

A van Niekerk  
Universiteit van Pretoria

## Ons geestelike toerusting vir missionêre diakonaat in kultuurkonteks

### ABSTRACT

#### **Our spiritual competence for a ministry to the poor and needy in a multi-cultural context**

The Dutch Reformed Church is increasingly defining its role in terms of a ministry to the poor and needy in Southern Africa. But, are we spiritually competent for this calling? The majority of those who are poor in this country come from an African cultural tradition. They are struggling with the tensions and interactions between African Traditional Culture and Religion, modern Western Culture, Christian Faith, and other influences. Many Dutch Reformed people, on the other hand, see themselves as post-modern. They understand very little of the cultural context of the poor, because they struggle with secularism and post-modern trends, such as a loss of contact with hard realities and relativism. A phenomenological approach to culture and a spirituality of biblical realism, and the experience of being called by God to transcend our cultural boundaries in order to be confronted by real people in real need, seem essential for an adequate Christian response to those who are suffering.

In die NG Kerk is die jaar 2001 as *Jaar van Hoop* gevier. Die bedoeling was dat die kerk hom wil toewy aan 'n toekoms van hoop vir Suider-Afrika, met spesiale aandag aan versoening, armoede en morele waardes. Vanaf Januarie 2002 is die Werkgroep vir Gesamentlike Missionêre Diakonaat (WGMD) verantwoordelik om die werksaamhede in Algemene Sinodale kring met betrekking tot versoening en armoede te koördineer. Die WGMD is gevorm deur die Algemene Sinode se kommissies vir Diens van Barmhartigheid (AKDB), Sending (ASSK) en Jeug (AJK). Dit is 'n aanduiding van erns om die werk te doen.

Missionêre diakonaat dui op die interafhanklikheid van Woordverkondiging en kerklike betrokkenheid by bestaansnood in die wêreld. God roep sy kerk om in die nood van die wêreld te getuig van die hoop in Christus.

Die bestaansnood van die wêreld word veroorsaak deur 'n verskeidenheid komplekse faktore. Om in hierdie nood geloofwaardige getuies te wees, het ons gepaste toerusting nodig: kundigheid, fondse, strukture, en veral, mense met voldoende geestelike toerusting. Die engel se woorde aan Elia is van toepassing op die geestelike toerusting wat ons nodig het: "Word wakker! Eet! Anders sal die pad vir jou te lank word" (1 Kon 19:7).

Dit is inderdaad geen maklike pad wat voorlê nie. Groot magte, toegerus met baie geld, of groot politieke en militêre mag, het al probeer om Afrika se probleme op te los, en gefaai. Armoede is een van die ergste vorme van bestaansnood, maar nie die enigste nie. Geweld neem toe in Afrika, die onderwys gaan agteruit, natuurlike hulpbronne word verniel en vernietig. Siektes neem toe. Daar is tans meer mense in ons land met MIV/vigs as wat daar 'n eeu gelede mense was. Geen metode is tans bekend wat kan voorkom dat sowat ses miljoen mense in die volgende dekade op 'n traumatiese wyse aan vigs sterf nie, baie van hulle broodwinners van arm gesinne. Miljoene

meer getraumatiseerde mense bly agter. Onder hulle is daar tot twee miljoen weeskinders teen 2010, en moontlik vier miljoen teen 2015 (UN AIDS 2001).

Die NG Kerk het 'n roeping om saam met al die ander kerke die boodskap van *hoop in Christus* – van verlossing selfs deur die onafwendbare dood heen – vir miljoene *sterwendes* te bring in die jare wat kom, mense wat 'n moeilike dood moet sterwe, sowel in fisieke as emosionele opsig.

Daarmee saam het ons die roeping om dieselfde boodskap van hoop te bring vir die miljoene ontwrigte mense wat agterbly. Daar is talle vermoeide mense, uitgeput omdat hulle die sterwendes oor lang tye moes versorg. Daar is miljoene *kinders* wat in die armoedige omstandighede moet grootword – wat 'n opvoeding en 'n kans in die lewe moet kry, ten spyte van die slopende effek van armoede en ellende.

Sonder so 'n boodskap van hoop en 'n kans in die lewe is daar nie veel hoop vir *Suid-Afrika* nie. Want miljoene verwaarloosde en getraumatiseerde kinders sal hulle noodgedwonge tot misdaad en ander destruktiewe aktiwiteite wend.

Wat nodig is, is die herkonstruksie van hele gesinne en gemeenskappe.

Het ons die geestelike toerusting vir so 'n taak? En die mense wat die boodskap deur woord en daad in moeilike omstandighede kan gaan bedien?

Die vraag wat in hierdie artikel bespreek word, is: *Watter invloed het kulturele bewegings of strominge tans op die godsdienstige karakter van die NG Kerk? Hoe word ons daardeur toegerus of verhinder om by die daaglikse nood in ons samelewing betrokke te raak?*

Om sinvol oor hierdie vraag te kan nadink, sal eers kortliks aandag gegee word aan die nood *waarvoor* sodanige toerusting nodig is. Die fisieke nood kry baie aandag in politieke en ekonomiese debatte en programme, terwyl die geestelike aspekte, wat 'n groot invloed het, meestal misgekyk word. Daarom word hier veral aandag gegee aan die geestelike faktore wat arm en ryk se onderskeie response op die nood sterk beïnvloed.

'n Vraag wat 'n afsonderlike bespreking benodig, is die vraag watter *take* alles uitgevoer moet word, en watter geestelike toerusting daarvoor nodig sou wees. Dit word nie hier gedoen nie.

## 1. DIE GEESTELIKE EN KULTURELE WÊRELD VAN DIE MEERDERHEID ARMES

Die oorgrote meerderheid van die armste mense in Suid-Afrika is *swart*. In 1996 was 93% van die armes in Suid-Afrika swart mense; 2.2% was wit; 4.2% Kleurlinge, en 0.6% Asiërs. Die verarming van talle wit mense is ook 'n belangrike probleem. Baie NG gemeentes ervaar dit direk. Swart armoede en wit verarming kan dalk gesamentlik aangepak word, indien 'n sinvolle rol vir wit mense in die bestryding van swart armoede uitgewerk kan word. So 'n rol kan dalk bydra tot die oplossing van albei die probleme van swart armoede en wit verarming. Ook wit en swart is interafhanklik.

Daar is baie definisies van armoede. Die definisie wat gebruik is in die berekening van die gegewens in die vorige paragraaf is: 'n huishouding van vier mense wie se totale inkomste minder is as die minimum bestaansvlak van R950 per maand, of US\$1.8 per persoon per dag, volgens Randwaardes van Augustus 1996. Volgens die norm van R950 per huishouding van vier per maand leef 57% van Suid-Afrika se bevolking in armoede (Whiteford & Van Sevenster 1999:31, 32, 35). As 93% van hierdie armes swart is, is meer as die helfte van die *totale* bevolking arm, swart mense.

In hierdie gedeelte sal slegs een kenmerkende verskynsel van die geestelike wêreld waarin baie swart Christene hulle bevind, bespreek word. Dit gee 'n aanduiding van die aard van die probleme op geestelike vlak waarvoor geestelike toerusting nodig is.

Die verskynsel is die stilte wat daar is ten opsigte van MIV/vigs.

MIV/vigs is vandag een van die grootste oorsake van armoede, omdat dit talle broodwinners se lewe eis en groot uitgawes meebring. Daar is egter 'n wydverspreide stilte in die swart gemeenskap oor hierdie siekte. Buitestanders wend pogings aan om die stilte te verbreek, byvoorbeeld die tema van die XIII International AIDS Conference wat op 9-14 Julie 2000 in Durban gehou is: *Breaking the silence*. Die doel is dat mense verantwoordelikheid begin aanvaar vir die probleem, deur openlik daaroor te begin praat. Besprekingsprogramme op televisie probeer ook om openlike gesprek te bevorder.

