

**DIE ESKATOLOGIESE DIMENSIE IN DIE
WÊRELDSENDINGKONFERENSIES 1910 - 1938**

deur

ARNAU VAN WYNGAARD

voorgelê luidens die vereistes vir die graad

DOCTOR THEOLOGIAE

in die vak

SENDINGWETENSKAP

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTOR: PROFESSOR W A SAAYMAN

DESEMBER 1991

SOLI DEO GLORIA

INHOUDSOPGAWE

OPSOMMING	(viii)
SUMMARY	(ix)
VOORWOORD	(x)
INLEIDING	(xii)
HOOFSTUK EEN	
DIE VERBAND TUSSEN SENDING EN ESKATOLOGIE	1
1. INLEIDING	1
2. VERSKILLENDE ESKATOLOGIESE MODELLE	2
2.1 Eksegeties-teologiese model	2
2.1.1 Albert Schweitzer	3
2.1.2 Charles Harold Dodd	3
2.1.3 Rudolf Bultmann	4
2.1.4 Karl Barth	5
2.1.5 Paul Althaus	5
2.1.6 Oscar Cullmann	6
2.2 Chiliastiese model	7
2.2.1 Premillennialisme	7
2.2.2 Postmillennialisme	9
2.2.3 Amillennialisme	10
2.3 Evaluering	11
3. ESKATOLOGIESE MODELLE DEUR DIE EEUE	13
4. DIE VERBAND TUSSEN 'N ESKATOLOGIESE MODEL EN DIE SENDING	17
4.1 Eskatologie en sending	17
4.2 Eskatologie en sosiale betrokkenheid	20

4.3	Eskatologie en kerkeenheid	23
4.4	Eskatologie en hoop	25
5.	VOORLOPIGE KONKLUSIES	26
HOOFSTUK TWEE		
DIE VISIE VAN WÊRELDWYE EVANGELISASIE		
1.	DIE AFNAME IN DIE GEWILDHEID VAN DIE POSTMILLENNIALISME	28
2.	DIE ONTSTAAN VAN DIE <i>STUDENT VOLUNTEER MOVEMENT FOR FOREIGN MISSIONS</i>	29
2.1	Pierson se visie om die Evangelie wêreldwyd te verkondig	30
2.2	Die ontstaan van die studente se slagspreuk	31
2.3	Kritiek op Pierson se sendingvisie	32
2.4	Mott se verdediging van die slagspreuk	34
3.	DIE EKUMENIESE SENDINGBYEENKOMS TE NEW YORK: 1900	36
3.1	Die afgevaardigdes se siening van verlossing	37
3.2	Die sending se betrokkenheid by sosiale probleme	39
3.3	New York 1900 en die eskatologie	40
4.	DIE AANLOOP TOT DIE SENDINGKONFERENSIE TE EDINBURGH	43
4.1	Agtergrond tot die konferensie	44
5.	EDINBURGH 1910: DIE VERGADERING	46
5.1	Die afgevaardigdes na Edinburgh 1910	46
5.2	Enkele faktore wat die gees van die konferensie bepaal het	46
5.2.1	Die slagspreuk van die <i>Student Volunteer Movement</i>	47
5.2.2	Edinburgh se houding ten opsigte van die heidendom	48
5.3	Edinburgh se siening van die verlossing van die mens	52
5.4	Edinburgh se siening van sending	53
5.5	Die <i>Continuation Committee</i>	55

