell 1984:25-45; Van Rensburg 1999:79). In hierdie beweging is daar duidelike tekens van *cura animarum*, 'n bediening wat nie bloot gerig is op die mens se innerlike, psigiese lewe nie, maar op die geestelike of spirituele versorging van die totale mens in beide sy psigo-fisiese en psigo-sosiale dimensies (Louw 1993:2; Veenhof in Heitink & Veenhof 1990:22; Van Tilburg in Heitink & Veenhof 1990:27). *Cura animarum* beskryf meer spesifiek die versorging van menslike

lewe as eiendom van God en die menslike persoon as die skepsel van God, die menslike lewe word in totaliteit van sy bestaan *coram Deo* voltrek (Louw 1993:3).

'n Holistiese benadering binne die Tswana-kultuur is van kardinale belang aangesien dit die Tswana-lidmaat op 'n geïnkultureerde wyse benader. Soos die definisie van *Cura animarum* tereg aandui, kan 'n pastorale model nie anders as om vanuit die gelowige se posisie in Christus te beweeg nie. Om in Christus te wees beteken ook om in die teenwoordigheid van God te wees. In hierdie Goddelike teenwoordigheid word die lidmaat nie meer op 'n gekompartementeerde wyse benader nie maar op 'n holistiese wyse ondersoek. Hierdeur word diagnose en terapie ook op 'n holistiese wyse aangebied (Van Tilburg in Heitink & Veenhof 1990:39; Heitink in Heitink & Veenhof 1990:70,71; Clinebell 1984:25-28). Die tipies Westerse wyse waarop die lidmaat in die verlede hanteer is word sodoende ondervang met 'n benadering waarin geloofshulp as lewenshulp aangebied word (Louw 1993:2).

Anders as by die Onafhanklike Kerke in Afrika lei so 'n Bybelse benadering die gelowige terug in verbondenheid met sy Skepper. Pastoraat gaan nie per se om 'n godsdienstige genesing nie maar soos Heitink (in Heitink & Veenhof 1990:118; kyk ook Louw 1993:36) tereg opmerk:

Pastoraat word omschreven als verkondiging van het Woord aan de enkeling in diens heel eigen levenssituatie, opdat deze mens ontdekt wordt aan zijn zonde, vergeving ontvangt om op grond hiervan als een nieuw mens door het leven te gaan, in navolging van Christus.

Vanuit hierdie paradigma word die swakhede wat daar in onder andere die diagnose en terapie van die Onafhanklike Kerke voorkom (Hoofstuk 4), ondervang.<sup>12</sup> Dit is belangrik aangesien die gelowige nie prinsipieël pastorale hulp ontvang net om weer in die gemeenskap "aanvaar" te word nie maar om eerstens met God en tweedens met homself vrede te maak (Louw 1993:158-162; Fiset 1979:65). Deur die gebroke verhouding tussen God en verbondsmens te herstel kom daar spontaan ook 'n herstel van die gelowige in die geloofsgemeenskap. 'n Bybelse holisme is dus nodig vir ware heelheid.

#### 6.5.2. 'n Bybelse mensbeeld.

Vanuit die holistiese lewens-en wêreldbeskouing van die Afrikaan word die mens as 'n geestelike eenheid beskou waarin liggaam, siel en gees interafhanklik van mekaar is (Hoofstuk 4). Louw (1993:138; kyk ook Heyns 1992:10) dui aan dat 'n antropologiese mensbeeld in die pastoraat ook holisties benader word. In die lig hiervan moet 'n geïnkultureerde pastorale antropologie gebou word rondom 'n mensbeeld waarin die mens die kern van sy menswees sal ontdek met die oog op 'n verandering van sy totale lewe (Clinebell 1984:31-34; Collins 1988:16-21). 'n Pastorale antropologie gaan dus om 'n nuwe begroning van die menslike bestaan met die oog op die ontplooiing van dit wat die Bybel noem: geestelike of geloofsvolwassenheid (Louw 1993:98; Collins 1988:16-23).

---

<sup>12</sup> Van Rensburg (1999:73-93) stel in hierdie verband 'n insiggewende en relevante model, wat gerig is op die pastorale versorging van demonies-besette pasiënte, aan die orde.

Veenhof (in Heitink & Veenhof 1990:21; kyk ook Louw 1993:97) maak tereg die volgende stelling:

De Bijbel spreek ongetwyfeld over 'lichaam' en 'ziel', ook over 'geest', maar daarby gaat het niet over 'delen', 'stukken' van de mens, die van elkaar losgemaakt kunnen worden. De Bijbel accentueeren heel krachtig.. dat de mens met al zijn aspecten steeds als een eenheid functioneert,...

Hieruit is dit duidelik dat die mens nie gesegmenteerd benader kan word nie. 'n Geïnkultureerde Bybelse antropologie sal dus vanuit 'n holistiese mensbeeld beweeg waarin heil, heling en gesondheid as integrale deel hanteer word. Dit is die enigste sinvolle wyse waarop byvoorbeeld die HIV-pandemie aangespreek kan word.

'n Bybelse mensbeeld moet volgens Louw (1993:135-138) uit die volgende elemente bestaan:

- Die mens is van God afhanklik en moet vanuit sy verhouding met God verstaan word. Humaniteit moet verstaan word in terme van die samesyn tussen God en die mens. Liefde is die basis van hierdie samesyn. Hierdie liefde (*agapé*) is onvoorwaardelik en is in God gesetel.
- Die Skrif spreek die mens primêr aan op grond van sy skepselmatige gerigtheid op God en die feitelikheid van sy nuwe syn in Christus. Vanuit hierdie verbondsmatige epistemologie word die mens in die pastoraat nie aangespreek in terme van die negatiewe en destruktiewe nie, maar in terme van die positiewe en transformerende kragte vanuit die eskatologiese heilswerklikheid.
- Die Bybelse mensbeeld is realisties. Dit is nóg pessimisties oor die mens in sy gevalle toestand, nóg optimisties oor die sonde wat hoogty vier. Die Bybelse

realisme is 'n geloofsrealisme met die uitsig op doksologie.

- Die Bybelse mensbeeld beskou die mens as iemand wat op God se liefde en genadige toewending kan reageer.
- Die geloofsfenomeen is die middel waardeur die pastoraat antropologies gesproke werk. Die effek hiervan is liefde, dankbaarheid en hoop in die nuwe skepsel.
- Die elemente geloof, hoop, liefde, dankbaarheid en blydskap in hulle onderlinge eenheid versterk die mens se skepselmatige en strukturele gerigtheid op God. Hierdie elemente bou die proses van geloofsvolwassenheid en verskaf aan die teologiese antropologie 'n teleïtiewe dimensie.
- Die Skrif dink stereometries (die mens as eenheidswese), sinteties (die onderdeel dui die geheel aan) en perspektiwisties (vanuit die verbondsmatige verhouding) oor die mens.

Deur 'n Bybelse mensbeeld moet die lidmaat by die punt uitgebring word waarin hy besef dat vanuit sy menswees hyself, en nie die "sondebok" nie, vir sy dilemma verantwoordelik is (Heyns 1974:128). 'n Bybelse mensbeeld waarin die lidmaat as geskapene van God, as gevalle sondaar en as vrygemaakte in Christus ontwikkel word, bring hom onomwonde binne verhouding met liggaam, siel en gees. Uiteindelik moet 'n pastorale antropologie en strategie geloofsvolwassenheid as doelwit hê (Clinebell 1984:31; Van Rensburg 1996:155; Louw 1993:139).

### 6.5.3. Geloofsvolwassenheid.

Die doel van die pastoraat is om die lidmaat deur geloofshulp tot geloofsvolwassenheid te bring (Louw 1993:98; Veenhof in Heitink & Veenhof 1990:66). Daarom word pastorale tegnieke en hulpmiddels wat hierop konsentreer as uitgangspunt gebruik. Hiervan is Louw (1993) se eskatologiese benadering, Clinebell(1984) en Collins (1988) se holistiese benadering, Rebel (1981) se pneumatiese perspektief en Veltkamp (1988) se hermeneutiese benadering maar enkele voorbeelde.

Louw (1993:45) meen tereg dat pastoraat daarop ingestel moet wees om mense deur die geloof in die hoop sodanig te laat lewe dat die oorwinning van heil deurbreek in die elke dag se lewe, ook in lyding. Hiermee word 'n ander dimensie, naamlik die eskatologiese hoop na vore gebring waardeur die gelowige waarlik kan lewe. Deur die eskatologiese perspektief word pastoraat as heilsbemiddeling van die evangelie, lewensbediening in die hoop (Louw 1993:45). Hierdeur word 'n tekortkoming in die tradisionele Afrika-teologie, naamlik 'n gebrek aan 'n Bybelse eskatologie, verder aangespreek.

'n Verdere positiewe implikasie van die eskatologiese perspektief lê in die klemverskuiwing weg van 'n kerugmatiese reduksie waarin alle pastorale funksies tot 'n verkondigingsgebeure vereng word (Louw 1993:41). Hierdie navorsing het bewys dat die oorbeklemtoning van die kerugmatiese gebeure, ook in die groei en ontwikkeling van die Dutch Reformed Church in Botswana, daartoe aanleiding gegee het dat lidmate slegs op kognitiewe vlak geloofswaarhede aangeleer het (Hoofstuk 4). Die wyse waarop

tug tot 'n blote tradisie verval het, is 'n sprekende voorbeeld hiervan (6.3.2.3. hierbo). Deur die eskatologiese perspektief word die gelowige vanuit die eskatologiese hoop vermaan. Op so 'n wyse word tug as grondkenmerk van die ware kerk weer in sy regmatige posisie herstel (Hoofstuk 3).

Binne die raamwerk van die eskatologiese perspektief word die lidmaat begelei weg van die verlede, weg van die eindelose sirkel van wanhoop waarin daar geen hoop is nie. Louw (1993:43) meen tereg:

Die opstanding van Christus verskaf die sindimensie aan lewe. Lewe vanuit die opstandingshoop verskaf 'n voortgaande dinamika aan die proses van geloofsrealisering en geloofsgroei. Dit stempel die lewe van die Christen tot oorwinningslewe en verskaf aan die geloof via die opstandingshoop 'n toekomsdimensie. Sonder hierdie toekomsdimensie verloor die pastorale bediening sy wesenlike dinamika en word geloofsrealisering vasgevang binne die historiese kringloop van verganklikheid en eindigheid.

'n Geïnkultureerde pastorale model binne eskatologiese perspektief bring hoop in die wanhoop van die HIV-pandemie, die gebroke familiestrukture en die basiese kulturele waardes waarin daar nie sekuriteit bestaan nie. So 'n model bring die lidmaat en geloofsgemeenskap tot geloofsvolwassenheid. Dit wil hê dat lidmaat en geloofsgemeenskap in ooreenstemming sal lewe met die roeping wat van God ontvang is (Ef 4:1). Hierin kom die gawes wat binne 'n volwasse geloofsgemeenskap moet funksioneer tot uiting (Ef 4:7-16).