Die stilte word egter nie so maklik verbreek nie, want dit het bepaalde oorsake. 'n Swart predikant uit 'n stedelike gebied verduidelik: "Die grootste probleem met MIV/vigs is die 'witchdoctor'. As iemand siek word, gaan die familie na die sangoma. Hy sê vir hulle: 'Daar is iemand wat hierdie persoon wil doodmaak. Die siek persoon is getoor.' Hy sê nie vir hulle die persoon het vigs nie, want as die persoon vigs het, word die siek persoon self verantwoordelik gehou. Die persoon kan doodgemaak word. Of daar is 'n stigma aan die persoon en die gesin. In elk geval beteken dit die probleem is hier in die huis. Maar as dit *towery* is, is die probleem *buite* die huis. Die sangoma help die mense om die probleem te omseil deur dit te verplaas na buite. Hy sê hy beskerm hulle teen die towery, die gevaar van buite. Die mense verkies hierdie benadering, want dit maak dit makliker om die stigma en die bedreiging van die gemeenskap te hanteer. So word 'n omgewing geskep waar die siekte nie gekeer kan word nie, want mense se eie verantwoordelikheid word nie erken nie."

Hierdie benadering is gerig op die korttermynhantering van 'n krisis, maar verhinder 'n langtermynoorwinning oor die probleem.

Op die vraag of dit die sangomas is wat vir mense sê dat seks met 'n kind 'n man kan genees van MIV/vigs, het die groep swart Christene wat saam met die predikant was dadelik eenparig bevestigend geantwoord.

Hierdie denkwysse, wat deur die filosoof C A van Peursen (1976) 'n *mitiese* denkwysse genoem word, is deur die jare deur baie waarnemers beskryf. 'n Teoloog, Simon Maimela van UNISA (1985:67), skryf dat Afrika 'n harde kontinent is, met dodelike siektes en gevaarlike diere, droogtes en vloede: "As a consequence Africans have had to postulate external hostile powers and agencies more powerful than human beings, with which to account for the misfortunes that confront them ... one is apt to look for the reason outside that of physical cause and effect. Naturally, no questions are raised with regard to one's inability to fulfil one's ambitions, because causes are always externalised and personalised."

Hierdie denkwysse werk vandag nog sterk deur. Die kerke wat die mitiese denkwysse begryp het en hulle bediening in daardie raamwerk uitgevoer het, het skouspelagtig gegroei. Die sogenaamde Onafhanklike Kerke het 12-14% van alle swart Christene in hulle geledere gehad in 1950. In 1980 was dit 27%, en dit styg tot 36% in 1991. Volgens kenners behoort 55% van swart Christene tans aan die "genesende kerke", wat 'n ietwat wyer definisie is as "Onafhanklike Kerke", maar ook nog in die mitiese denkraamwerk werk (Bate 1995). Die sogenaamde kerke van die Boek, aan die ander kant, het 75-80% van swart Christene gehad in 1950; dit het gedaal tot 52% in 1980 en 41% in 1991 (Oosthuizen 1994:ix; Bate 1995).

Lidmate van die "kerke van die Boek", waarvan die NG Kerk een is, kommunikeer nie maklik met mense wat so 'n mitiese denkwysse het nie. Ons geestelike toerusting is nie gerig op hierdie soort probleme nie, maar eerder op die probleme van ons eie kultuur, wat modernisties en postmodernisties is. Dit is begryplik dat ons eerste reaksie was om die mitiese denkwysse te probeer *verander* toe ons jare gelede daarmee in aanraking gekom het. In die toekoms sal ons meer moet dink aan maniere waarop ons ons andersheid kan benut in vennootskappe, in sinvolle kombinasies van die onderskeie kundighede en gawes, ons eie net soveel as die ander kerke en kulture s'n.

Die vraag waaraan vervolgens aandag gegee word, is die vraag na die geestelike toerusting van wit Christene. Hoe help ons geestelike toerusting ons as wit Christene om by swart armoede, waarvan die mitiese denkpatrone onlosmaaklik deel is, betrokke te raak? Hoe hinder dit ons? Watter toerusting het ons nodig?

## 2. DIE MODERNE KULTUUR VAN DIE WESTERSE SENDING VAN DIE AFGELOPE PAAR EEU

Van Peursen onderskei, naas die mitiese denkwys, nog twee fases in die ontwikkeling van kulture deur die eeue, naamlik die *ontologiese* en die *funksionele* fases. Vir Van Peursen bevat die woord “fases” nie ’n waardeoordeel nie: “Elke fase staat niet hoger dan een voorgaande, maar is alleen anders” (1976:20). Elke fase het sy eie goeie sy en skadusy. ’n Ander bekende onderskeid is dié tussen die premoderne, moderne en postmoderne fases, wat die *moderne* as sentrale begrip het. Die verskillende fases, hoe ons hulle ook al definieer, is nou wêreldwyd saamgegooi en in interaksie met mekaar, sodat nuwe verbindings gedurig ontstaan en weer opbreek.

In die 19de en 20ste eeue was daar ’n groot sendingbeweging vanuit die Westerse kerke. Die beweging was sterk beïnvloed deur die kultuur van die Weste in die tyd, naamlik die modernistiese, of soos Van Peursen dit beskryf, die ontologiese fase. Die ontologiese fase het ontstaan uit pogings om sekere probleme van die mitiese fase te oorkom.

In die *mitiese denke* vloei die mens (subjek) en die wêreld en magte buite die mens (objekte) ineen. Die mens *partisipeer* in die omringende wêreld. Die oorsaak van siekte of van jou eie optrede kan, soos Maimela hier bo aangedui het, net sowel by ’n ander as by jouself lê; fisieke en magiese oorsake vloei ineen en is dikwels nie te onderskei nie.

In die *magie* behou die mitiese mens die denkwys van die mitiese fase, maar probeer die probleme wat dit meebring, oplos deur *die magte te probeer beheer*. Hierdie pogings vererger dikwels net die probleme, want dit is nie baie effektief nie. En soms laat dit mense met duistere magte deurmekaar raak.

In die *ontologiese fase* probeer die mens ’n oplossing vind deur *die mitiese denkwys self te verander*. Deur ’n groot inspanning van die denke, die rede, bestudeer en definieer (omgrens) die mens elke ding, om te *verstaan* wat dit is. Deur te verstaan word die mens bevry van die angs en magtelosheid daarvan om aan die magte uitgelewer te wees. Selfs die bestaan van die mitiese magte word al hoe meer ontken.

So kan onderwys en moderne mediese sorg mense bevry van die vrees vir towery.

In die ontologiese fase kan mense ook probeer om die werklikheid te *beheer*. Deur die werklikheid te bestudeer en te verstaan kan tegnieke ontwikkel word waardeur die mens oor die werklikheid kan begin heers. Dit bring voordele en nadele mee. Beheer deur te verstaan is wel effektief, maar dit bring mettertyd afstomping en vervreemding tussen ’n mens en dit wat hy of sy beheer. Die verhoudings word hard en koud. Die mens, die subjek, word outonoom. Dit gebeur omdat die moderne tegniek groot geleenthede bied vir die menslike wil tot mag. Dit lei al te dikwels tot oormoed. Dit is die negatiewe moontlikheid van die ontologiese fase. Die Nederlandse teoloog G C van Niftrik (1971:80, 81) sê dat, ná Descartes, “de mens een eenzame koning is geworden in een zijgend heelal ... Cartesianisme betekent ... spreken zonder geluisterd te hebben, want er is in het gans heelal niets om naar te luisteren; de mens luisterde naar zichzelf, zijn rede, zijn vernunft”.

Het die Westerse sending by die negatiewe of die positiewe moontlikhede van die ontologiese fase aangesluit? Hieroor is daar verskil van mening. Prof Johannes du Plessis skryf in 1911 dat die “Europeërs” in 1850 nog besig was om wet en orde in die noorde van Suid-Afrika te vestig, te midde van die chaos wat daar was onder die tradisionele kapteins. Maar in 1910 is dit reeds beter:

“European rule has been firmly established ... The power of native chiefs has been broken ... National customs that are repugnant to the principles of modern civilisation have been declared illegal ... These settled conditions signify that, from a missionary point of view, doors which in 1850 stood closed, or were at best but slightly ajar, have now been flung open ...” (403, 404).