5.6	Edinburgh 1910 en die eskatologie	56	
6.	DIE EINDE VAN DIE <i>GREAT CENTURY</i>	58	
HOOFSTUK DRIE			
'N ONSEKERE SENDINGVISIE IN 'N ONSEKERE WÊRELD			61
1.	INLEIDING	61	
2.	DIE AGTERGROND TOT JERUSALEM 1928	62	
2.1	Die wêreldomstandighede rondom 1928	62	
2.2	Teologie	63	
2.3	Werkswyse	64	
2.4	Afgevaardigdes na die konferensie	64	
3.	VERANDERDE SIENSWYSES BY JERUSALEM	65	
3.1	Jerusalem se houding teenoor die jonger kerke	65	
3.2	Die sosiale taak van die kerk	69	
3.3	Die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste	71	
3.4	Sekularisme	74	
3.5	The Laymen's Foreign Missions Inquiry	75	
3.6	Die koninkryk van God	76	
4.	JERUSALEM EN DIE ESKATOLOGIE	77	
5.	SAMEVATTING	79	
HOOFSTUK VIER			
SENDING IN DIE SKADU VAN OORLOG			81
1.	DIE AGTERGROND TOT DIE BYEENKOMS IN TAMBARAM	81	
1.1	Die vergaderplek en afgevaardigdes na Tambaram 1938	81	
1.2	Die agenda vir die konferensie	83	
1.3	Die politieke invloede op die vergadering	84	
1.4	Heersende teologiese tendense rondom Tambaram 1938	85	

2. DIE INVLOED VAN SEKERE PROMINENTE TEOLOË OP TAMBARAM	88
2.1 Karl Barth	88
2.2 Hendrik Kraemer	90
3. TAMBARAM SE SIENING VAN DIE KERK SE SENDINGTAAK	92
3.1 Die verhouding tussen kerk en koninkryk by Tambaram	92
3.2 Tambaram se siening van sending	95
3.3 Die verhouding tussen kerk en sending	96
3.4 Die kerk se taak ten opsigte van sosiale probleme	97
3.5 Eenheid in die kerk	98
3.6 Tambaram se houding teenoor die jong kerke	100
3.7 Tambaram se houding teenoor die ander godsdienste	101
4. DIE DUITSE INVLOED OP TAMBARAM	102
4.1 Die Duitse teologie rondom 1938	102
4.2 Die Duitse Eskatologiese Verklaring	103
5. DIE ESKATOLOGIESE DIMENSIE VAN TAMBARAM	106
6. SAMEVATTING	108
HOOFSTUK VYF	
ESKATOLOGIE EN DIE SENDING: RIGLYNE VIR VANDAG	109
1. DIE VERANDERING IN DIE ESKATOLOGIESE DENKE VAN DIE KERK	109
2. DIE KERK SE SENDINGTAAK: 1900-1938	110
2.1 Die kerk se sosiale verantwoordelikheid	110
2.2 Kerkeenheid	110
2.3 Hoop	111
3. ENKELE RIGLYNE VIR DIE KERK SE SENDINGTAAK VANDAG	111
3.1 Riglyne vir die kerk in die algemeen	112

3.2	Riglyne vir die Nederduitse Gereformeerde Kerk	118
4.	KONKLUSIE	124
	LITERATUURLYS	125

OPSOMMING

In hierdie navorsing word gepoog om die verband tussen eskatologie en die sending aan te dui. Dit word gedoen aan die hand van drie ekumeniese sendingkonferensies wat gehou is vanaf 1910 tot 1938. In die eerste hoofstuk word In oorsig gegee oor In aantal van die vernaamste eskatologiese modelle, gevolg deur 'n evaluering daarvan om sodoende die skrywer se eie standpunt aan te dui. Daarna word die breë spore van die eskatologiese denke deur die eeue gevolg en word die verband tussen eskatologie en sending op In aantal belangrike terreine aangetoon, naamlik die betrokkenheid van die kerk by sosiale vraagstukke, eenheid in die kerk en die Christelike hoop. In die tweede hoofstuk word die sendingkonferensies in New York (1900) en Edinburgh (1910), wat beide plaasvind in 'n tyd van groot optimisme in die kerk, ontleed. In hierdie tyd word sending veral gesien as die verlossing van die siel. In die derde hoofstuk word die vergadering van 1928 in Jerusalem, wat plaasvind in 'n tydperk van groot onsekerheid vir die kerk, ontleed. Hier word die kerk se rol in die sosiale nood van mense beklemtoon. In hoofstuk vier word sending in die skadu van die Tweede Wêreldoorlog tydens die byeenkoms in Tambaram (1938) beoordeel. Hier speel die eskatologie 'n besondere rol. Daar is 'n groter balans tussen die verlossing van die siel en die verlossing van die liggaam. Kerkeenheid en 'n lewende hoop speel ook 'n belangrike rol by die afgevaardigdes. In die vyfde hoofstuk word enkele gevolgtrekkings gemaak vir die kerk in die algemeen en word 'n paar riglyne getrek oor die eskatologie en sending spesifiek in die Nederduitse Gereformeerde Kerk.