Die wyse waarop die Onafhanklike Kerke se lidmate deel het in die pastorale terapie verdien ook aandag (Hoofstuk 4). Hierdie gebruik stem ooreen met die Afrika-gebruik waarin die familie nou betrokke is by 'n ander familielid se probleme. Die navorsing het verder aangetoon dat 'n groot persentasie lidmate wel na hul predikant of geestelike leier wil gaan vir hulp (Hoofstuk 5). Vanuit 'n Christelike Afrika-konteks kan pastorale terapie alleen suksesvol plaasvind indien die rol van beide die geloofsgemeenskap sowel as die geestelike leier interaktief meewerk. Die vraag is natuurlik hoe beide hierdie elemente binne 'n geïnkultureerde bedieningsmodel geïnkorporeer kan word. Hierdie navorsing gaan van die standpunt uit dat so 'n bediening sy basis in die selgemeente behoort te vind, soos Clinebell (1984:349; kyk ook Louw 1993:184; Collins 1988:59) dit tereg uitdruk: "Group caring and counseling methods constitute the single most useful resource for broadening and deepening a church's ministry of healing and growth."

#### **6.5.4. Pastoraat as verbondsmatige bediening.**

In die gereformeerde teologie word daar sterk klem gelê op die verbond. Daarom beskryf Müller (1981:16) die pastoraat as daardie dissipline wat Woord en Lewe bymekaar uitbring op so 'n wyse dat die mens midde in sy lewe die versorgende nabyheid van God en die direkte van sy verbondswoord ervaar. De Klerk (1985:37) meen ook dat dit in die pastoraat prinsipiëel om verbondsherstel gaan terwyl Van Rensburg (1996:152-164) argumenteer dat die verbond as proprium vir 'n pastorale model moet dien.



In sy wese behoort 'n geïnkultureerde pastorale model ingebed te wees in die verbondsverhouding waarin God, en nie die mens nie (dus ook nie die tradisionele geneser nie), die inisiatief neem. Dit is immers God wat die gelowige uitverkies het (Rm 8:29; 9:10; 1 Pet 1:2; kyk ook Jonker 1989:37; Ons Glo... 1982:77). Die doel van die uitverkiesing is om die gelowige in 'n verbondsverhouding met God te bring. Hierin is dit God self wat genade betoon (Rm 11:5-6), Hy verlos sy kinders (Ef 1:5,7; 2 Ts 2:13), bring hulle tot geloof (Hd 13:48; 2 Ts 2:13) en verseker hulle van redding (Rm 8:33-34), sodat hulle Hom met lofprysing en aanbidding kan eer (Ef 1:11-12), goeie werke kan doen (Kol 3:12) en vrug dra (Joh 15:16). In die verbond bereik die mens as beeldraer van God sy bestemming (Woelderink 1974:127).

Die verbond het die vestiging van God se koninkryk as uitgangspunt. In die Koninkryk gaan dit om die heerskappy van God oor alle dinge (Heyns 1977:6-7). Die doel van die pastorale bediening is om die verbondskind tot heelheid binne die Koninkryk te begelei (Clinebell 1984:51-57; Collins 1988:16-21; O'Meara 1983:26-30). Hierdie heelheid kom nie tot uiting in godsdienstige handeling en seremonies soos begrafnisse nie (Hoofstuk 4,5) maar binne 'n verbondsverhouding wat **in Christus** verseker is.

Die identiteit en verlossing van die gelowige lê dus in die verbond ingebed, nie in die bevryding van demone, beskerming van die toordokters of getroue nakoming van kulturele waardes nie. De Klerk (1995:24) meen tereg dat:

... d[D]eur Woord en sakrament het die Here sy eiendomsreg oor hom (die verbondsmens)<sup>13</sup> uitgeroep en het Hy hom verseker van sy 'hartlike liefde en trou'. Hierdie mens besit 'n eie identiteit. Hy is vanweë God se verbondsgenade betrek in die adeldom van die Godsryk. Hy is Koningskind.

As Koningskind hoef die gelowige nie meer te vrees vir die toordokter of voorvaders nie. 'n Koningskind hoef nie sy genesing in 'n kulturele praktyk te soek nie: dit is reeds ingebed in die verbondsverhouding wat God geïnisieër het. Veel meer nog, dit is verseël in Christus wat groter as enige profeet is (Heb 3:3;, as die engele (Heb 1:4), as die hoëpriester (Heb 4:14).

Een van die wesensprobleme met betrekking tot pastorale terapie in die Onafhanklike Kerke is die teologiese uitgangspunte waaruit beweeg word (Hoofstuk 4). Die wyse waarop klem op eksorsisme en ander simboliese handeling geëlê word, mag wel kultuurrelevant voorkom maar skiet tekort aan 'n Skrifgefundeerde vertrekpunt waarin die verbondsmatige gebeure sentraal moet staan (Hoofstuk 4; kyk ook Van Rensburg 1999:73-92). 'n Geïnkultureerde pastorale model behoort dus gebou te word met die verbondsbeloftes as vertrekpunt terwyl die praktiese realisering daarvan terselfdertyd in die bevrydende en genesende werking van God in Christus en deur die Heilige Gees gevind word (Van Rensburg 1999:73). En soos De Klerk (1985:39) treffend byvoeg:

Die weelde van die verbondsbeloftes, gegee in die Naam van die drie-enige God, bied 'n appèl en pleitgrond so sterk en oorredend dat dit genoegsame grond is vir die oproep tot geloof en bekering in al sy vorme.

---

<sup>13</sup> My byvoeging

Die verbond bepaal ook die kommunikasiegebeure tussen pastor en pasiënt (Van Rensburg 1996:155). Daar blyk duidelike tekens van manipulasie en die misbruik van gesag in die Onafhanklike Kerke aanwesig te wees (Hoofstuk 3). Waar die verbond as *proprium* dien, kan dit nie sondermeer plaasvind nie. Binne die verbond word die pastor die intermediêre verbondskommunikator deur wie die Heilige Gees die noodlydende en soekende mens opsoek terwyl die verbondstrou en verbondsnaam van God die verantwoordelikheid hou oor die pastor sodat hy as herder nooit God se kommunikasie mag verhinder, versteur of opskort nie (Van Rensburg 1996:155; kyk ook Clinebell 1984:67). Hier vind nie 'n "ontmanteling" van die pastor plaas nie (De Klerk 1978:27), maar die priesterlike en profetiese ampte kom juis binne die verbondskaders tot eie reg.

Binne die Afrika-kultuur en veral binne die hiërargiese sisteem van die *Batswana* waarin die leiers uiteindelik tog gesag afdwing (Hoofstuk 4), bring die verbondsgedagte vir die lidmaat uiteindelik bevryding. Hier is dit nie meer die mens (die ouderling/predikant) wat die geneser is nie, maar die verbonds-God deur die werking van die Heilige Gees (Rebel 1981:251). Dit is nie meer die geestelike leier wat wettisisme aanblaas en op grond van kulturele waardes uitsprake kan maak waarin die gelowige in vrees hoef te lewe nie. In die verbond word die Woord as *proprium* gebruik. Natuurlik bly die gevaar van moralisme en geestelike manipulasie steeds 'n faktor. Tog moet die Heilige Gees vertrou word sodat selfs die pastor wat binne die verbond in sonde verval, weer deur sy verbondsverhouding met God tot verantwoordelik geroep word.

#### 6.5.5. Pastoraat as hermeneutiese proses.

In die pastoraat gaan dit in wese om 'n verhaal. 'n "Verhaal" wat deur die kliënt aan die pastorale berader vertel word sodat daar tot 'n verstaan gekom kan word van die kliënt se probleem. Om tot 'n verstaan te kan kom van wat die kliënt werklik sê, moet die berader egter die verhaal interpreteer (Veltkamp 1988:198; Louw 1993:84). Hierdie proses word in die pastoraat met behulp van 'n *hermeneutiese* sleutel gedoen (Veltkamp 1988:198; Louw 1993:80).

Met hermeneutiek word bedoel die gebeure van *hermeneuein*: die oordrag van betekenis of sin in 'n kommunikasieproses. Hierdie oordrag van betekenis geskied deur medium van tekens of simbole wat in die kommunikasieproses as *sindraers* funksioneer (Louw 1993:80).

Pastorale hermeneutiek het ten doel om "... in het eigen verhaal verder te komen in het licht van het Verhaal." (Veltkamp 1988:198). Hiermee moet die pastor volgens Veltkamp as 'n gids saam met die pasiënt opsoek gaan na die betekenis van hul lewensverhale in die lig van God se Verhaal. Dit gaan om *paraklese*: aansporing, bemoediging en troos; nie net *comfort* nie, maar ook *challenge* (Veltkamp 1988:199; kyk ook Furet 1982:126).

'n Belangrike element van die pastorale hermeneutiek lê daarin dat mense se verhale in terme van God se Verhaal, naamlik die Woord, hermeneuties ontsluit word. Dit is juis hier waar die teologiese hermeneutiek onderskei word van die psigoterapeut se hermeneutiek (Veltkamp 1988:118; Louw 1993:84). Die pastor soek as verteenwoordiger van God se verhaal raakpunte tussen die mens se verhaal en God se

verhaal met mense (Veltkamp 1988:118). Daarom dat die pastor as 'n "verbindingskakel" vir God se verhaal funksioneer (Louw 1993:84).

In die genesingseremonies van die Onafhanklike Kerke van Afrika is dit duidelik dat terapeute hoofsaaklik van ander diagnoses en analyses gebruik maak om die pasiënt tot verstaan van sy probleem te probeer bring (Hoofstuk 3,4). Alhoewel sekere tegnieke vanuit 'n geïnkultureerde Afrika-basis geskied, het dit aan die lig gekom dat daar oor die algemeen nie vanuit 'n pastoraal-hermeneutiese epistemologie beweeg word nie (Hoofstuk 3,4). Die pastorale hermeneutiek kan wel op 'n geïnkultureerde wyse in die Dutch Reformed Church in Botswana gebruik word.

Die tradisionele geneser tree as 'n tipe tussenganger tussen mens en geestelike wese op (Hoofstuk 4). Netso kan die pastor nou in 'n geïnkultureerde pastorale hermeneutiek met groot vrug as tussenganger tussen God en mens optree. Meer nog, hy word 'n parakleet wat nie net "genees" nie, maar ook aanspoor bemoedig en troos. En met God se Verhaal as vertrekpunt word die pasiënt verder tot geloofsgroei, wat tot geloofsvolwassenheid lei, begelei. Hierdeur word die fokus van die pastor af in die rigting van Christus as parakleet verplaas.

Louw (1993:85) meen verder dat 'n pastorale hermeneuse ook die koinoniakarakter van die *ekklesia* na vore bring. Hierdeur word die gelowige, vanweë sy geloofsbetrokkenheid by die parakletiese gebeure van sorg en troos teenoor die naaste, instaat gestel om mense te help om hul lewensverhaal te

verstaan. Hieruit volg geloofsgroei. Die selgemeente-model kan in hierdie verband as ideale basis gebruik word.

Die selgemeente-model is ontwerp om die Dutch Reformed Church in Botswana te begelei om aan al die vereistes en kenmerke van die ware kerk te voldoen en waarlik kerk van Christus te wees. In 'n veranderende wêreld, ook veranderende sosiale-, kulturele- en ekonomiese faktore moet die kerk gedurig aanpas om effektief te kan funksioneer. Die wêreldwye tendens van verstedeliking noodsaak die kerk in die algemeen maar meer spesifiek ook die Dutch Reformed Church in Botswana om struktureel so te ontwikkel en aan te pas sodat 'n geïnkultureerde stedelike bediening kan realiseer. Hieronder sal geen bedieningsmodel voldoen aan die eise van die huidige eeu nie. Daar dit nie die doel van hierdie navorsing is om 'n volledige bediening vir die stadsgemeentes daar te stel nie, sal vervolgens net kortliks hieraan aandag gegee word.