Soos verwag kan word, is daar swart teoloë in die NG Kerk-familie wat radikaal hiervan verskil. In ’n opstel “Land is our mother: a Black Theology of land” skryf Takatso Mofokeng (1996:42): “Our search for a Christian theology of land ... starts during the ruthless process of colonial conquer and sometimes stealthy theft of our ancestral land that continues up until today. The colonists used the might of their superior weaponry and sometimes abused our African hospitality to deprive us of our inheritance ... As part of this process of disinheritance us, the white people engaged in an ideological campaign of spreading and propagating historical lies ... As part of ideological falsification of the truth, the bible and theology were very widely used and proved usable in church and society.”

Daar was waarskynlik sowel positiewe bedoelings (die wil tot die verbetering van ander mense se lewensomstandighede) as negatiewe bedoelings (die wil tot mag) betrokke in die vestiging van Europese beheer en die verbreking van die tradisionele kapteins se mag. Du Plessis beoordeel dit positief, maar baie prominente Afrika-skrywers stem met Mofokeng saam. Meer nog: hulle sien sowel kolonialisme as moderne tegniek as gestaltes van Westerse magsug (Armah 1973:6-8, 34, 47, 204; Awoonor 1976:252-254; Sepamla 1984:28). Dit is, met ander woorde, nie net ’n politieke probleem nie, maar ook ’n kultureel-religieuse probleem.

Met die laaste sin sou Du Plessis kon saamstem, maar hy gee ’n ander antwoord as die swart teoloë. Nadat wet en orde deur dwang daargestel is, word onderwys en ander moderniserende optredes benodig, sê hy reeds ’n eeu gelede. Die tradisionele geloof in towery, voorspel hy, sal deur drie sterk magte tot niet gemaak word: die Christelike geloof, die Westerse beskawing in die algemeen, en onderwys in besonder (405, 406). (Dat die tradisionele geloof nie tot niet gemaak is nie, word duidelik uit die gegewens onder punt 1 hier bo).

Die noue verwantskap tussen sending en onderwys word in 1958 weer bevestig deur ’n sendingkundige, G B A Gerdener (pp 234-237, 241): “It is generally conceded that education of the heart as well as of the mind is an integral part of the task of Christian Mission. Ignorance is the seed-bed of fear and superstition ... There is ... the deep desire of the Bantu for education. They will have it at all costs ...” By die sending en onderwys hoort ander aspekte van modernisering, soos moderne mediese dienste, landbou en industriële ontwikkeling.

Modernisering en geletterdheid is gesien as noodsaaklik vir die bevordering van die Christelike geloof. Die vorms (“moulds”) waarin mense se godsdienstige idees uitgedruk of gegiet word, word bestendig deur die taal op skrif te stel: “Stability in religious and ecclesiastical life depends largely on the ability to read and study the Word of God” (Gerdener 1958:224).

So het die NG Kerk en ander kerke die oplossing wat in die Weste voorspoed gebring het – Christelike waardes en moderne ontwikkeling – aan Afrika gebied as oplossing vir armoede en nood.

Nogtans het armoede geweldig toegeneem en het geletterdheid aan gewildheid ingeboet by ’n groot deel van die armes, terwyl die tradisioneel mondelinge of orale tradisie nuwe aandag en waardering kry in Afrika.

Verset teen die mag en effek van die geskrewe woord op die tradisionele identiteit is geen nuwe verskynsel in Afrika nie. Reeds *vroeg in die 20ste eeu* breek Isaiah Shembe weg van die sendelinge met hulle klem op die geskrewe Woord, om die onafhanklike Nazarite Church te vorm. Een van sy kerkliedere verwys na die sendelinge (Brown 1998:124):

They brandished their bibles and testaments in unison

They said it was written “Thus!”

Breaker-away, let us leave and let us head for own Zululand ...

In die *sewentigerjare* van die vorige eeu het Swart Bewussyn in Suid-Afrika gelei tot 'n sterk openbare trots in die Afrika-identiteit en tradisies oor 'n breë front, en veral in die stede. In hierdie tyd het die verset teen "Bantoe-onderwys" uitdrukking gevind in opstande, brande en betogings – en in orale of mondelinge versetpoësie. Die Westerse geskrewe vorm van kommunikasie is afgewys weens politieke en kulturele verset teen die Weste. Orale poësie het nie net die tradisionele vorme, soos ritme, dromme en herhaling, benut vir politieke propaganda nie, maar ook na die godsdiens van die voorvaders teruggekeer (Brown 1998:184).

Aan die *einde van die 20ste eeu* ontdek waarnemers dat die orale tradisie, dikwels in aangepaste vorm, lewendig en sterk is in die stede van Afrika. Daarmee saam het die skadelike gevolge van geleerdheid al hoe meer sigbaar begin word. Mense is deur onderwys vervreem van hulle families. Onderwys het verwagtings gewek wat nie vervul kan word nie. Oral is daar die verskynsel van werklose geleerdes (Goody 1993:140-146; sien ook Okpewho 1992). Uit 'n verslag van Afrika-ministers blyk dit dat geletterdheid in Afrika sterk aan die *afneem* is (Conference of African Ministers 1994:7).

Die *wisselwerking tussen geletterdheid en oraliteit* is 'n beter beskrywing van die situasie as *toenemende geletterdheid en modernisasie* (vgl Goody se boek *The interface between the written and the oral*, 1993).

Dit maak egter nie die waarde van geletterdheid onbelangrik nie. Ontwikkeling en modernisering, in aangepaste vorm, kan mense steeds help bevry van ontsettende vrese en skadelike angste vir allerhande geeste en magte. 'n Begrip van natuurlike oorsaak en gevolg bevorder persoonlike verantwoordelikheid. Ons moet die *tekorte* en *beperkings* van modernisering erken, sonder dat ons die *waarde* van modernisering misken.

Die moderne Westerse kultuur word tans, heel tereg, van alle kante gekritiseer, deur nie-Westerse denkers van buite en deur postmoderne denkers van binne die kultuur self. Daar is 'n algemene gevoel dat die probleme wat modernisme meebring, opgelos moet word deur nuwe maniere van dink, deur 'n nuwe paradigma. *Dit is tyd vir 'n nuwe fase in die Westerse kultuur, 'n nuwe fase wat die probleme van die modernisme moet oplos, soos die modernisme die probleme van die mitiese fase moes oplos.*

### 3. DIE AANLOOP NA 'n NUWE FASE, EN DIE AFLOOP VAN DIE VORIGE FASE

Vir die missionêre diakonaat is dit van groot belang dat ons begryp hoe so 'n nuwe fase ons roeping sou kon bevorder en/of bemoeilik.

Hoe so 'n nuwe fase sal lyk, is tans onseker. Die postmodernisme word dikwels voorgehou as synde self die nuwe fase, maar dit bevat nog te veel van die negatiewe eienskappe van die modernisme om met die groot woord *nuut* beskryf te kan word. Dit moet eerder gesien word as 'n tussenfase waarin die verbroekeling van die modernisme en die eerste gestaltes van 'n nuwe fase nog deurmekaar voorkom.

Die einde van 'n groot kultuurfase word gekenmerk deur sekere simptome, sê die Duitse filosoof G W F Hegel, waaronder oppervlakkige vrolikheid, verveeldheid en die verbroekeling van die bestaande orde (Jüngel 1995:39). Al drie hierdie simptome is in baie van ons gemeentes waar te neem. Ons is al gewoond daaraan. Daaruit kan geen lewenskragtige missionêre diakonaat, wat opgewasse is vir die nood in Afrika, voortkom nie. Want die energie wat daar sigbaar word, is die laaste energie van die uitgediende, die ineenstorting van die oue. Tog is daar tekens van 'n lewegewende, jong beweging, wat soms postmodern genoem word – 'n onduidelike naam, want "postmodern" is 'n kombens wat in verskillende botsende en teenstrydige elemente moet toemaak.