SUMMARY

This thesis attempts to explore the relationship between eschatology and mission. This is done in the context of three ecumenical mission conferences held from 1910 to 1938. In the first chapter an overview is given of a number of the most important eschatological models, as well as an evaluation of these models to explore the author's own viewpoint. The broad eschatological lines through the ages are then followed and the relationship between eschatology and mission is indicated in a few important areas, namely the involvement of the church in social questions, unity in the church and the Christian hope. In the second chapter the mission conferences held in New York (1900) and Edinburgh (1910), which both occurred at a time of great optimism in the church, are discussed. At that time mission was especially seen as the salvation of the soul. In the third chapter the meeting held in Jerusalem in 1928, which took place in a time of great uncertainty for the church, is discussed. Here emphasis was laid upon the social task of the church. In chapter four mission in the shadow of the Second World War is discussed, concentrating on the meeting held at Tambaram (1938). During this meeting eschatology played an important role. There was a greater balance between the salvation of the soul and the salvation of the body. Church unity and a living hope also played an important role amongst the delegates. In the fifth chapter some conclusions are drawn for the church in general, while a few principles are indicated regarding eschatology and mission specifically for the Nederduitse Gereformeerde Kerk (Dutch Reformed Church).

VOORWOORD

Na sewe jaar kan ek terugkyk oor 'n tydperk van studie wat vir my nie alleen intellektueel nie, maar ook geestelik ryper gemaak het. Hiervoor dank ek die Here. Verskeie faktore het hiertoe bygedra.

My promotor, prof. Willem Saayman, het méér gedoen as wat van hom verwag word. Behalwe vir sy voortrefflike leiding met my navorsing, het hy ook 'n belangrike bydrae gelewer om my teologiese insigte te verbreed. Twee terreine kan hier uitgesonder word. Hy het by my 'n nuwe insig gekweek vir die belangrikheid daarvan dat die kerk voortdurend profeties sal optree op sosiale en politieke gebied en nie daarmee tevrede mag wees wanneer ongeregtigheid voorkom nie. Hy het my ook geleer om begrip te ontwikkel vir mense van wie ek verskil en was terselfdertyd vir my 'n voorbeeld hierin deur groot genoeg te wees om my die vryheid toe te laat om my eie opinies te vorm, selfs in sake waar ons van mekaar verskil het. My persoonlike gesprekke met hom was uiters stimulerend en opbouend. Vir sy bemoediging in tye van moedeloosheid en sy persoonlike vriendskap en belangstelling in my en my gesin het ek groot waardering.

Wat prof. David Bosch betref, tel ek hom by die enkelinge van wie ek eendag, as ek oud geword het, sal kan sê dat ek baie armer sou gewees het indien ek hulle nie geken het nie. Deur middel van my studies was ek bevoorreg om op etlike geleenthede met hom persoonlik te gesels. Ek het telkens verstom van hom af weggegaan, nie alleen vanweë sy kennis en wysheid nie, maar ook vanweë sy nederigheid. Aan u, professor, 'n besondere woord van dank.