#### **6.6. In die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir stadsgemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.**

Vanuit die navorsing het dit duidelik geword dat vanuit die effek van gebroke familie-en sosiale strukture, die HIV-pandemie, werkloosheid, multikulturele gemeentes, ensomeer 'n geïnkultureerde bedieningsmodel aan die orde gestel moet word. Tradisioneel is daar egter nie veel aandag aan die stad met sy talle nuwe vraagstukke, waarby bostaande inbegrepe is, gegee nie. Inteendeel, die stad moes maar inval by die tradisionele bedieningspatrone van die meer gevestigde plattelandse gemeentes. Shorter (1991:65) meen tereg:

... that anti-urbanism was a luxury in which the African church could no longer afford to indulge. Massive urban

growth had changed the simplistic rural vision of the missionary. Moreover, the African Church had ceased to be a missionary Church.

Hieruit word dit duidelik dat die kerk, en hier by name die Dutch Reformed Church in Botswana ook uit sy "kinderskoene" sal moet klim en aanpas by die veranderende wêreld van verstedeliking. Dit het in Hoofstuk 5 duidelik geword dat die grootste aantal lidmate van die Dutch Reformed Church in Botswana aan die suidoostelike deel van die land gesentreer is. Dit is ook die mees digbevolkte deel van Botswana (Hoofstuk 5).

Daar bestaan 'n duidelike verskil tussen landelike- en stadsgemeentes (Shorter 1991:61; Pauw 1960:121). Namate verstedeliking toegeneem het, sosiale vraagstukke in die gemeenskap al hoe meer op die voorgrond begin tree het, immoraliteit en misdaad begin toeneem het, en die kerk al hoe meer op die agtergrond geskuif is, het hierdie dualisme al hoe duideliker na vore getree (Schmidt 1980:29; DuBose 1984:17).

Die stad handhaaf 'n heel ander profiel en volg, soos Shorter (1991:29) dit noem "... the associative, rather than the cohesive, principle". Hiervolgens bestaan daar verskeie sosiale "ordes" in die stad waarin mense kan selekteer waar hulle wil inpas (McGavran 1983:4,5; Schmidt 1980:28). Daar is 'n duidelike skeiding tussen ekonomiese klasse, godsdienstige groepe en etniese groeperings wat 'n individualistiese, afgesonderde lewenswyse tot gevolg het (McGavran 1983:4,5,; DuBose 1984:16,17). Tradisionele sosiale bande is nie so sterk soos op die platteland nie en gevolglik raak mense nie maklik sosiaal by mekaar betrokke nie (Kooijman 1980:25). Dit

het onder andere tot gevolg dat verarming van diesulkes wat in landelike gebiede deur die gemeenskap gedra sou word, ongemerk toeneem. Hierdie tendens is 'n goeie teelaarde vir die toename in straatkinders, armoede, werkloosheid, sosiale en morele verval en so meer (Kooijman 1980:24-27). "Stedelike individualisme" word verder bevorder deurdat die stedeling op arbeid, eerder as op die woonplek begin konsentreer (Shorter 1991:29). Mense raak al hoe meer in hulself gekeer, raak ekonomies onafhanklik maar ook ongevoelig juis omdat hulle die nood nie raaksien nie, en is maar tevrede solank hul eie posisie verseker is (Greenway 1989:43-68; Shorter 1991:30; Tönnies in Schmidt 1980:28).

Verstedeliking het 'n beduidende invloed op die bediening van die Christelike kerk in die algemeen (Stockwell 1993:35; Hildebrandt 1993:45). In Afrika byvoorbeeld het kerke tradisioneel gevestig in die onderskeie gemeenskappies (villiges) (Pauw 1960:60ff). Elke kerkie het gefokus op en om die behoeftes van daardie spesifieke gemeenskap. Dit was nie moeilik om na die verskillende behoeftes van die mense om te sien en dan ook probleem gevalle te identifiseer nie (Shorter 1991:95; Pauw 1960:63). Die stedelike gemeenskap het egter 'n multikulturele dimensie gekry (Hoofstuk 5; Stark in Schaller 1993:99-108). Dit het verskeie invloede, soos 'n veranderde waardesisteem, individualisme, die vorming van nuwe subkulture en sosiale veranderinge tot gevolg (Hoofstuk 4).

Gemeentes het ook binne bepaalde sosiale klasse ontwikkel en gefunksioneer (Sheppard 1974:25; McGavran 1983:4). Die gevolg hiervan is dat talle mense nooit of bitter selde met



die evangelie in aanraking kom. Uit die aard van die saak eskaleer hierdie tendens dan tot 'n onvermoë om die armes, behoeftiges, siekes, immoraliteit en ander verwante gevalle in die middestede te identifiseer en aan te spreek (McGavran 1983:5).

Die Dutch Reformed Church in Botswana kon nie werklik daarin slaag om op 'n geïnkultureerde wyse aan die behoeftes van die stedeling te voorsien nie (Hoofstuk 5). 'n Geïnkultureerde bediening waarin die geestelike, sosiale en ekonomiese behoeftes van die mens, so ook die van die lidmaat, aangespreek moet word is dus belangrik (Greenway 1989:175; McGavran 1983:5; Linthicum in Greenway 1992:116; Bakke 1987:70).

Dit het reeds in die navorsing duidelik geword dat die selgemeente-model die aangewese struktuur is waardeur daar op 'n geïnkultureerde wyse tot die geloofsgemeenskap sowel as die breër gemeenskap uitgereik kan word. Shorter (1991:74; kyk ook McGavran 1983:7) maak melding van 'n soortgelyke struktuur waarin:

... the development of basic ecclesial communities... attributes new or additional functions to the hierarchy and helps to renew and reorientate the Church's organization.

Met die selgemeente-model as uitgangspunt sal die volgende elemente uitgebou moet word ten einde aan 'n geïnkultureerde bedieningsmodel reg te laat geskied:

- Die ontwikkeling van diakonia binne die selgemeentes sodat die sosiale, ekonomiese en maatskaplike probleme op tasbare wyse aangespreek word.
- Die ontwikkeling van koinonia binne die selgemeentes sodat dit ook 'n uitreik-faset aan die orde sal stel.

- Die verdere opleiding van leiers om sodoende op 'n meer wetenskaplike wyse aan die unieke eise van die stad aandag te gee.
- Die herstrukturering van die bestaande gemeentestrukture om werklik 'n multikulturele en multisosiale bediening binne die selgemeente-model te kan vestig.
- Die verdere ontwikkeling van 'n geïnkultureerde pastorale model om aan die spesifieke behoeftes van die stedeling aandag te gee.
- Om deur middel van ekumeniese samewerking met ander gemeentes (families) en denominasies te poog om werklik 'n verskil in die stad te maak.

Bakke (1987:70) noem twee tipes bedienings wat in 'n stad moet funksioneer naamlik:

... a sacramental, pastoral ministry in the heart of the city- living with the people, sharing their lives, and building relationships- and also a prophetic ministry with 'n bigger perspective, to see beyond the city to the world.

Hieruit is dit duidelik dat 'n geïnkultureerde stadsbediening nie sonder die struktuur en uitgangspunte van die selgemeente sinvol en effektief kan funksioneer nie.

In hierdie hoofstuk is daar in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana beweeg. Dit is gedoen sodat die ekklesia waarlik kerk van Christus kan word. Met behulp van 'n geïnkultureerde kerkbegrip, 'n bedieningsmodel wat tot die ekklesia spreek, 'n geïnkultureerde erediens en geïnkultureerde gespesialiseerde bedienings kan die Dutch Reformed Church in Botswana met hoop in die eskatologiese verwagting deel.

## FINALE SAMEVATTING.

Hierdie navorsing het dit ten doel gestel om 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana daar te stel. Die daarstelling van só 'n model het gevolg vanuit die probleem dat die Dutch Reformed Church in Botswana nie, soos wat hy tans funksioneer, op 'n geïnkultureerde wyse funksioneer nie. Die evangelie is *oorgeplant, ingeplant* en *afgeëts* deur die moederkerk, hier by name die Nederduits-Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. Hierdie probleem is vergroot deur die huidige tendens in die tradisionele hoofstroom-kerke waarin geestelike vervlakking, nominalisme en sinkretisme voorkom.

Om te verseker dat die studie op 'n teologies-wetenskaplike wyse geskied, is van Heitink (1993:161) se sirkel-model van begryp (hermeneuse), verklaar (empiriese) en verander (regulatiewe) gebruik gemaak. Die studie is vanuit 'n Diakoniologiese (in die studie genoem Prakties-Teologiese ekklesiologie) epistemologie aangevoer. Die invloed van die postmodernisme op die daarstelling van so 'n model is deurentyd in gedagte gehou.

### 1. Die hermeneutiese proses (Vorming van 'n basis-teorie).

Die navorsing het sekere begrippe wat die proses waardeur die evangelie tot 'n ander kultuur gebring word, naamlik *afetsing, aanpassing, kontekstualisering, inheemswording en inkulturasie* bespreek. Hieruit het dit duidelik geword dat die term *inkulturasie* dui op 'n proses waardeur die evangelie tot in die dieptevlak van 'n kultuur gevoer word. Dit het na vore gekom dat die evangelie nie op enige wyse in 'n kultuur ingeplant of afforseer kan word nie, maar van

binne die kultuur self, met behulp van die pastor/sendeling/predikant gestalte moet aanneem.

In die daarstelling van 'n geïnkultureerde kerkbegrip is die basiese eienskappe en kenmerke van die kerk, soos bepaal deur Artikel 27 van die Nederlandse Geloofsbelydenis (Ons Glo.. 1982:28) neergelê. Vir die kerk, om waarlik 'n verskil te maak in 'n gegewe kultuur, moet dit 'n integrale deel van die plaaslike gemeenskap vorm. 'n Geïnkultureerde kerkbegrip wil dat die plaaslike kerk, met die gereformeerde geloofsbelydenisse as uitgangspunt, tot selfstandige en unieke kerk sal ontwikkel.

Die tradisionele kerkmodelle (metafore), meer onlangse modelle, asook die Onafhanklike Kerk-model in Afrika is ondersoek ten einde die navorsing te posisioneer ten opsigte van 'n relevante model vir die Dutch Reformed Church in Botswana. Dit het duidelik geblyk uit die tradisionele modelle dat daar heelwat tekortkomings is wat aandag moet geniet. Pogings in die meer onlangse modelle is veral gerig om sekere leemtes wat in die tradisionele modelle voorkom, te probeer ondervang. Die Onafhanklike Kerk-model in Afrika het aangetoon dat die bediening in vele opsigte kultuurrelevant is. Tog het die gevaar van sinkretisme en nominalisme asook 'n gebrek aan 'n Bybels-gefundeerde ekklesiologie duidelik na vore gekom.

## **2. Die empiriese proses (verstaan van die plaaslike kultuur).**

In aansluiting by die Onafhanklike Kerke in Afrika is die Swart Teologie en tradisionele Afrika-teologie ondersoek ten einde te bepaal in hoe 'n mate hierdie teologieë die

skrywe van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel sal bevorder al dan nie. Dit het geblyk dat daar wel elemente vanuit die Afrika-teologieë is wat as *praeparatio evangelica* tot die skrywe van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel gebruik kan word. Die wyse waarop plaaslike teologieë tradisionele gebruike inkultureer, bring die navorsing nader aan 'n verstaan van hoe sodanige proses in 'n diakoniologiese model gestalte sal kry.