Willem Nicol se boek *Godsdien wat werk* is 'n voorbeeld van so 'n nuwe benadering wat hoop gee. Nicol sê dat dit geskryf is vanuit 'n postmoderne lewensgevoel (2000:6). Dit bevat



hoofstukke soos *Postmoderne geloof* (pp 168-180) en *Postmoderne gereformeerdeheid* (pp 181-194). As Nicol se tipering van sy eie denke aanvaar word, moet 'n mens byvoeg dat hy 'n besonder gematigde variasie van die postmodernisme verteenwoordig. Hy sê uitdruklik dat hy nie bedoel dat sy geloof of sy gereformeerdeheid deur postmoderniteit **bepaal** word nie; hy praat van “**geloof en gereformeerdeheid wat die huidige tydsgees se moontlikhede gebruik om te bloei**” (p 168, Nicol se beklemtoning).

Die postmoderne, sê Nicol, kan ons help om ons eie gereformeerde identiteit te herontdek. Die Kerkhervorming was nie (soos die skolastiek wat daarop gevolg het, vgl Jonker 1989:15, 39, 52-54) rasionalisties en modernisties nie. Die Kerkhervorming is uit “intense geestelike ervaring” gebore. “Groot emosie het die Hervormers aangegryp ...” Calvin self het gesê geloof is meer 'n saak van die hart as van die brein, en dat die Woord van God moet wortel skiet in die dieptes van die hart. Calvin is dikwels die “teoloog van die Heilige Gees” genoem, want hy benadruk die werk van die Gees waardeur die genade in die lewenservaring ingedra word. Hy pleit dat gelowiges heelwat tyd aan rustige gebed afstaan – alles tekens van 'n sterk en gesonde geestelike lewe en toerusting (Nicol 2000:85, 86).

Dit is verder belangrik dat Nicol nie die postmoderne as 'n hoër vorm van kultuur, bo ander kulture, beskryf nie. So vermy hy selfoorskating, en dit lei tot die moontlikheid van 'n ontmoeting met die Christene van Afrika, waar wit Christene by hulle iets kan leer: “Die aard van hulle spiritualiteit sluit juis aan by die postmoderne neigings wat onder ons aan die opkom is. Hulle kan ons die weg wys om meer te maak van die intuïtiewe en die belewenismatige van die Misterie wat van God in Jesus Christus na ons gekom het” (Nicol 2000:180).

So 'n benadering kan lei tot die motivering om aan missionêre diakonaat te werk: “Dit is duidelik dat ons 'n dringende behoefte het aan *godsdienslike motiewe wat minstens die Christene sal beweeg om ook aan samelewingsdiens te dink*” (2000:49, Nicol se beklemtoning; hy eindig verskeie hoofstukke met 'n verwysing na ons rol in Afrika: 2000:57, 94, 180, 194).

Nicol se benadering stem grootliks ooreen met die *funksionele* benadering wat die Nederlandse filosoof C A van Peursen in sy boek *Strategie van de Cultuur* beskryf het. Ek sou verkies om Nicol se benadering funksioneel te noem eerder as postmodern. So word sy teologie onderskei van die teologie wat deur die postmoderne denke *bepaal* word – tot nadeel van ons geestelike toerusting.

Waar die ontologiese of modernistiese denke die *grense* tussen al die entiteite sterk gedefinieer het, wil die funksionele denke weer die *verbande* en *verhoudings* tussen die entiteite herontdek en beklemtoon. So word die skeiding tussen subjek en objek oorbrug (die probleem van die ontologiese fase word opgelos) sonder dat alles weer inmekaarvloei (die probleem van die mitiese fase word terselfdertyd vermy).

Die wyse waarop Nicol die uitverkiesingsleer interpreteer, is 'n voorbeeld van sodanige funksionele denke. Nicol sien die leerstuk nie meer as “harde taal” wat “bloot rasioneel” as 'n stuk dogma verstaan of waaroor rasionalisties gespekuleer moet word nie, soos in die modernisme gebeur, maar as 'n poging om “die lied van genade so helder te sing dat daar geen valsheid kan binnedring nie”. So kan ons “verstaan wat die *funksie* van die lied op ervaringsvlak is” (Nicol 2000:183, my beklemtoning).

'n Funksionele benadering spekulêr nie maar net oor die genade van God nie, en betrek genade nie net op die subjek, die gelowige self nie, maar besef veral dat dit moet deurwerk na die mense in nood, vir wie hierdie genade bedoel is. Dit maak die geloof werksaam, funksioneel.

Maar, net soos die mitiese en ontologiese denkwyses, het die funksionele denkwyse ook 'n skadukant, waarin mense *mag* probeer uitoefen oor die werklikheid, en daar afstand ontwikkel. Van Peursen noem dit “operasionalisme”, en verduidelik dit as volg, aan die hand van 'n voorbeeld wat die filosoof Wittgenstein in 'n ander verband gebruik het: 'n Groep mense speel 'n speletjie.

Elkeen kry 'n vuurhoutjiedosie met 'n kewertjie daarin, wat verskil van die ander wat betref kleur, grootte, vorm, ensovoorts. Elkeen vertel dan vir die ander hoe sy of haar kewertjie lyk, sonder dat die een die ander se kewertjie mag sien. Daarna word die speletjie herhaal terwyl almal se dosies leeg is. Die handelinge of operasies van die spel kan voortgaan sonder dat daar werklike kewertjies is. Die kewertjies bestaan slegs in die operasies (woorde of handelinge) van die spel. "Op deze manier worden er vele spelletjes operationalistisch gespeeld. Er zijn theologen die verhandelingen houden over 'God', maar terwijl hun doosje leeg is: God bestaat alleen bij gratie van hun woordenstroom, hun definities ..." (1978:103, 104).

So swaai die pendulum deur van die een pool na die ander. In die een geval het ekstreme moderniste gedink dat hulle deur hulle wetenskap of belydenis die werklikheid of die waarheid volkome in formules, definisies en beskrywings besit. In reaksie hierteen is daar die ekstreme postmodernisme (ook genoem: konstruktivisme), wat beweer dat daar geen werklikheid bestaan, anders as die een wat ons self met ons taalkonstruksies uit niks geskep het nie. So beweer 'n teoloog met bevoegdheid as proponent in die kerk in 'n artikel "Creatures creating creators" dat God nie die mense geskep het nie, maar dat die mense die gode geskep het, "... including the aggressive, all-powerful Judeo-Christian god" (Vorster 1994:128-129).

Die meeste postmoderne teoloë wil nie so ver gaan nie en volg 'n minder ekstreme benadering. Veral gewild is die sosiale konstruksionisme, wat nie die bestaan van die werklikheid ontken nie, maar beweer dat ons kennis van die werklikheid bepaal word deur ons kultuur en taal. 'n Voorbeeld daarvan is die doktrale proefskrif wat my huisvriend en dominee Lourens Bosman in 2001 by die Teologiese Fakulteit, Universiteit van Pretoria ingegee het, met die titel "'n Narratiewe beskouing van die pastoraal terapeutiese self in 'n postmoderne samelewing".

In die res van hierdie artikel tree ek veral met Lourens in gesprek. Dit word gepubliseer met sy instemming. Ek sluit onder meer aan by die kritiese opmerkings wat hy aan die einde van sy proefskrif maak oor die metode wat hy gevolg het.

### 3.1 'n Gebrekkige verantwoordelikeheidsbesef

'n Gebrekkige verantwoordelikeheidsbesef is een van die leemtes in die *mitiese* denkwys (sien punt 1). In hierdie denkwys word die mens se eie verantwoordelikheid verplaas na magte en kragte buite die mens, wat die mens se lewe beheers.