Prof. Adrio König moet ook uitgesonder word. Dit was 'n intensiewe bestudering van sy boek *Jesus die Laaste* wat by my die behoefte laat ontstaan het om dieper te delf in die onderwerp oor die verhouding tussen die eskatologie en die sending. Hy is onbewus daarvan watter invloed hy op my teologiese denke gehad het. Enigeen wat egter sy boeke bestudeer en hierdie proefskrif lees, sal onmiddellik agterkom watter invloed hy op my gehad het en watter agting ek vir hom het. Vir die tyd wat hy ingeruim het om persoonlik met my te praat asook, weer eens, vir sy nederigheid, het ek die grootste waardering.

Ten slotte 'n paar persoonlike bedankings. My ouers het by my 'n liefde vir die kerk gekweek. Gedurende my voorgraadse studie het hulle hulleself tekort gedoen sodat ek my studies kon voltooi. Vir hulle liefde en belangstelling kan ek net dankie sê. My skoonouers verdien ook net die grootste dank. My skoonmoeder het self in 'n "sendingpastorie" op Brandfort grootgeword en het groot begrip vir die werk waarin ek tans in Swaziland betrokke is. Sy het veral begrip vir die noodsaaklikheid van voorbidding in hierdie werk. Hierdie taak het sy nog nooit nagelaat nie. My skoonvader het self in sy jonger dae in die teologie studeer, nie met die oog op die bediening nie, maar net vir sy eie belangstelling. Dit bring mee dat ons baie ure deurbring in redenasies oor die teologie. Hy het 'n besondere belangstelling getoon in my navorsing en dit ook dikwels met my bespreek. Ons opvattinge oor die sending verskil in baie opsigte radikaal van mekaar, maar by hom het ek ook 'n verdraagsaamheid opgemerk ten opsigte van mense wat van hom verskil wat altyd vir my 'n voorbeeld sal wees. Daarvoor het ek groot waardering. Ons het mekaar ook nog nie gevind op die terrein van die eskatologie nie. Miskien was dit vir my die belangrikste bewys daarvan dat ek op die regte spoor is deur te sê dat ons eskatologiese opvatting in 'n groot mate ons siening oor die sending bepaal.

Aan my vrou Wilma, wat my voortdurend bygestaan het, selfs toe sy ook besig was om te studeer, kan ek nie in woorde dankie sê nie. Veral haar hulp met die proeflees van hierdie werk was van besondere waarde. As dit nie was vir die *eskatologiese hoop* wat sy voortdurend gekoester het op 'n beter toekoms as my studies eers voltooi is nie, sou sy lankal moedeloos gewees het. Twee van my seuns, Cobus en Erick, is gebore nadat ek begin het met hierdie studies. Wat hulle sal maak met 'n pa wat nie

voortdurend voor die rekenaar sit en werk nie, sal net die toekoms kan leer. My jongste seun, Bernard, is gebore terwyl ek besig was met die finale afronding aan die manuskrip en hy was dus bevoorreg om die jare van navorsing en skryf aan hierdie proefskrif vry te spring. Aan my hele gesin is ek egter baie dank verskuldig vir hulle begrip en ondersteuning deur die jare. Ek vertrou net dat ek sal kan vergoed vir die tye wat hulle afgeskeep is.

Aan die Here wat vir my die vermoë en geleentheid gebied het om hierdie studies te voltooi kom al die lof toe. Mag hierdie navorsing bydra tot die koms van sy koninkryk op aarde.

Nhlangano, Swaziland
Desember 1991.

INLEIDING

Eskatologie en sending is beide onderwerpe wat in 'n sekere sin by die “gewone” lidmaat verwarring skep. Wanneer daar oor die eskatologie gepraat word, is die eerste gedagte normaalweg dat dit gaan oor die toekomstige dinge, die “eindtyd”, die duistere gebeurtenisse waarvan ons veral in Daniël en Openbaring lees. Alhoewel dit vir alle Christene interessant is, is dit 'n onderwerp wat eintlik maar net bespreek kan word deur die predikante en teoloë wat die nodige opleiding het om gesaghebbend daaroor te praat. Sending is eweneens 'n onderwerp wat normaalweg groot belangstelling uitlok, veral vanweë die romantiek wat dikwels daaraan gekoppel word. Terselfdertyd is dit egter ook 'n geslote onderwerp, vanweë die persepsie dat dit 'n taak is wat God alleen aan enkele “uitverkorenes” toevertrou het wat iewers op die “sendingveld” vir die Here werk.