Die ondersoek na sekere gebruike in die tradisionele Tswana-kultuur het die navorsing verder in 'n bepaalde rigting gelei. Dit het onder andere duidelik geword dat voorouerverering wel 'n bepaalde rol speel in die kerklike lewe van die Tswana. Die *begrafniskerk*-tradisie het 'n negatiewe invloed op die geloofslewe en geloofsgroei van die Tswana. Die empiriese studie in die Dutch Reformed Church in Botswana het hierdie tendens verder blootgelê en bevestig.

Alhoewel poligamie nie meer in die tradisionele vorm plaasvind nie, het dit nou manifesteer in immoraliteit en buitewelike verhoudings. Hierdie tendens gee weer aanleiding tot gebroke familiestrukture, 'n verspreiding in die HI-virus en sosiale agteruitgang.

Die Tswana-beskouing rakende heil, heling en gesondheid speel 'n primêre rol in sy lewenswyse. Besoeke aan tradisionele genesers en deelname aan ander vorme van spiritisme kom algemeen voor. Dit speel 'n bepalende rol in die Afrikaanse godsdiensbeleving wat ook 'n invloed het op sy interpretasie van God, Christus, heil en geestelike gesondheid. Die holisme binne die Tswanakultuur verskil in

wese van die Bybelse holisme waarin Christus, en nie die mens, sentraal staan.

Oor die algemeen het die navorsing bevind dat alhoewel bogenoemde tradisionele gebruike nie goedgekeur kan word nie, daar 'n meer gematigde standpunt hieroor ingeneem behoort te word. Gematig in die sin van begryp, verstaan en dan verander met behulp van relevante plaasvervangers. Dit is nie 'n proses wat oornag, met die inprent van 'n paar relevante Bybelversies reggekry sal word nie. Veel eerder moet die evangelie op 'n geïnkultureerde wyse toegelaat word om die kultuur tot op die dieptevlak te penetreer en vandaar te begin deursuur.

Die kwalitatiewe en kwantitatiewe empiriese ondersoek wat in die Dutch Reformed Church in Botswana gedoen is, het die volgende aan die lig gebring:

- Die evangelie is in die breë nié in die geloofslewe van lidmate gevestig nie.
- Alhoewel die evangelie op kognitiewe vlak in lidmate se lewens gevestig is, dit nie tot op die dieptevlak deurgedring het nie. In die lig hiervan word steeds meegedoen aan sekere tradisionele praktyke.
- Die Dutch Reformed Church in Botswana word as 'n kultuurkerk getipeer. Hierdeur het veral die missionêre funksie van die kerk agterweë gebly en is die kerk huidiglik hoofsaaklik in die suidoostelike deel van die land gesentreer.
- Daar is 'n duidelike aanduiding dat daar ruimte vir groei, kwalitatief sowel as kwantitatief is.

- Die wyse waarop die moederkerk (die Nederduits-Gereformeerde Kerk) die evangelie na die dogterkerk (die Dutch Reformed Church in Botswana) gebring het, het (onbewustelik) tot bepaalde dilemmas aanleiding gegee. 'n Tekort aan bekwame leiers en die gepaardgaande gebrek aan geskikte gereformeerde opleidingsfasiliteite striem kerkgroei in die algemeen. Ander tendense soos 'n finansiële afhanklikheid van die moederkerk, die stigma van apartheid wat opgesluit is in die naam *Dutch Reformed* en 'n wantroue in die blanke kollegas, lei tot 'n vervlakking van 'n geïnkultureerde kerkbegrip.

Vanuit die resultate van die empiriese studies en met behulp van die basis-teorie kon tot die gevolgtrekking gekom word dat die Dutch Reformed Church in Botswana, soos wat hy huidiglik daarna uitsien, nie oor die eienskappe en kenmerke beskik om waarlik kerk van Christus te wees nie. Oor die algemeen funksioneer die kerk as *kultuur-kerk*, *net-nagmaal-kerk* en *begrafnis-kerk* in die Tswana-kultuur.

### **3. Die regulatiewe proses (die daarstelling van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel).**

Vanuit bostaande prosesse het die navorsing in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana beweeg. Met die tradisionele Tswana-kultuursisteem in gedagte is gevind dat die selgemeente-model met vrug in die kultuur gebruik kan word. Hierdie model word gebruik as vaartuig waardeur die evangelie tot in die hart van die geloofsgemeenskap kan inbeweeg.

Die geïnkultureerde bedieningsmodel vir gemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana vertoon die volgende hoof kenmerke:

- Die selgemeente-model word gebruik om die evangelie vanaf die nukleus-familie tot op die breër gemeentelike verband te inkultureer. Dié model dien as basis waardeur *koinonia*, *kerugma*, *diakonia* en *leitourgia*, as basiese elemente van die geloofsgemeenskap, tot volle potensiaal ontwikkel kan word.
- 'n Geïnkultureerde erediens waarin die *ekklesia* tot ware gemeenskap met God gebring kan word.
- Die ontwikkeling van 'n leierskapstruktuur wat vanuit die selgemeentes groei op grond van geestelike gawes. Hierin word verder voorsiening gemaak vir die akademiese skoling van leiers om 'n suiwer Bybelse teologie vir die Dutch Reformed Church in Botswana te verseker.
- Die beweging in die rigting van 'n geïnkultureerde pastorale model vir die Dutch Reformed Church in Botswana.
- Die beweging in die rigting van 'n geïnkultureerde bedieningsmodel vir stadsgemeentes van die Dutch Reformed Church in Botswana.

Met die daarstelling van dié model kan die Dutch Reformed Church in Botswana werklik as Liggaam van Christus binne die Tswana-kultuur funksioneer. Die evangelie kan deur die selgemeente-model werklik tot in die lidmaat en gelowige se lewens geïnkultureer word. Hier kan die evangelie met behulp van bekwame plaaslike leiers spontaan groei, wat uiteindelik tot geloofsvolwassenheid sal lei.



Die geïnkultureerde erediens maak verder voorsiening vir die plaaslike *ekklesia* om op gereformeerde, maar tog ook kultuurrelevante wyse te aanbid. Hieruit word die *ekklesia* tot geloofsbelewing, eerder as godsdiensbelewing begelei.

## BIBLIOGRAFIE.

### Wetenskaplike boeke.

- Aldrich, J.C. 1981. *Life-style evangelism*. Portland: Multnomah Press.
- Anderson, G.H. & Stransky, T.F. (Eds.) 1976. *Mission trends no 3: Third World theologies*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Anderson, P.A. 1965. *Church meetings that matters*. Boston: United Church Press.
- Amanze, J.N. 1998. *African Christianity in Botswana*. Gweru: Mambo Press.
- Amstrong, R.S. 1979. *Service evangelism*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Appiah-Kubi, K. & Torres, S. (Eds.) 1979. *African theology en route*. Maryknoll: Orbis.
- Archbishop of Canterbury. 1989. *Faith in the city*. London: Church House Publishing.
- Bakke, R. 1987. *The urban Christian*. Illinois: IVP.
- Banks, R. 1980. *Paul's idea of community: the early house churches in their historical setting*. Exeter: Paternoster.
- Banks, R. 1986. *The home church*. Sutherland: Albatros Books.
- Barker, K. (Ed.) 1985. *The NIV Study Bible*. Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers.
- Barnard, A.C. 1981. *Die erediens*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Barret, C.K. 1985. *Church, ministry, & sacraments in the New Testament*. Exeter: Paternoster Press.
- Barret, D.B. 1986. *World-class cities and world evangelization*. Birmingham: New Hope.
- Barnhouse, R.T. & Holmes, U.T. (Eds.) 1976. *Male and female: Christian approaches to sexuality*. New York: Seabury Press.
- Bavinck, H. 1967. *Gereformeerde dogmatiek*. I-IV. Kampen: Kok.

- Berkouwer, G.C. 1957. *Die mens het beeld Gods*. Kampen: Kok
- Berkouwer, G.C. 1969. *The sacraments*. Michigan: Eerdmans.
- Berkouwer, G.C. 1972a. *De Kerk I. Dogmatische studiën*. Kampen: Kok.
- Berkouwer, G.C. 1972b. *De Kerk II. Dogmatische studiën*. Kampen: Kok.
- Bester, H.G. 2000. *Liturgievorming in 'n veranderende konteks*. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Pretoria: Unisa.
- Bijlsma, R. 1976. *Kleine catechetiek*. Nijkerk: Callenbach.
- Birkey, D. 1988. *The house church. A model for renewing the church*. Scottdale: Herald Press.
- Blauw, J. 1962. *The missionary nature of the church*. London: McRau-Hill.
- Bonhoeffer, D. 1959. *The cost of discipleship*. (Complete edition). Norwich: SCM.
- Bosch, D.J. 1972. *Ampsbediening in Afrika (Lux Mundi 5)*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Bosch, D.J. 1979. *Heil vir die wêreld*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Boshoff, C.W.H., Smith, P.E.S., Crafford, D. 1972. *Swart Teologie?* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Britz, R.M. (Red.) 1997. *Kleingroepbediening en selgemeentes?* Bloemfontein: CLF Drukkers.
- Brueggemann, W. 1984. *The message of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg Publishing.
- Burger, C.W. 1991. *Die dinamika van 'n Christelike geloofsgemeenskap*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, C.W. 1995. *Gemeentes in transito*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Burger, C.W. 1999. *Gemeentes in die kragveld van die Gees*. Stellenbosch: Buvton.

- Burger, C.W., Müller, B.A. & Smit, D.J. 1988. *Riglyne vir prediking oor die Psalms*. Kaapstad: N G Kerkuitgewers.
- Burger, C.W., Müller, B.A. & Smit, D.J. 1983. *Riglyne vir doopprediking*. Kaapstad: N G Kerkuitgewers.
- Calvyn, J. 1536. *Institusie van die Christelike godsdiens-1536*. Potchefstroom: Calvyn Jubelium Boekefonds (1992). Logos Interaktiewe Bybel CD (CD ROM).
- Cho, P.Y. 1981. *Successful home cell groups*. South Plainfield: Bridge Publishing.
- Cho, P.Y. 1983. *More than numbers*. Bulwark: Bridge Publishing.
- Christie, W.J. (Jr.) 1979. *Today's tentmakers*. Illinois: Tyndale House.
- Cilliers, J. 1996. *Die uitwissing van God op die kansel*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Cilliers, J. 1998. *Die uitwysing van God op die kansel*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Clinebell, H. 1984. *Basic types of pastoral care & counselling*. Revised and enlarged edition. Nashville: Abingdon Press.
- Collins, G.R. 1988. *Christian counselling*. Revised and expanded edition. Keynes: Word Publishing.
- Conn, H.M. 1997. *Planting and growing urban churches*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Coote, R. & Stott, J.R.W. (Eds.) 1980. *Down to earth: studies in Christianity and culture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Costa, R.O. 1988. *One faith, many cultures*. Maryknoll: Orbis.
- Craddock, F.B. 1985. *Preaching*. Nashville: Abingdon Press.
- Crafford, D. 1981. *Aan God die dank. Deel 2*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Crafford, D. 1982. *Aan God die dank. Deel 1*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- Cronjé, J.M. 1982. *Born to witness*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Daneel, M.L. 1974. *Old and new in southern Shona Independent Churches*. Vol 2. Church Growth: causitive factors and recruitment techniques. The Hague: Mouton.
- Daneel, M.L. 1987. *Quest for belonging*. Gweru: Mambo Press.
- Daneel, M.L. 1988. *Old and new in southern Shona Independent Churches*. Vol.3. Leadership and fission dynamics. Gweru: Mambo Press.
- Deist, F. 1984. *A concise dictionary of theological terms*. Pretoria: Van Schaik.
- De Klerk, J.J. 1978. *Herderkunde*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- De Klerk, J.J. 1985. *Verbond en bediening*. Pretoria: NG Kerkuitgewers.
- De Klerk, J.J., Barnard, A.C. et al. 1979. *Evangelistiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- De Klerk, P.J.S. 1954. *Gereformeerde simboliek*. Pretoria: Van Schaik.
- De Villiers, P.G.R. (Ed.) 1987. *Like a roaring lion: essays on the Bible, the church and demonic powers*. Pretoria: Unisa.
- Diehl, W.E. 1987. *In search of faithfulness: lessons from the Christian community*. Philadelphia: Fortress Press.
- Durand, J.J.F. 1978. *Die sonde*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Durand, J.J.F. 1982. *Skepping, mens, voorsienigheid*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Du Toit, A.B. (Red.) 1997. Handleiding by die Nuwe Testament. Band II: Die leefwêreld van die Nuwe Testament. Halfway House: Orion. Interaktiewe Bybel CD. (CD-Rom).
- Elliston, E.J. & Kaufman, J.T. 1993. *Developing leaders for urban ministries*. New York: Peter Lang.