In die *postmodernisme* gebeur iets soortgelyks. Die "magne en kragte" word vervang word met "meta-narratiewe" en "heersende diskoerse". So sê Bosman (2001:445, 446) dat in die postmoderne narratiewe benadering wat hy gevolg het, "word die klem myns insiens eensydig gelê op die effek van meta-narratiewe op die individu, en te min op persoonlike verantwoordelikheid ...".

Die meta-narratiewe is die "groot verhale" van die politiek, die ekonomie, die wetenskappe, die ideologieë. Hulle is die gode en magte van die modernisme, wat in die postmodernisme selfs nog sterker opereer, sodat persoonlike verantwoordelikheid weer eens prysgegee word.

As persoonlike verantwoordelikheid prysgegee word, word een van die missionêre diakonaat se noodsaaklikste instrumente prysgegee – en volgens die dogmatikus Hendrikus Berkhof, die Christelike geloof self. Hy sê: "De christelijke zondeleer is uitermate hard en radicaal; zij kan alleen worden verdragen, omdat haar kengrond gelegen is in de boodschap dat God vergevend en vernieuwend tot ons komt." En: "In het christelijk geloof wordt de mens niet als slachtoffer maar als dader aangesproken. Hij wordt niet beklagd maar aangeklaagd. Dat heeft tot vandaag toe enorme gevolgen tot in alle hoeken van het maatschappelijke en culturele leven toe. *Niets draagt meer bij tot de humanisering van de mens dan dat hij volop op zijn verantwoordelijkheid jegens God en de mens wordt aangesproken. Als we deze 'harde' taal opgeven, geven we het christelijk geloof zelf op*" (1973:222, 223). Hierdie "harde" taal, as dit in groot liefde gesê word, binne 'n



gevestigde verhouding van vertroue en respek, in opregte beskeidenheid weens ons eie mislukkings, en sonder enige wettisme, is nodig in die harde wêreld van die armoede in Afrika. Vir arm en ryk.

Berkhof volg 'n funksionele benadering: die harde taal van eie verantwoordelikheid en die sagte taal van genade werk mee vir 'n meer humane samelewing. Die postmodernisme het, so lyk dit uit Bosman se opmerking, een helfte van hierdie benadering opgegee, of ten minste dan onderbeklemtoon.

### 3.2 'n Gebrekkige begrip van Afrika – en van eie lidmate

Die modernisme is rasionalisties en het gevolglik min begryp van Afrika se andersheid, se nie-rasionalisme. Die modernisme wil Afrika se mitologiese denke verander in modernisme en rasionalisme, deur opvoeding en ontwikkeling. Dit wat anders is, moet eenders gemaak word. Of dit moet apart, eenkant gehou word. Of dit moet wegverklaar word, deur die verskille as onbenullig of oppervlakkig te sien, wat die verligte reaksie is.

'n Mens sou verwag dat die postmoderniste, wat aanspraak maak daarop dat hulle waardering het vir die verskeidenheid van denke en vir die nie-rasionele aspekte van die mens, 'n verhouding van wedersydse respek met Afrika sou ontwikkel. Dat albei die verskille en die eendershede funksioneel gemaak sou word. Tekens daarvan het ons by Willem Nicol gesien (sien hier bo). Maar hierdie tekens ontbreek by sommige postmoderne teoloë.

Bosman, leraar van 'n heel goeie voorstedelike gemeente in Pretoria, meld dat hy in die loop van die navorsing vir sy doktorale proefskrif dikwels beleef het hoe hy in twee wêreldes leef: “die postmoderne wêreld van die navorsingsprojek en die premoderne, dikwels naïewe spiritualiteit wat by talle van my lidmate leef”. Hy sê: “Ek vermoed dat daar toenemend 'n kloof sal ontstaan tussen teoloë wat hulleself as postmodern beskou en die hoofstroom van die kerk waar 'n modernistiese of premoderne teologie domineer” (pp 441, 442). Bosman bied geen aanduiding van wat gedoen moet word om die kloof te oorbrug nie. Dit lyk asof hy aanvaar dat die fout by die kerk lê. Dit is die kerk wat vassteek in ou waarhede, terwyl die *Suid-Afrikaanse samelewing* volgens Bosman homself al hoe meer as postmodern verstaan (p 22).

Die siening dat Suid-Afrika besig sou wees om postmodern te word, word ook gevind in 'n boek wat in die *Jaar van Hoop* die Andrew Murrayprys verwerf: Ben du Toit se *God? Geloof in 'n postmoderne tyd*: “Die nuwe Suid-Afrika is onherroeplik in 'n volgende tydgees waarvan ons nie kan ontsnap nie, aangesien ons keuseloos deel is van die postmoderne tyd” (p 59). Hy skryf dit toe aan die hoë beskikbaarheid van elektroniese inligting, soos rekenars en selfoon-tegnologie (p 58), en die nuwe grondwet (p 57). Onlangs skryf hy ons is “'n samelewing wat gestruktureer word deur 'n vrye (liberale) demokrasie ... Sedert 1994, toe Suid-Afrika 'n nuwe demokratiese bestel gekry het, word die land se wetgewende, wetstoepaslike en regsplegende prosesse deur 'n Grondwet en Handves van Menseregte bepaal. Die hoogste gesag is die Grondwetlike hof wat oor die beginsels van die Grondwet moet maak ...”

As ons die kerk se rol in ons samelewing reg wil begryp, sal ons méér moet sê as dit. Daar is talle sterk magte aan die werk saam met en teenoor die postmodernisme. As ons die inwerking van die verskillende magte op mekaar nie begryp nie, en dink dat ons probleme soos armoede en vigs in 'n postmoderne konteks moet aanpak, word ons gewoon irrelevant, omdat ons uit voeling is met die probleem.

Die wyse waarop Du Toit oor die nie-postmoderniste praat, wek nie die verwagting dat die groep wie se gedagtes hy verwoord, veel aandag aan die armes as “premoderne” gemarginaliseerdes sal gee nie – ten spyte van aansprake dat die postmodernisme juis besonder sensitief is vir diesulkes (Rossouw 1995:87; Bosman 2001). Du Toit sien 'n onoorbrugbare kloof tussen die mense in verskillende kultuurfases. Dit is duidelik dat hy dink dat die postmoderne

denkers die ander vooruit is wanneer hy sê: “Die aanhangers van die nuwe paradigma kan wel die ou paradigma verstaan, alhoewel hulle dit nie meer onderskryf nie – hulle was daar en weet hoe die sisteem werk. Die omgekeerde is egter nie moontlik nie: Die aanhangers van die ou paradigma kan die nuwe een nie verstaan nie: Sinvolle kommunikasie tussen hierdie paradigmas is feitlik onmoontlik ... aangesien die (rasionele) vertrekpunte nie dieselfde is nie” (pp 48, 49).

Hierdie stellings bevat ’n waardeoordeel. Die terminologie wat gebruik word (pre- en post), sowel as die veronderstelde gang van die geskiedenis, impliseer dat die postmoderniste verder ontwikkel is as die ander. Meer gesofistikeerd. Minder naïef. Hulle verstaan die ander, maar die ander kan hulle nie verstaan nie. Sommige postmoderniste verwerp die geloof in vooruitgang as modernisties, maar dink tog hulle is verder gevorderd as die mense wat nog in die vroeëre fases is.

Du Toit se stelling dat aanhangers van die nuwe paradigma die ou paradigma verstaan, maar dat die omgekeerde nie moontlik is nie, dui op selfoorskating – die slagkat wat Van Peursen en Nicol, soos ons gesien het, *vermy* het. Waarom sou premoderniste en moderniste die postmodernisme nie kan verstaan nie? Daar is heelparty wat die postmodernisme heel goed verstaan, en tog nie al hulle sienings aanvaar nie. Maar veral: die postmoderniste moet nie te gou daarop aanspraak maak dat hulle Afrika verstaan nie. Hoeveel verstaan Du Toit van president Mugabe se optrede in Zimbabwe? Of van president Mbeki se standpunte oor MIV/vigs? Of in groter verband van Osama bin Laden se haat vir die (post)moderne Amerika?