- Erasmus, L.M. 1994. 'n Kritiese verantwoording van die kerkbegrip van die gemeentebouteologie in die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Bloemfontein: UOVS.
- Eybers, H.H. 1991. *Pastoral care to black South Africans*. Atlanta: Scholars Press.
- Eybers, I.H., König, A., Stoop, J.A. (Reds.) 1982. *Inleiding in die teologie*. Derde uitgawe. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Firet, J. 1979. *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen: J. H. Kok.
- Flannery, A.P. (Ed.) 1975. *Documents of Vatican II*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Foley, G. 1986. *Empowering the laity*. Kansas City: Sheed & Ward.
- Foster, R.J. 1978. *Celebration of discipline*. London: Hodder and Stoughton.
- Fowl, S.E. & Jones, L.G. 1991. *Reading in communion*. London: SPCK.
- Francis, E.G. 1990. *Inculturation and ecclesial communion*. Rome: Urbania University Press.
- Geldenhuis, J.N. (Red.) 1976. *Die Bybel met verklarende aantekeninge*. Deel II. Kaapstad: Verenigde Protestantse Uitgewers.
- Getz, G.A. 1984. *Sharpening the focus of the church*. Wheaton: Victor Books.
- Gispen, W.H., Oosterhoff, B.J., Ridderbos, H.N. (Reds.) 1977. *Bybelse Ensiklopedie*. Kaapstad: Protestantse Uitgewers. Interaktiewe Bybel CD. (CD-Rom).
- Gorman, J.A. 1993. *Community that is Christian: a handbook on small groups*. Illinois: Victor Books.
- Granquist, R. 1993. *Culture in Africa: an appeal for pluralism*. Uddevalla: Bohuslänings.

- Greenway, R.S. 1976. *Guidelines for urban church planting*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Greenway, R.S. 1992. *Discipling the city: a comprehensive approach to urban mission*. Michigan: Baker Book House.
- Greenway, R.S. & Monsma, T.M. 1989. *Cities: Mission's new frontier*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Guthrie, D., Motyer, J.A. et al (Eds.) 1970. *New Bible commentary*. Third edition. Leicester: IVP.
- Haarmann, H. 1990. *Language in cultural embedding*. New York: Mouton de Gruyter.
- Handboek by die Bybel*. 1977. Hersiene uitgawe. Kaapstad: Lux Verbi.
- Harris, M. 1991. *Cultural anthropology*. New York: HarperCollins.
- Harris, M. 1999. *Theories of culture in postmodern times*. London: Alta Maria Press.
- Hastings, A. 1967. *Church and mission in modern Africa*. London: Fordham University Press.
- Healey, J. & Sybertz, D. 1996. *Toward an African narrative theology*. New York: Orbis Books.
- Henning, J.S. 1996. *Gemeentegroei en sending in die Nederduits Gereformeerde Kerk*. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Bloemfontein: UOVS.
- Heitink, G. 1993. *Praktische Theologie*. Kampen: Kok
- Heitink, G. & Veenhof, J. (Reds.) 1990. *Heil, heling, gezondheid*. Gravenhage: Meinema's.
- Hendriks, J. 1992. *Strategiese beplanning in die gemeente*. Wellington: Hugenote Uitgewers.
- Hesselgrave, D.J. 1978. *Communicating Christ cross-culturally*. Michigan: Zondervan.
- Hesselgrave, D.J. 1980. *Planting churches cross-culturally*. Michigan: Baker Book House.

- Heyns, J.A. 1974. *Die Mens: Bybelse en buite-Bybelse mensbeskouinge*. Bloemfontein: Sacum Bpk.
- Heyns, J.A. 1977. *Die kerk*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Heyns, J.A. 1992. *Inleiding tot die dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Heyns, J.A. & Jonker, W.D. 1974. *Op weg met die teologie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Hian, C.W. 1987. *Learning to lead*. Leicester: IVP.
- Hillmann, E. 1975. *Polygamy reconsidered*. Maryknoll: Orbis.
- Hoekstra, T. 1973. *Gereformeerde homiletiek*. Amsterdam: Ton Bollard.
- Howard, J.C. 1979. *The trauma of transparency*. Portland: Multnomah Press.
- Howard, W. (Ed.) 1967. *Groups that work*. Michigan: Zondervan.
- Hunter, G.G. 1996. *Church for the unchurched*. Nashville: Abingdon Press.
- Icenogle, G.W. 1994. *Biblical foundations for small group ministry*. Illinois: IVP.
- Idowu, E.B. 1973. *African traditional religion: a definition*. London: SCM Press.
- Johnstone, P. 1993. *Operation world*. London: OM Publications.
- Jonker, W.D. 1976. *Die Woord as opdrag*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1977. *Christus, die middelaar*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1989a. *Uit vrye guns alleen*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Jonker, W.D. 1994. *Bevrydende waarheid*. Wellington: Hugenote Uitgewers.
- Jonker, H. s a *Liturgiese oriëntatie*. Tweede, herziene druk. Wageningen: Zomer & Keunings.



- Kiernan, J.P. 1990. *The production and management of therapeutic power in Zionist churches within a Zulu city*. New York: Edwin Mellen Press.
- Kooijman, K. 1980. *Bokaa: living and learning in an African village*. International Extension College.
- König, A. 1975. *Hier is ek. Gelowige nadenke oor God: Deel 1*. Pretoria: NG Kerkuitegewers.
- König, A. 1998. *Vernuwe of verdwyn*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Kraft, C.H. 1979. *Christianity in culture*. Maryknoll: Orbis.
- Kritzinger, J.N.J., Meiring, P.G.J., Saayman, W. 1984. *You will be my witnesses*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Lagerwerf, L. 1982. "They pray for you...". *Independent churches and women in Botswana*. Leiden: Interuniversity Institute For Missiological And Ecumenical Research.
- Lagerwerf, L. 1987. *Witchcraft, sorcery and spirit possession*. Gweru: Mambo Press.
- Leahy, F.S. 1975. *Satan castout- a study in biblical demonology*. Edinburgh: Banner of truth trust.
- Leckey, D.R. 1987. *Laity stirring the church*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lindgren, A.J. 1965. *Foundations for purposeful church administration*. Nashville: Abingdon Press.
- Little, S. 1965. *The language of the Christian community*. Virginia: CLC Press.
- Lockett, W. (Ed.) 1964. *The modern architectural setting of the liturgy*. London: SPCK
- Long, T.G. 1989. *Preaching and the literary forms of the Bible*. Philadelphia: Fortress Press.
- Louw, D.J. 1993. *Pastoraat as ontmoeting*. Pretoria: RGN.
- Louw, D.J. 1999. *Creative hope and imagination in a Practical Theology of aesthetic (artistic) reason*. Referaat, Praktiese Teologie Werkgemeenskap van Suid-Afrika. Kaapstad: UWK.

- Luzbetak, L.J. 1988. *The church and cultures: new perspectives in missiological anthropology*. Maryknoll: Orbis.
- Magambi, J.N.K. (Ed.) 1997. *The church and the future of Africa*. Nairobi: All Africa Conference of Churches.
- Marais, B.J. & Boshoff, C.W.H. 1972. *Rondom die prediking*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Mbiti, J.S. 1969. *African religions and philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, J.S. 1970. *Concepts of God in Africa*. London: SPCK.
- Mbiti, J.S. 1971. *New Testament eschatology in an African background*. London: Oxford University Press.
- Mbiti, J.S. 1991. *Introduction to African religion*. Suffolk: Heineman International.
- McCarthy, T. 1978. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Oxford: Polity Press.
- McGavran, D. 1970. *Understanding church growth*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Meiring, P. 1977. *Die kerk op pad na 2000*. Kaapstad: Tafelberg.
- Meiring, P. 1979. *Die kerk in die nuwe Afrika*. Kaapstad: Tafelberg.
- Milingo, E. 1985. *The world between*. Maryknoll: Orbis.
- Milne, B. 1982. *Know the truth*. Leicester: IVP
- Moltman, J. 1978. *The open church: invitation to a messianic lifestyle*. London: Fortress Press.
- Motte, M. & Lang, J.R. 1982. *Mission in dialogue*. Maryknoll: Orbis.
- Müller, B.A. 1981. *Skrifgebruik in die pastoraat*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.
- Murray, A. 1995. *Reviving the soul*. London: Marshall Pickering.

- Neethling, K 1996. *Is ek slim of is ek dom?* Pretoria: Benedic Books.
- Nel, M. 1982. *Jeug en evangelie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Nel, M. 1994. *Gemeentebou*. Johannesburg: Orion.
- Nelson, J.B. & Longfellow, S.P. 1994. *Sexuality and the sacred sources for theological reflection*. London: Mowbray.
- Neuwmann, W.L. 1994. *Social research methods*. Third Edition. Boston: Allyn & Bacon.
- Newbigin, L. 1977. "The good shephard". *Meditations on Christian ministry in today's world*. Michigan: Eerdmans.
- Newbigin, L. 1986. *Foolishness to the Greeks: the gospel and western culture*. Michigan: Eerdmans.
- Lewin, H. (Ed.) 1987. *A community of clowns*. Geneva: WCC.
- Nicholls, B.J. 1979. *Contextualization: a theology of gospel and culture*. Illinois: IVP.
- Nida, E.A. 1975. *Message and mission*. Pasadena: William Carey Library.
- Niebuhr, H.R. 1951. *Christ and culture*. New York: Harper & Row.
- Niell, S. 1957. *The unfinished task*. London: Lutterworth Press.
- Nürnbergger, K. 1975. *Sistematiese teologie*. Genadendal: Genadendalse Drukkery.
- Nyamiti, C. 1984. *Christ is our ancestor: Christology from an African perspective*. Gweru: Mambo Press.
- Nyirongo, L. 1997. *The gods of Africa or the God of the Bible*. Potchefstroom: PUCHO.
- O'Conner, A.M. 1983. *The African city*. Johannesburg: Hutchinson.
- O'Donovan, W. 1992. *Biblical Christianity in African perspective*. Devon: Paternoster Press.