Die modernisme het nie ’n verhouding van wedersydse gelyke interaksie met Afrika se mitiese denke probeer bewerkstellig nie. Sommige postmoderniste het *nog minder* met Afrika te doen – weer eens nie juis ’n verbetering nie. Die hoopgewende tekens wat daar is, is te vinde by die funksionele benadering van Nicol.

Om op te som: daar is twee gapings wat sommige postmoderne teoloë self aandui. Daar is die gaping tussen die postmoderne teoloë en die NG Kerk met sy lidmate. En daar is die gaping tussen die postmoderne teoloë en mense wat volgens hulle nog in vroeëre fases verkeer. Onder laasgenoemde sal, by name, die sogenaamde “premoderne” meerderheid armes gereken moet word. Albei gapings plaas die waarde van die postmodernisme vir die missionêre diakonaat onder ’n vraagteken. Indien die kloof tussen hierdie teologie en die hoofstroom van die kerk al hoe groter word, sal die teologie weinig waarde hê vir die kerk se missionêre diakonaat. En sonder *wedersydse begrip* en respek wat tot ’n vertrouensverhouding lei met die arm mense van Afrika kan die postmoderne teoloë min bydra tot missionêre diakonaat. Om ’n sinvolle funksie vir hulleself in die Afrika-konteks uit te werk, sal die postmoderniste hierdie klowe moet oorbrug.

### 3.3 ’n Gebrekkige verhouding met die skepping

Die skepping is besonder belangrik vir missionêre diakonaat, want in die skepping verskaf God die middele wat nodig is om lewenskwaliteit te verbeter. Uit die skepping vervaardig die mens kos, klere, huise en ander produkte, waarsonder armoede nie verlig kan word nie.

Deur die moderne tegnologie onderwerp die moderne mens die aarde en heers daaroor. So dink ons. Die moderne tegnologie het in die Weste ongekende voorspoed gebring. In 1949 het president Harry S Truman aangekondig dat die VSA sy tegnologie beskikbaar stel om die arm lande van die wêreld uit hulle armoede te help ontwikkel. Die poging het in Afrika tot dusver misluk, onder meer omdat die onderliggende waardes bots. Die modernistiese tegnologie word deur talle Afrika-skrywers gesien as uiting van die heerssug van die Westerse mens.

So skryf die president van Senegal en bekroonde Franse digter Leopold Senghor dat die mense van Afrika die moderne, tegniese wêreld sal moet leer wat *menslikheid* is. Hy beskou *Negritude*, ’n Afrikanistiese filosofie, as “the ultimate truth which alone will save a world gone mad through the overwhelming impact of science and technology, and the dessicated rationalist thought that is

its main support". Senghor is die hoofwoordvoerder van Negritude, wat die sintese van die wit en swart wêreld voorstaan:

"New York! I say to New York, let black blood  
flow into your blood  
Cleaning the rust from your steel articulation  
like an oil of life  
Giving your bridges the curve of the hills, the  
liana's suppleness"  
(Awoonor 1976:155, 157).

By hierdie gedagtes van die swart skrywers het die Franse filosoof Sartre met onverdunde geesdrif aangesluit. Hy glo dat Negritude die wêreld sal help om 'n nuwe menslikheid te vind. Sy siening van Negritude is as volg opgesom: "Its *Gestalt* was an Orphean descent into the tormented and wounded depths of the black soul ... It is a journey to reclaim the Eurydice of the black soul from the destructive embrace of white Pluto. This will be achieved only through the total reversal of white values" (Awoonor 1976:156; verklaar die laaste woorde dalk iets van wat in 2002 in Zimbabwe gebeur? Sou Sartre daarvoor so opgewonde gewees het? Of is dit nie die "total reversal of white values" wat hy skynbaar in gedagte gehad het nie?)

Sartre het, aan die ander kant, skerp kritiek gelewer op Michel Foucault, 'n Franse skrywer wat 'n groot invloed gehad het op die postmodernisme. Hierdie invloed word sigbaar wanneer Bosman (2002:23) skryf dat hy aansluiting en aanklank vind by die vroeë Foucault (2002:23). Die vroeë Foucault word kwaai deur Sartre verwytdat hy al ons aansprake op die menslike persoon as selfbedrog afskryf. Dat Foucault betoog het dat ons moet aanvaar dat die menslikheid verdwyn het in die anonieme en dwingende denksisteem van ons toenemende tegniese en wetenskaplike samelewing. Dat die mens bevry moet word van abstraksies soos humanisme, moraal en waarde, deurdat mense nou die werklikheid aanvaar dat ons deel geword het van die skema van die tegniese wêreld. Hierteen het Sartre skerp kritiek gelewer. Hy beskou Foucault se prysgawe van die humanum as 'n "logiese skandaal" (Bakker 1970:42).

Sartre het op teenoorgestelde wyses reageer op Negritude en op Foucault. Dit mag wees dat hy albei verkeerd verstaan het. Wat wel waar is, is dat die mense van Afrika nie die moderne kultuur volledig hulle eie maak nie. Dit is so dat Afrika wel sekere produkte van die moderne en postmoderne kultuur oorneem, soos selfone, radio's en televisie. Wapenverkope in Afrika styg skerp. Maar ander aspekte van dieselfde moderne kultuur word deur Afrika verwaarloos, soos skole en universiteite, tegnologiese ontwikkeling, demokrasie en 'n effektiewe staatsdiens. Dit mag in die toekoms verander, maar die afgelope halfeeu is daar twee paaie wat van die modernisme weglei: 'n Afrika-pad en 'n postmoderne pad.

Nie een van die twee bied, tot dusver, *hoop* nie. Die vraag is dan of ons as Christene 'n alternatief bied deur die geestelike toerusting, die waardes, roepingsbesef, toewyding, om uit te breek uit die greep wat die moderne tegnologie op ons gees het. Byvoorbeeld: die moderne tegnologie bied aan ons 'n gerieflike en dikwels luukse lewenstyl. Die skade wat dit aan die skepping en aan ander mense en kulture doen, pla baie van ons maar min. Hoeveel pogings word daar vanuit ons geledere gedoen om 'n meer eenvoudige, omgewingsvriendeliker lewenstyl te ontwerp? As ons moet kies tussen meer rykdom en diens aan mense in nood, wat kies ons?

Hier is werklik 'n groot leemte in ons almal se gesamentlike geestelike toerusting vir missionêre diakonaat: ons het nie 'n lewenshouding, 'n waardestelsel, 'n etos, wat 'n tegnologie voortbring wat 'n volhoubare en menswaardige lewenstyl in die Afrika-konteks kon meebring nie. Ons bied nie 'n alternatief nie, ons maak nie 'n verskil nie. Weer eens is dit die meer funksionele

benadering wat tekens van hoop gee, soos in Willem Nicol se *Rykdom in eenvoud* (1996) en Ferdinand Deist (1991:62-68) se funksionele eksegeese van Genesis 2:4b-3:24. Deist toon mooi aan dat die leser voor dieselfde opdrag en keuse gestel word as Adam en Eva: die opdrag om die aarde te bewerk en te bewaak, en die keuse tussen lewe en dood.

Ons verhouding met die skepping is afhanklik van die wyse waarop ons, ons verhouding met die totale werklikheid en met God sien. Die betekenis van hierdie siening vir missionêre diakonaat benodig verdere aandag.

Die siening dat die mens wêreld genereer (Bosman 2001:21) of konstrueer is 'n gedagte wat, as dit konsekwent deurgevoer word, tot die konklusie moet lei "dat God niks anders as 'n sosiale konstruksie is" nie. Hieroor, sê Bosman, sal beter nagedink moet word, want ons bely tog "dat God Homself bekend maak en dat ons Hom kan ken" (pp 446, 447).