- Okure, T., Van Thiel, P. et al. 1990. *Inculturation of Christianity in Africa*. Gaba: AMECEA.
- Olupano, J.K. (Ed.) 1991. *African traditional religions in contemporary society*. New York: Paragon House.
- O'Meara, T.F. 1983. *Theology of ministry*. New York: Paulist Press.
- O'Neill, J. 1995. *The poverty of postmodernism*. London: Routledge.
- Oosthuizen, G.C. 1968. *Post-christianity in Africa- a theological and anthropological study*. London: Hurst.
- Oosthuizen, G.C. et al (Eds.) 1988. *Afro-christian religion and healing in southern Africa*. New York: Edwin Mellen Press.
- Ortlund, A. 1975. *Up with worship*. Ventura: Regal Books.
- Oosthuizen, G.C. & Hexam, I. (Eds.) 1991. *Afro Christian religion at the grassroots in southern Africa*. New York: The Edwin Mellen Press.
- Parent, R. 1987. *A church of the baptized*. New York: Paulist Press.
- Paris, J. 1995. *The spirituality of African peoples*. Minneapolis: Fortress Press.
- Parrinder, E.G. 1962. *African traditional religion*. London: Sheldon.
- Pauw, B.A. 1960. *Religion in a Tswana chiefdom*. London: Oxford.
- Perry, L.M. 1973. *Biblical preaching for today's world*. Chicago: Moody Press.
- Peters, G.W. 1972. *A biblical theology of missions*. Chicago: Moody Press.
- Peterson, E.H. 1982. *Traveling light*. Reflections on the free life. Illinois: IVP.
- Peterson, E.H. 1992. *Under the unpredictable plant*. Michigan: Eerdmans.

- Pfeiffer, C.F. 1975. *Wycliffe Bible encyclopedia*. Chicago: Moody Press. Interaktiewe Bybel CD. (CD-ROM).
- Pieterse, H.J.C. 1979. *Skrifverstaan en prediking*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Pieterse, H.J.C. 1993. *Praktiese Teologie as kommunikatiewe handelingsteorie*. Pretoria: RGN Uitgewers.
- Pobee, J.S. 1979. *Towards an African theology*. Nashville: Abingdon.
- Pobee, J.S. 1979. *Towards an African theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Ray, B.C. 1976. *African religions*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Rebel, J.J. 1981. *Pastoraat in pneumatologies perspektief*. Kampen: J.H. Kok.
- Richards, L.O. 1972. *Youth ministry: It's renewal in the local church*. Michigan: Zondervan.
- Richards, L.O. & Martin, G. 1981. *A theology of personal ministry*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.
- Ryken, L. 1984. *How to read the Bible as literature*. Michigan: Zondervan.
- Sales, J.M. 1971. *The planting of churches in South-Africa*. Michigan: Eerdmans.
- Sanneh, L. 1989. *Translating the message*. Maryknoll: Orbis.
- Schaeffer, F. 1968. *The God who is there*. London: Hodder and Stoughton.
- Schaller, L.E. (Ed.) 1993. *Center city churches*. Nashville: Abingdon.
- Schapera, I. 1955. *A handbook of Tswana law and custom*. Second Edition. London: Oxford University Press.
- Schineller, P. 1990. *A handbook on inculturation*. New York: Paulist Press.
- Schreier, R.J. 1985. *Constructing local theologies*. Maryknoll: Orbis.

- Setiloane, G.M. 1976. *The image of God among the Sotho-Tswana*. Rotterdam: Balkema.
- Shenk, D.W. & Stutzman, E.R. 1988. *Creating communities of the Kingdom*. Scottdale: Herald Press.
- Sheppard, D. 1974. *Built as a city*. London: Hodder & Stroughton.
- Shorter, A. 1975. *African Christian theology- adaptation or incarnation*. London: Geoffrey Chapman.
- Shorter, A. 1985. *Jesus and the witchdoctor. An approach to healing and wholeness*. Maryknoll: Orbis.
- Shorter, A. 1988. *Toward a theology of inculturation*. Maryknoll: Orbis.
- Shorter, A. 1991. *The church in the African city*. London: Chapman.
- Smith, N.J. 1972. *Die planting van afsonderlike kerke vir nie-blanke bevolkingsgroepe deur die Ned.Geref.Kerk in Suid-Afrika*. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Pretoria: UP.
- Stoltz, P.S. 1996. *Kultuur, moraliteit en die HIV-virus in die Kgalagadi-gemeente van Botswana in missiologiese perspektief*. Ongepubliseerde MTh verhandeling. Pretoria: Unisa.
- Stott, J. 1992. *The contemporary Christian*. Leicester: IVP.
- Stott, R.W. 1994. *The message of Romans*. Leicester: IVP.
- Sundkler, B.G.M. 1961. *Bantu prophets*. London: Oxford University Press.
- Taylor, J.V. 1963. *The primal vision*. London: SCM Press.
- Theron, P. 1987. *Die kerk en tradisionele swart gebruike*. Pretoria: UP.
- Thompson, J.B. 1981. *Critical hermeneutics: a study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Timmerman, J.H. 1984. *The mardi grass syndrome. Rethinking Christian sexuality*. New York: Crossroads.
- Tonna, B. 1982. *Gospel for the cities*. Maryknoll: Orbis.
- Toon, P. 1991. *Meditating as a Christian*. Glasgow: Collins.
- Torres, S. & Fabella, V. (Eds.) 1978. *The emergent gospel-Theology from the underside of history*. Maryknoll: Orbis.
- Trimp, C. 1978. *Inleiding in de ambtelijke vakken*. Kampen: Copieerinrichting van den Berg.
- Turkson, P. & Wijsen, F. (Eds.) 1994. *Inculturation: abide by the otherness of Africa and the African*. Kampen: Kok.
- Turner, H.W. 1967. *African Independent churches*. Vol. 2. *The life and faith of the church of the Lord (Aladura)*. Oxford: Clarendon Press.
- Van Der Merwe, M. 1995. *Nuwe treë saam met God*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Van Der Merwe, P.R. 1996. *Missiological cell group praxis in the local church*. Ongepubliseerde tesis ter gedeeltelike vervulling van die graad MTh. Pretoria: Unisa.
- Van Der Wateren, H. 1979. *Kultuur. Klee van die mens*. Goodwood: NG Kerkboekhandel.
- Van Der Ven, J.A. 1993. *Ecclesiology in context*. Kampen: Kok
- Van Der Watt, G. 1990. *GBA Gerdener- koersaanwyser in die Nederduitse Gereformeerde Kerk se sending en ekumene*. Ongepubliseerde doktorsale proefskrif. Bloemfontein: UOVS.
- Van Engen, C. & Tiersma, J. 1994. *God so loves the city*. Monrovia: MARC.
- Van Leeuwen, P.A. 1946. *Het kerkbegrip in de teologie van Abraham Kuyper*. Franeker: T.Weaver.
- Van Niekerk, A.S. 1992. *Saam in Afrika*. Kaapstad: Tafelberg.
- Van Niekerk, A.S. 1996. *Anderkant die reënboog*. Tafelberg: Kaapstad.

Van Rensburg, J.J. 1999. *The occult debate*. Cape Town: Lux Verbi.

Van Rensburg, J.J. 2000. *The paradigm shift*. Pretoria: Van Schaik.

Van't Spijker, W., Balke, W. et al. 1990. *De kerk*. Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan.

Veltkamp, H.J. 1988. *Pastoraat als gelijkenis*. Kampen: H.J. Kok.

Vicedom, G.F. (Ed.) 1972. *Christ and the younger churches*. London: SPCK.

Vosloo, W. & Van Rensburg, F.J. 1999. *Die Bybellennium*. Vereeniging: CUM.

Watson, D. 1978. *I believe in the church*. London: Hodder and Stoughton.

Webber, R.E. 1982. *Worship: old and new*. Grand Rapids: Zondervan.

Williams, C.S.C. 1964. *Blacks New Testament commentaries: The Acts of the apostles*. Second Edition. London: A & C Black.

Whorf, B. 1956. *Language, thought and reality*. New York: Wiley

Woelderink, J.G. 1974. *Verbond en bevinding*. Amsterdam: Ton Bolland.

Zahan, D. 1979. *The religion, spirituality and thought of traditional Africa*. London: The University of Chicargo Press.

#### **Wetenskaplike artikels.**

Aleshire, D. 1989. Family life and Christian spirituality. *Review and Expositor*, 86: 209-213.

Balia, D.M. 1994. The historical roots of Black Theology. *Scriptura*, 48: 13-24.

Barnard, A.C. 1986. Die betekenis en rol van sang en musiek in die erediens vandag. *NGTT*, 27,4: 262-372.



- Barnard, A.C. 1987. Verhalend of narratiewe prediking. *NGTT*, 28,4: 194-207.
- Bate, S. 1994. Inculturation: the local church emerges. *Missionalia*, 22,2: 93-117.
- Bernstein, A.J. & Van Rooyen, C.A.J. 1994. Sociocultural factors and their importance in working with people with AIDS in South Africa. *Social Work*, 30,4: 375-382.
- Beyerhaus, P. 1969. An approach to the African Independent Church movement. *Ministry*, 9,2: 27.
- Boshoff, C.W.H. 1986. Swart Teologie- rekenskap na 14 jaar. *NGTT*, 27,4: 375-383.
- Britz, R.M. 1985. Oor die kerkbegrip en die ordening van die kerklike lewe by die Nederduitse Gereformeerde Kerk. *NGTT*, 25,4: 432-451.
- Burger, C.W. 1994. Die agogiese moment in die prediking in 'n situasie van verandering. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 9: 83-92.
- Buthlezi, M. 1969. Polygyny in the light of the New Testament. *Africa Theological Journal*, 2: 58-70.
- Carrol, J.W. 1997. New wineskins: tradition, freedom and the challenge of post-traditional society. *NGTT*, 38,3: 284-292.
- Cho, P.Y. 1984. Reaching cities with home cells. *Urban Mission*, 1,3 (Jan): 4-14.
- Cilliers, F. 1995. Die effek van 'n groeigroepervaring op predikante. *NGTT*, 36,4: 630-642.
- Coetzee, J.H. 1989. Die funksionering van spanningselemente in 'n aantal klaagpsalms. *NGTT*, 30,1: 6-20.
- Cook, W. 1985. Wheaton '83. Letter to the churches. *Evangelical Review of Theology*, 9,1: 32-37.
- Costas, O. 1979. Contextualization and incarnation. *Journal of theology for southern Africa*, 29 (Dec.): 23-30.

- Crafford, D. 1993. The church in Africa and the struggle for an African identity. *Skrif en Kerk*, 14(2): 163-175.
- Courtney, T.J. 1983. Mission to the urban poor. *Urban mission*, 1:2 (Nov): 17-24.
- Daneel, M.L. 1973. The Christian gospel and the ancestral cult. *Missionalia*, 1,2: 46-73.
- Daneel, M.L. 1990. Exorcism as a means of combating wizardry. *Missionalia*, 18,1: 220-247.
- De Klerk, J.J. 1988. Die lewende amp. *NGTT*, 14,2: 194-203.
- Despland, M. 1984. Christian religion under the conditions of modernity: Aspects of the nineteenth-century quest for redemption. *Studies of Religion*, 13/2: 151-165.
- Dressel, L.C. 1983. Die regmatige plek van die ampte in die erediens. *NGTT*, 14,2: 173-177.
- Dressel, L.C. 1984. Die funksionering van die kleingroep in die kerk. *NGTT*, 25,4: 425-429.
- Dreyer, T.F.J. 1996. Prediking en kultuur. *HTS*, 52/4: 820-832.
- Dreyer, W.A. 1995. Tradisionele geloof. *HTS*, 51: 552-558.
- DuBose, F.M. 1984. Cities aren't all alike. *Urban Mission*, 1,3: 15-23.
- Dunkle, N.E. 1975. What does it mean to be a protestant? *Religion in life*, 44: 93-104.
- Dupr, L. 1985. Christian spirituality confronts the modern world. *Communio*, 12: 334-342.
- Engelbrecht, E. 1989. Kontekstualisering as hermeneutiese vraagstuk. *HTS*, 45,2: 370-385.
- Erasmus, L.M. & Kellerman, J.S. 1995. Gemeentebou se liggaamsmodel: 'n kerkbegrip van onder. *NGTT*, 36,4: 604-616.
- Erivwo, S.U. 1979. Traditional culture and Christianity: rivals or partners. *AFER*, 21: 216-222.

- Goba, B. 1980. Doing theology in South Africa: a black Christian perspective. *Journal of theology for southern Africa: 31.*
- Grobbelaar, J. 1986. Die rol van genesing in die bedieningspraktyk in die kerk. *NGTT, 27,3: 292-302.*
- Haleblian, K. 1983. The problem of contextualization. *Missiology, 11,1: 95-111.*
- Hanciles, J.J. 1998. African Christianity: an appraisal of the search for a critical hermeneutic model. *Studia Historiae Ecclesiasticae, 24,1: 66-94.*
- Healey, J.G. 1986. Inculturation of liturgy and worship in Africa. *Worship, 60,5: 412-423.*
- Hendriks, J. 1986. Vernuwing in die bedieningstruktuur. *NGTT, 27,1: 72-85.*
- Hiebert, P.G. 1987. Critical contextualization. *International Bulletin of Missionary Research, 11/3: 104-112.*
- Hickson, J. & Mokhobo, D. 1992. Combatting AIDS in Africa: Cultural barriers to effective prevention and treatment. *Journal of multicultural counselling and development, 20,1: 11-22.*
- Hildebrandt, J. 1993. Church expansion and Africa's cities. *Urban Mission, 11 (Sept): 37-44.*
- Ingenozza, A.O. 1985. African weltanschauung and exorcism: the quest for the contextualisation of the kerygma. *African Theological Journal, 14: 179-193.*
- Jonker, W.D. 1989b. Die eie-aard van die gereformeerde spiritualiteit. *NGTT, 30,3: 288-299.*
- Kalilombe, P. 1979. The salvific value of African religions. *AFER, 21,3: 143-157.*
- Kalu, O.U. 1995. The dilemma of grassroot inculturation of the gospel: a case study of a modern controversy in Igboland, 1983-1989. *Journal of Religion in Africa, 25,1: 48-70.*

- Kau, M. 1991. Sexual behavior and knowledge of adolescent males in the Molopo region of Bophuthatswana. *Curationis*, 14,1: 37-40.
- Kgatla, T. 1993. Some emperical patterns concerning conversion with regard to attitudes, opinions and standpoints of members of the Dutch Reformed Church in Africa. *Missionalia*, 21,3: 272-286.
- Kiwovele, J.B.M. 1969. Polygyny as a problem to the church in Africa. *Africa Theological Journal*, 2: 7-26.
- Kloppers, M.H.O. 1985. Die huwelik in die Ou Testament. *NGTT*, 26,2: 122-129.
- Kritzinger, J.J. 1984. Missiological and ethical aspects of black urbanization in South Africa. *Theologia Evangelica*, 17,1 (March): 31-39.
- Le Roux, C. 1996. The Postmodern- Tracy, Taylor and Dögen. *Religion and Theology*, 3,2: 93-104.
- Louw, D.J. 1988a. Gesinspastoraat as 'n sisteembediening aan die verbondsgesin. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 5: 39-65.
- Louw, D.J. 1988b. VIGS: die radikale siekte met 'n radikale uitdaging aan die pastorale bediening. *NGTT*, 29,1: 66-79.
- Maimela, S. 1985. Salvation and African traditional religions. *Missionalia*, 13,2: 63-77.
- Maimela, S. 1991. Religion and culture: blessing or curse? *Journal of Black Theology in South Africa*, 5,1: 1-15.
- Maluleke, T.S. 1995. Black theology lives!- on a permanent crises. *Journal of Black Theology in South Africa*, 9,1: 1-30.
- Maluleke, T.S. 1996. Recent developments in the Christian theologies of Africa: toward the twenty-first century. *Journal of constructive theology*, 2,2: 33-60.

- Maluleke, T.S. 1997. Will Jesus ever be the same again: what are the Africans doing to him? *Journal of Black Theology in South Africa*, 11,1:13-30.
- Mann, P.S. 1989. Toward a biblical understanding of polygamy. *Missiology*, 17,1: 11-26.
- Marais, J.C. 1989. Suid-Afrikaanse Swart Teologie: die rol wat waardestelsels in die verstaan van die Suid-Afrikaanse Swart Teologie speel. *NGTT*, 30,4: 539-549.
- Martin, S. 1995. Christianity and African culture. *South African Outlook*, 125 (Mar): 19.
- Masuku, T. 1996. African Independent Churches: Christian partners or antagonists? *Journal of Black Theology in South Africa*, 10,1: 49-62.
- Mbiti, J.S. 1989. God, sin, and salvation in African religion. *International Theological Centre*, 16,1: 59-69.
- McGavran, D. 1983. New urban faces of the church. *Urban mission*, 1,1 (Sept): 3-11.
- Mokhobo, D. 1989. AIDS in Africa. *Nursing South Africa*, 4,3: 20-22.
- Mogoba, M.S. 1985. Christianity in an southern African context. *Journal of theology for southern Africa*, 52: 5-16.
- Moloney, S.J. 1971. Sin and Christian morality. *AFER*, 13: 122-126.
- Mthembu, M. 1996. Elements of grassroots theology in the South African context. *Journal of Constructive Theology*, 2,2: 60-84.
- Neckebrouck, V. 1988. Literary arguments on African polygamy. *TD*, 35,2: 119-122.
- Newbiggin, L. 1988. Response to David M. Stowe. *International Bulletin of Missionary Research*, October: 151-153.
- Ngewu, L.L. 1992. Religious communities and African culture. *Journal of theology for southern Africa*, 81: 35-45.

- O'Conner, E.D. 1969. The freedom of God and Christian spirituality. *Irish Theological Quarterly*, 36,3: 139-150.
- Oduyoye, M.A. 1995. Christianity and African culture. *International Review of Missions*, 84: 77-90.
- Oostenbrink, J.W. & Lotter, G.A. 1998. Kleingroepe ter fasilitering van spiritualiteit in die kerk. *In die Skriflig*, 32,1: 1-18.
- Oosthuizen, G.C. 1995. Indigenous Christianity and the future of the church in South Africa. *Journal of Constructive Theology*, 1,1: 25-42.
- Parrat, S.N. 1995. Religious change among women in urban Botswana. *Journal of Religion in Africa*, 25,1: 73-84.
- Pauw, B.A. 1995. African Independent Churches as a people's response to the Christian message. *JSR*, 8,1: 3-19.
- Payeur, S.J. 1993. Inculturation through small Christian communities. *AFER*, 33: 37-43.
- Pieterse, H.J.C. 1986. Kommunikasie in die erediens. *NGTT*, 27,3: 275-287.
- Pobee, J.S. 1985. Spirituality- an African Christian perspective. *Ministerial Perspective*, 30: 4-9.
- Pollard, A.B. 1995. An Afrocentric gospel for South Africa. *Journal of Black Theology in South Africa*, 9: 38-52.
- Prins, J.M.G. 1985. Die kind uit die gebroke huis. *NGTT*, 26,2: 193-230.
- Reyburn, W.D. 1958. Kaka kinship, sex, and adultery. *Practical Anthropology*, 5: 1-22.
- Riches, V. 1988. Aiding the young. *Ethics & medicine*, 4.1: 12-15.
- Rieman, T.W. 1989. Spirituality: God's order of being. *Brethren Life and Thought*, 34,1: 73-81.
- Roberts, T.A. 1984. Law, morality and religion in a Christian society. *Religious Studies*, 20: 79-98.

- Ross, K.R. 1995. Preaching in mainstream churches in Malawi: a survey and analysis. *Journal of Religion in Africa*, 25,1: 3-23.
- Saayman, W. 1992. AIDS, healing and culture in Africa. *Journal of theology for southern Africa*, 78: 41-56.
- Saayman, W. & Kriel, J. 1991. Towards a Christian response to AIDS. *Missionalia*, 19,2: 154-167.
- Saunderson, J.W. 1990. Small group evangelism. *NGTT*, 31,4: 621-632.
- Schmidt, H.J. 1980. The urban ethos: building churches in a pagan environment. *Mission focus*, 8,2 (June): 25-33.
- Schoffeleers, M. 1988. Black and African theology in southern Africa: a controversy re-examined. *Journal of religion in Africa*, 18,2: 99-124.
- Shorter, A. 1983. Town and country apostolates in eastern Africa. *AFER*, 25,6 (Dec): 362-368.
- Simpson, N.W. & Hendriks, H.J. 1993. 'n Teorie oor die funksionering van die kleingroep. *NGTT*, 34,2: 184-192.
- Singleton, M. 1980. Who's who in African witchcraft? *Pro Mundi Vita Dossiers, Africa Dossier*, 12: 1-41.
- Skhakhane, J. 1990. African spirituality. *Grace and Truth*, 3,4: 148-155.
- Smit, D.J. 1988. Wat is gereformeerde spiritualiteit? *NGTT*, 14,2: 182-193.
- Smit, D.J. 1989. Kan spiritualiteit beskryf word? *NGTT*, 30,3: 83-94.
- Spoelstra, B. 1989. Het ons kerk-wees in strukture gestol? *NGTT*, 30,1: 64-73.
- Steenkamp, L.S.J. 1996. Kerk en kultuur in 'n postmoderne samelewing. *HTS*, 52: 746-764.
- Steyn, C. 1996. Spiritual healing. *Religion and theology*, 3/2: 109-130.

- Stockwell, C.E. 1993. The church and the city: a five-stage history. *Urban Mission*, September: 29-35.
- Stowe, D.M. 1988. Modernization and resistance: Theological implications for missions. *International bulletin of missionary research*, October: 146-151.
- Taber, C.R. 1978. The limits if indigenization in theology. *Missiology*, 6,1: 53-79.
- Thom, G. 1990. A reformed perspective on African belief in ancestors. *Missionalia*, 18,1: 73-85.
- Thomas, L.E. 1996. South African Independent churches, syncretism & black theology. *Journal of Black Theology in South Africa*, 10(2): 1-11.
- Tooke, J.V. 1993. Towards contextual evangelism. *Missionalia*, 21,2: 124-137.
- Trobish, W. 1962. Attitudes of some African youth toward sex and marriage. *Practical Anthropology*, 9: 9-14.
- Tutu, D.M. 1975. Black Theology- African theology: soulmates or antagonists. *Journal of religious thoughts*, 32,2: 256-264.
- Urrutia, F. 1981. Can polygamy be compatible with Christianity. *African ecclesiastical review*, 23: 275-291.
- Van Aarde, A.G. 1990. Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig. *HTS*, 46,3:293-309.
- Van Aarde, A.G. 1992. Hoe praat ons oor/van God? Teologiese idiome van gister en van vandag. *HTS*, 48,3: 957-973.
- Van Aarde, A.G. 1994. Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese dilemma: eerste-wêreldse en derde-wêreldse perspektiewe op Jesus as die seun van God. *HTS*, 50,1: 345-363.
- Van Aarde, A.G. 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millinium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS*, 51,1: 13-38.
- Van Aarde, A.G. 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millinium: gedagtes oor die kontekstualisering van die



dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS*, 51,1: 39-64.