In die volgende twee afdelings word verder nagedink oor die betekenis wat ons verhouding met die werklikheid en met God het vir missionêre diakonaat.

### 3.4 Die steeds gebrekkige verhouding met die werklikheid

Die postmoderne standpunt dat die werklikheid nie anders bestaan as in taalkonstruksie nie, laat sommige teoretici ongemaklik voel, want mense beleef die werklikheid nie as blote taalkonstruksie nie. Bosman (2001:131) haal 'n sekere Freeman as volg aan: "... even if the furniture of the world doesn't really exist apart from the words I use to speak it which on some level I am fully prepared to avow, I still bump into it all the time".

Bosman het 'n soortgelyke benadering. Aan die een kant onderskryf hy die sosiale konstruksionisme. Hy sê: In die modernisme het "die taaltekens verwys na 'n betekende objek", maar in die postmodernisme, waarmee hy saamstem, "word taal eerder gesien as 'n netwerk van tekens", en "die verwantskap tussen tekens en betekende as 'n arbitrêre verwantskap en taal as 'n sisteem van tekens wat hulle betekenis verkry in hulle verwantskap met mekaar" (2002:20). Taal verwys nie na *iets* nie, maar na die mens wat praat self (sien ook Dill 1996:231-234, 346, 251, 253). Want in taal genereer die mens wêreld en bring die werklikheid tot stand (Bosman 2001:20).

Die problematiese verhouding met die werklikheid het reeds in die modernisme begin, waar dit soortgelyke vreemde stellings tot gevolg gehad het as dié van die Freeman hierbo. Descartes begin sy redenasie, wat uitgeloop het op sy beroemde stelling "Ek dink, daarom is ek", met die vraag hoe hy seker kan wees dat die wêreld wat hy deur sy sintuie waarneem, wel bestaan. Meer onlangs is daar die siening van die beroemde sielkundige Sigmund Freud. Die Nederlandse senuarts J H van den Berg verwys na 'n lesing van Freud: "... in zijn *Vorlesungen zur Einführung in die Psycho-analyse* vergelyk Freud die mens inderdaad met een amoebe, die zich door plasmatische uitstulpingen in contact brengt met de omringende voorwerpen en dit contact bij het eerste alarm verbreekt, door de uitstulpingen terug te nemen. Met deze vergelyking bedoelt Freud geen karikatuur: het is zijn overtuiging, dat de wereld een conglomeraat is van geïsoleerde, vreemde 'objecten', die de mens perifeer aftast, plasmatisch omhult, afstoot of verslindt". Die mens "investeer" homself in die wêreld en kan te eniger tyd die investering weer onttrek: "Hij blijft zichzelf uiteindelijk gelijk: een energiebron van constante sterkte. Hij kan zich niet laten bevruchten, hij kan zich niet verrijken door het contact met deze wereld, want wat hij als een verrijking en bevruchting aanziet, is niets dan wat hij aanvankelijk zelf naar buiten bracht" (1963:27).

Dit beteken dat 'n *ontmoeting* met die werklikheid onmoontlik is. Al wat kan gebeur, is perifere aanrakings of "aftastings" waarin daar niks gebeur nie: "Er is niets gebeurd." Wanneer 'n mens sterf, keer jy terug in jouself, sonder dat daar iets gebeur het. Of anders gestel: alles wat gebeur, gebeur *binne die mens self*. Aldus Freud, een van die groot geeste van die moderne tyd, en

voorloper van die postmodernisme, omdat hy ander sterk faktore as die rasionele aangetoon het.

By die postmoderne Amerikaners is dit nie beter nie. Hulle kan net bewus word van die bestaan van die meubels in hulle kantoor as hulle daarteen stamp. Perifere aftastings, soos Freud se amoeba. Maar geen *ontmoeting* nie.

Die moderne mens is 'n eensame koning in 'n swyende heelal, sê Van Niftrik (sien punt 2). En die postmoderne mens is blykbaar nie beter daaraan toe nie. Magtig, maar eensaam.

Die *fenomenologie* sou dalk 'n meer bevredigende benadering as die postmodernisme kon bied.

Die uitgangspunt van die fenomenologie is dat die mens die dinge ontmoet soos wat hulle hulle aan 'n mens bekendstel. Van den Berg sluit aan by Kierkegaard en Husserl en die gevelede woorde van Heidegger: 'n mens is "in die wêreld" en "met die ander". Ware menswees manifesteer in die ware en egte, daaglikse realiteit (1963:31). Die werklikheid speel 'n belangrike rol.

Nog 'n Franse filosoof, Levinas, het aangesluit by Heidegger se stellings oor menswees "in die wêreld" en "met die ander". Maar hy het tog beswaar teen Heidegger se stellings dat 'n mens 'n mens is deur 'n intensionele verhouding met **iets**. Dat jy **iets** doen, **iets** sien, **iets** hoor, **iets** produseer, **iets** sê. Heidegger noem dit **intensionele dade** ("intentional acts"). Levinas se beswaar is dat 'n mens wat **intensioneel** by die wêreld betrokke is, altyd na homself terugkeer met daardie **iets** waarmee hy of sy in verhouding is. Jy het nou wat jy self wou sien of wou doen. Levinas beskou dit nie as transendensie van die self nie. Transendensie gebeur slegs as daar 'n breuk kom in die geslote wêreld van 'n mens se eie bedoelings en optredes. Dit gebeur as 'n mens ontmoet of aangespreek word deur die gelaat van 'n *ander mens*. Dan kan 'n mens uit jouself tree en die ander ontmoet en ontmoet word. Die selfgenoegsaamheid van die subjek word oopgebreek. Dit is soos om wakker te word vir 'n groot wêreld, as jy verantwoordelik word vir die **ander**. Dit is transendensie, sê Levinas. Die mens kan verder beweeg as die grense van sy of haar eie bestaan. Dit is 'n beweging na God (Jüngel 1995:92-96).

Die implikasies van al hierdie stellings vir missionêre diakonaat is geweldig. Is die mens in nood vir ons soos die kantoormeubels vir die Freeman, onwerklik – iets waarteen ons net nou en dan stamp as ons nie versigtig is nie? Het ons wit mense soos Freud se amoeba vir Afrika deur "perifeer aftast" alleen maar net aangeraak en nooit **ontmoet** nie? Kan ons dit wat ons in Afrika geïnvesteer het maar net onttrek en elders heen verhuis? Het daar niks *gebeur* nie? Het ons net ons eie intensies nagejaag en verwesenlik (soos W A de Klerk in sy *Puritans in Africa* inderdaad beweer?) Keer ons telkens weer terug in ons selfgenoegsame middelklas bestaan? Of kan ons wêreld oopgebreek word deur 'n mens in nood? Deur die *ander* wat nie gemaklik deel word van ons bestaan nie? 'n *Werklike* ander?

Levinas het 'n pad gewys uit die doodloopstraat van die modernisme en die postmodernisme. Maar hoeveel van ons gaan daardie pad van hom loop? Die pad na God? Is dit nie bo ons vermoë nie? Om onself te transendeer vir 'n mens in nood? Dit is inderdaad bo ons vermoë.

Die Duitse teoloog Eberhard Jüngel (1995:97) is reg wanneer hy daarop wys dat die pad na God nie oopgebreek kan word deur die ander mens nie, maar omgekeerd: dat die pad na die ander mens – en na God – oopgebreek word deur God. God openbaar Hom. God kom na die wêreld, God spreek in Jesus Christus. Ons kan nie van hierdie kant af die paaie oopbreek nie, maar ons kan op die oopgemaakte pad loop. Jüngel gee hier 'n getroue weergawe van die Nuwe Testament.