Van Deventer, W.V. 1992. Die kerk en die bediening van die woord aan die mens in 'n Afrika-konteks. *NGTT*, 33,3: 408-416.

Van Der Merwe, P.J. 1997. Inheemswording en inkulturasie: implikasies vir teologie en kerk. *HTS*, 53,4: 1376-1395.

Van Niekerk, A.S. 1993a. Politieke prediking, die Ou Testament en die NG kerk. *NGTT*, 34: 67-73.

Van Niekerk, A.S. 1993b. A place to feel at home: homelessness in an informal settlement. *Theologia Viatorum*, 20: 62-82.

Van Niekerk, A.S. 1994. Old Testament studies from a Practical Theology viewpoint. *Old Testament essays*, 7,4 (special edition): 298-303.

Van Rensburg, J.J. 1996. Verbond en pastoraat. *NGTT*, 37(1): 152-165.

Van Rooyen, G.W.S. & Pauw, C.M. 1993. Die inhoud van verkondiging in die onafhanklike Afrika Kerke in suider-Afrika. *NGTT*, 34,4: 509-521.

Van Zyl, D.C. 1994. The Old Testament in the training programmes for African Independent Churches. *Old Testament essays*, 7,4 (special edition): 52-59.

Venter, D. 1998. Globalisation and the emergence of African initiated churches. *Missionalia*, 26,3: 412-438.

Vitillo, R.J. 1989. AIDS: a challenge to church and society. *AFER*, 31: 301-305.

Vorster, J.M. 1993. Die koninkryk van God as paradigma vir kerkvernuwing. *NGTT*, 34,4: 522-531.

Vorster, J.M. 1998. Die toerustingstaak van die gereformeerde predikant: 'n praktiese bedieningsmodel. *In die Skriflig*, 32,1: 19-35.

Walls, A.F. 1982. The gospel as the prisoner and liberator of culture. *Missionalia*, 10: 93-105.

West, C.C. 1988. Mission to the West: A dialogue with Stowe and Newbigin. *International bulletin of missionary research*, October: 153-156.

**Semi-wetenskaplike en populêre artikels.**

Bosch, D.J. 1973. *Onafhanklike kerklike bewegings*. Studiegids: Sending en Godsdienwetenskap, BDIII. Pretoria: Unisa.

Burger, C.W. 2000. Hoe lyk gereformeerde nou eintlik? *Die Kerkbode*, 164,6 (7 April): 13.

Burger, H. 1995. Selkerke: foefie of oplossing? *Die Kerkbode*, 155,22: 9.

Church Order. 1989. Dutch Reformed Church in Botswana: regulations and formulae. Gaborone: Tsholofelo Synod.

Daneel, M.L. 1989. *Studiegids 1 vir MSB301-F: Die Christelike teologie van Afrika (Sending as bevryding: Derdewêreld-teologieë*. Pretoria: Unisa.

De Wit, E. & Potgieter, M. 1998. *Ter sprake*. George: Gemeentevreugde.

Du Toit, F. 2000. Saam met God se woord.. sáám op pad na nuwe geloofsbelydenisse? *Die Kerkbode*, 164,8 (21 April): 10.

König, A. 2000. Kleingroepe is nie iets nuuts nie. *Die Kerkbode*, 164,4 (18 Augustus): 4.

Kritzinger, J.N.J. & Saayman, W.A. 1990. *Enigste studiegids vir MSA302-C (Sending as evangelisering en diens: Interkulturele kommunikasie van die evangelie)*. Pretoria: Unisa.

Lausanne Occasional Papers. 1980. *Thailand report No.8. Christian witness to secularized people*. Wheaton: LCWE.

- Lausanne Occasional Papers. 1980. *Thailand report No.9. Christian witness to large cities*. Wheaton: LCWE.
- Lausanne Occasional papers. 1980. *Thailand report No.22. Christian witness to the urban poor*. Wheaton: LCWE.
- Meiring, P. 1996. Swart Onafhanklike Kerke is vir ons 'n groot uitdaging. *Die Voorligter*, 61,5: 8-9.
- Naudé, E. 2000. Vuurhoutjie: Preekstoel moet maar opsy. *Die Kerkbode*, 164,3 (18 Februarie): 5.
- Nthago, T. 1995. Parents urged to freely discuss risks of sexually activities with their children. *Botswana Daily News*, 148,5 (August 9): 1.
- Nürnbergger, K. 1984. *Theological ethics only guide*. Pretoria: Unisa.
- Ons Glo. 1882. *Die drie formuliere van eenheid en ekumeniese belydenisse*. Pretoria: NG Kerkuitgewers.
- Potgieter, M. 1995. 'n Nuwe Bybelse lewenswyse. George: Gemeentevreugde-reeks.
- Potgieter, P. 2000. Sonder bediening is kerk nie kerk. *Die Kerkbode*, 164,69 (7 April): 6.
- Sadler, T.H.N. (Samesteller) 1991. *Die Kerkorde*. Halfweghuis: NG Kerkboekhandel.
- Trobish, W. 1975. *Ek het met jou getrou*. (in Tswana vertaal deur Olwagen, W.J.C.). Bloemfontein: NG Sendingpers.
- Van Niekerk, A.S. 1980. 'n *Besinning oor die beoefening van die Praktiese Teologie met die oog op die swart Suid-Afrikaanse samelewing van ons tyd*. Pietersburg: Universiteit van die Noorde.
- Wessels, F. 1999. Kleingroepnagmaal: Suid-Tvl sê nêé (met één stem). *Die Kerkbode*, 163,10: 13.

**Argiefmateriaal.**

Barry, A.T. s a *Botswana D.R.C. 1877-1977*. Silverton: Promedia.

Botswana Sending van die N.G.Kerk: Raadsverslae Maart 1975-Maart 1976.

Circuit of Muchudi: Extracts from Circuit forms: 1 January-31 December 1999.

Circuit of Sikwane meeting at Tlokweg on 11 July 1998.

Circuit of Sikwane/Lobatse meeting at Werda on 10 July 1999.

Circuit of Sikwane meeting at Sikwane on 8<sup>th</sup> July 2000.

Dutch Reformed Church in Botswana: 8<sup>th</sup> Synod Assembly Morwa 23-25 October 1997.

*Noord-Kaapland N.G.Kerk Sending*. s a Elsie'srivier: Nasionale Handelsdrukkery.

Sinodale Sendingkommissie s a. *Botswana N.G.Kerk sending*. Elsie'srivier: Nasionale Handelsdrukkery Beperk.

*The nature of the church and the role of theology*. 1976.

Papers from a consultation between the World Council of Churches and the Reformed Ecumenical Synod, Geneva 1975. Geneva: WCC.

Van Heerde, G.L. s a *Ditirafalo tsa kêrêkê ya Ned.Geref. (Dutch Reform) kwa Mochudi: 1877-1952*. Bloemfontein: NG Sendingpers.

**Persoonlike onderhoude.**

Bogatsu, M. 2000. Predikant van Mochudi-wes gemeente. Persoonlike onderhoud. 18 Mei: Gaborone.

Boikanyo, T. 2000. Teologiese student van die Dutch Reformed Church in Botswana. Persoonlike onderhoud. 17 Mei: Gaborone.

Cloete, A.B. 2000. Predikant van Gaborone-gemeente. Persoonlike onderhoud. 17 Mei: Gaborone.

Letswiti, M. 1998. Sekretaris van die Dutch Reformed Church in Botswana-moderatuur. Persoonlike onderhoud. 23 Januarie: Mochudi.

Mooketsi, E. 2000. Aktiewe lidmaat van die Sikwane-gemeente. Persoonlike onderhoud. 18 Mei: Gaborone.

Peacock, S. 2000. Ouderling van Ghanzi-gemeente. Persoonlike onderhoud. 13 Julie: Ghanzi.

Seoke, R.J. 2000. Emeritus-leraar van Mochudi-oos gemeente. Persoonlike onderhoud. 18 Mei: Gaborone.

BYLAAG 1

THIS QUESTIONNAIRE IS APPLICABLE TO MEMBERS OF THE DUTCH REFORMED CHURCH IN BOTSWANA ONLY.

A. PLEASE NOTE THAT THIS QUESTIONNAIRE IS FOR **RESEARCH PURPOSES** ONLY.

B. MARK THE ANSWER THAT YOU AS 'N PERSON **FEEL** IS THE MOST SUITABLE, EVEN THOUGH IT MAY DIFFER FROM THE VIEWS OF THE CHURCH.

C. INDICATE YOUR ANSWER BY MARKING THE RESPONDING BLOCK.

1. IN WHICH AGEGROUP DO YOU FALL:

- a. 16-20
- b. 21-25
- c. 26-30
- d. 31-35
- e. 36-40
- f. 41-45
- g. 46-50
- h. 51-55
- i. 56-60
- j. Above 60

2. SEX:

- a. Male
- b. Female

3. MARITAL STATE:

- a. Single
- b. Married
- c. Divorced
- d. Remarried
- e. Separated but not yet divorced

4. How many children do you have?

5. If there were a funeral service on a Sunday morning during the regular time of the Church service, where would you decide to go:

- a. The funeral.
- b. The Church service.

6. Do you visit the traditional healer:

- a. Yes.
- b. No.

7. Are you afraid of the ancestral spirits (Badimo)?

- a. Yes.
- b. No.

8. Are you afraid of the witchdoctor?

- a. Yes.
- b. No

9. In your view, which one of the following is the **most** powerful:

- a. The witchdoctor
- b. Jesus Christ
- c. The Ancestors (Badimo)

10. What is the **most important** reason for becoming a member of the church?

- a. To baptize my children; to have a   
Church that would bury me one day.
- b. I want to take part in all Church   
activities.
- c. I will be able to get a job   
through the church.

11. Which way of attending church on Sunday would suite you **the most**?

- a. To have one general service in the   
Churchbuilding.
- b. To attend a service held by an elder   
in a house in your ward .

12. If you attend a biblestudy/prayermeeting, where would be the most suitable **place** for you to attend it?

- a. In the Churchbuilding.
- b. In a house in your ward.

13. Are you a member of the:

- a. MBB.
- b. Kopano.
- c. Not one of the above.



14. If you have a serious personal problem, where would you go **firstly** for help and assistance?

- a. One of my parents.
- b. My best friend.
- c. One of my relatives.
- d. My elder/pastor.

15. If you get sick, which of the following will you visit:

15.1. **Firstly?**

- a. The hospital doctor.
- b. The traditional healer.

15.2. **Secondly?**

- a. The hospital doctor.
- b. The traditional healer.

16. Are the sermons of the preacher related to everyday life and its problems?

- a. Yes.
- b. No.
- c. Sometimes.

17. Are you satisfied with the way in which your congregation is functioning?

- a. Yes.
- b. No.
- c. Generally, but there is room for improvement.

18. If you have chosen (b) or (c) tick the issues that needs to be addressed the most?

- a. Sermons.
- b. Housevisitation.
- c. Prayermeetings.
- d. Biblestudy.
- e. Finances.
- f. Visitation of the sick.
- g. Help of the needy people.
- h. Funerals.
- i. Trained leaders.
- k. Cooperation between different groups (Kopano, MBB, Church-Counsel)

Thank you for your time and patience.

W.O.V.S. BIBLIOTHEK