Met hierdie een verstelling aan Levinas se denke kom ons by die geweldige gevolgtrekking: God het in Jesus Christus die pad na die mens in nood oopgemaak. Ons kan die mens in nood sien; ons kan hom of haar ontmoet; ons kan ons verantwoordelikheid vir hom of haar aanvaar, omdat God dit moontlik maak. Deur die geloof ontvang die gelowige die geestelike toerusting wat nodig is om uit die eng grense van die eie bestaan en kultuur uit te beweeg. Dit is geestelike toerusting

waarsonder daar gaan missionêre diakonaat kan wees nie. Dit lei ons uit die *vrees vir die geeste en magte* van die mitiese wêreld, na persoonlike verantwoordelikheid; uit die *arrogante eenzaamheid* van die ontologiese of modernistiese wêreld, na verantwoordelikheid vir die medemens en vir die skepping; uit die *selfgemaakte skynwêreld* van die postmodernisme, na die werklike mens in werklike nood; uit selfverwesenliking na diens, na 'n verhouding, na 'n ontmoeting.

Missionêre diakonaat plaas ons tussen die groot evangelie en die groot nood van ons tyd. As ons in ons selfgemaakte wêreldjies bly, gebeur daar niks.

### 3.5 Die verhouding met God

Bosman wys die konsekwente deurvoering van een van die postmoderne uitgangspunte, dat God niks anders is as 'n sosiale konstruksie nie, af. Sy sagter toepassing van die postmoderne benadering kan gesien word in 'n stelling soos die volgende: “Die verhouding met God is vir die meeste gelowiges 'n sentrale informatiewe verhouding wat 'n groot invloed het op die wyse waarop hulle hulle selfnarratiewe konstrueer.”

Oor hierdie sagter formulering moet eweneens beter nagedink word. Hier is die gelowige, die mens, nog volkome in beheer. Dit is die *gelowige* wat self sy of haar selfnarratief konstrueer. Hierin het die verhouding met God 'n groot invloed – nie noodwendig die *grootste* of die *bepalende* invloed nie, maar “'n groot invloed”. Daar is selfs gelowiges met wie dit nie so is nie, want die stelling geld “die meeste gelowiges”. Dit maak immers 'n groot verskil wie in die verhouding met God die bepalende rol speel: die gelowige, of God. Is dit my verhouding met God, of God se verhouding met my wat die deurslag gee en bepalend is?

Die postmodernisme het as sentrale motief, wat oor en oor beredeneer word in die verskillende publikasies, dat dit die *mens* is wat sy of haar narratief of werklikheid of waarheid self konstrueer, volgens sy of haar eie kultuur, aard en omstandighede. Dit kan individueel of sosiaal gebeur. Hierdie stelling beskryf die werklikheid reg en waar genoeg, want dit is wat ons doen in ons verskillende kultuurfases. Dit is ook die probleem, omdat ons elke keer weer gevange raak in ons eie konstruksies. Die vraag is of die *groot* waarheid, die werklikhede van God, van die mens in nood, en van die skepping wat verniel word, deur hierdie selfnarratiewe en selfverskansings breek, om die mens tot geloof te bring, sodat ons dit wat buite ons eie konstruksies is, kan ontmoet.

Die groeipunte vir die geestelike toerusting vir missionêre diakonaat is by daardie Christene, uit alle kulture, wat hulle aangespreek weet deur die God wat bo en buite ons kulture is. Dit is wat God telkens weer laat gebeur, waarvan die Bybel by herhaling vertel: mense ontdek dat in steeds nuwe omstandighede die God wat in die verlede daar was, weer vir hulle daar is en Hom aan hulle openbaar. Dan verander dinge (vgl Van Peursen se boek *Hij is het weer!*).

Die Bybel beskryf 'n groot aantal openbaringsgebeure, waar daar iets met mense *gebeur*: “Alle nadruk valt er op, dat die openbaringsdrager door een objectief gebeuren overweldigd wordt ... Dat de krachtadige aanwezigheid van God de mens met de neus op de feiten drukt, en niét (zoals we het graag opvatten) dat de mens alleen door een innerlijk-geestelijke gesteldheid de waarheid der openbaring ontdekt” (Berkhof 1970:157).

Of, in Eberhard Jüngel (1995:6) se woorde:

“Faith listens to God himself: not to some human idea of God, not to a representation which (naturally) believers, like others, make of God, but to God himself. For faith is the bold certainty that one has come to know God himself, the God who has come to the world, became human, and comes to speech. Engulfed by the Holy Spirit – even if it is only by a spark of the latter – the believer also becomes fire and flame for the perceived truth” – en vir missionêre diakonaat.



## BIBLIOGRAFIE

- Armah, Ayi Kwei 1973. *Two thousand seasons*. London: Heinemann African Writers Series.
- Awoonor, Kofi 1974. *The breast of the earth*. New York: Anchor Books.
- Bakker, R 1970. Existentiële filosofie en het humanum, in Berkhof H & Van der Woude, A S (reds). *Wat dunkt u van de mens?* Kampen: Kok.
- Bate, Stuart C V 1995. *Inculturation and healing. Coping-healing in South African Christianity*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.
- Berkhof, H 1973. *Christelĳ Geloof*, Nĳkerk: Callenbach
- Bosman, Lourens 2001. 'n Narratiewe beskouing van die pastoraal-terapeutiese self in 'n postmoderne samelewing. Doktorale proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Brown, D 1998. *Voicing the text: South African oral poetry and performance*. Kaapstad: Oxford University Press.
- Conference of African Ministers 1994. *African common position on human and social development in Africa*. Verenigde Volke: Economic and Social Council.
- Deist, Ferdinand 1991. Die ewige lewe en die lewe van elke dag, in Vos, Cas & Müller, Julian (reds). *Mens en omgewing*. Johannesburg: Orion.
- Dill, J 1996. 'n Basisteorie vir pastorale terapie in die lig van die postmoderne epistemologie. PhD-tesis, Universiteit van die Oranje-Vrystaat.
- Du Plessis, J 1911. *A history of Christian missions in South Africa*. London: Longmans, Green and Co.
- Du Toit, Ben 2000. *God? Geloof in 'n postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF-Uitgewers.
- Du Toit, Ben 2002. Verstaan ons wat ons lees; weet ons wat om te sê? *Die Kerkbode* 3 Mei 2002, 9.
- Jonker, W D 1989. *Uit vrye guns alleen*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Maimela, S S 1985. Salvation in African Traditional Religious. Pretoria: *Missionalia*.
- Mofokeng, Thakato 1996. Land is our mother: a Black Theology of land, in Guma, M & Milton, L (reds). *An African challenge to the church in the 21<sup>st</sup> century*. Johannesburg: South African Council of Churches.
- Nicol, Willem 1996. *Rykdom in eenvoud*. Kaapstad: Lux Verbi.
- Nicol, Willem 2000. *Godsdien wat werk*. Wellington: Lux Verbi.
- Oosthuizen, G C e a (reds) 1994. *Afro-Christianity at the grassroots*. Leiden: E J Brill.
- Rossouw, Gedeon J 1995. Theology in a postmodern culture, in Rossouw, Gedeon J (red). *Life in a postmodern culture*, Pretoria: HSRC Publishers.
- Sanders, Fred N & Coombe, Carol 2001. Education. The heart of the issue. *Archimedes* 43:2, 39-41.
- Van den Berg, J H 1963. *Psychologie en teologiese antropologie*. Nĳkerk: Callenbach.
- Van Niftrik, G C 1971. *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: J N Voorhoeve.
- Van Peursen, C A 1976. *Cultuur in stroomversnelling: Strategie van de cultuur*. Amsterdam: Elsevier.
- Van Peursen, C A (geen datum). *Hij is het weer! Beschouwinge over de betekenis van het woordje "God"*. Kampen: Kok.
- Vorster, Johannes N 1994. Creatures creating creators: the potential of rhetoric. *Religie en Teologie* 1/2: Julie.
- Whiteford, Andrew & Van Sevenster, D E 1999. *Winners and losers. South Africa's changing income distribution in the 1990s*. Pretoria: WEFA.