Indien die invloed van eskatologiese beskouings op die sendingteologie en -praktyk duideliker uitgelig kan word, kan dit dus tot voordeel strek van beide kerk en teologie. Om hierdie rede bestudeer ek die eskatologiese dimensie van die wêreldsendingkonferensies te Edinburgh (1910), Jerusalem (1928) en Tambaram (1938) .

Ten einde hierdie studie in sy konteks te plaas, begin ek met die sendingvergadering van 1900 in New York. Hierdie byeenkoms was die voorloper van die eerste werklike wêreldsendingkonferensie in 1910 by Edinburgh. Hierdie twee vergaderings vind plaas in 'n tyd waarin die kerk met groot geloof en optimisme uitgesien het na die kerstening van die hele wêreld. Iewers in die toekoms sou Christus weer kom om die duiwel te oorwin, maar intussen is dit die kerk se taak om die stryd aan te sê teen Satan en om hom met alle mag te beveg. Die oorwinning oor die duiwel word veral behaal wanneer heidene hulle tot God bekeer, en daarom is dit die kerk se taak om so vinnig as moontlik so veel as moontlik mense na die Here te lei. In die geloof dat die wederkoms sal plaasvind sodra die hele wêreld die boodskap van verlossing gehoor het, het hierdie taak nog meer dringend gelyk.

Enkele jare later het die Eerste Wêreldoorlog uitgebreek, sodat die optimisme van die kerk in 'n groot mate deur pessimisme vervang is. Met die volgende ekumeniese sendingkonferensie in 1928 te Jerusalem, word daar byna nooit gepraat oor die kerk se eskatologiese verwagtings nie. Die sekerheid wat by New York en Edinburgh so algemeen was, is hier vervang deur 'n gevoel van *onsekerheid* en *neerslagtigheid*, in so 'n mate dat daar gevra word of die kerk enigsins nog 'n sendingtaak het om te verrig. Die bemoeienis met die mens se lot in die hiernamaals, word nou vervang deur 'n bekommernis oor die mens se lot in die huidige bedeling. Die pendulum het geswaai van Edinburgh se klem op die *geestelike* nood van die mensdom tot Jerusalem se klem op die *liggaamlike* nood van die mens.

As *terminus ad quem* het ek besluit op 1938 se vergadering in Tambaram. Dit is tydens hierdie byeenkoms dat die sogenaamde *Duitse Eskatologiese Verklaring* gemaak is, waarin 'n groep afgevaardigdes gepleit het vir 'n groter ruimte vir die eskatologie in die kerk se sendingtaak. Tydens hierdie byeenkoms is daar op 'n besondere wyse melding gemaak van die eskatologie, wat weer tot gevolg gehad het dat die sendingtaak van die kerk in 'n nuwe lig beskou is. By hierdie byeenkoms is na my mening 'n balans gevind tussen die twee uiterstes van die vorige byeenkomste, en is die redding van beide die mens se siel en sy liggaam as belangrik beskou.

Ek het as doel met hierdie navorsing die bepaling van die invloed van die eskatologie op Christene se sendingvisie. In 'n poging om die teorie aan die praktyk te koppel, maak ek dan sekere gevolgtrekkings oor hoe 'n Bybelse siening van die eskatologie vir Christene oor die algemeen kan help om 'n nuwe sendingywer te ontwikkel. Om oor die algemeen daaroor te praat is egter onvoldoende. Histories en emosioneel het ek 'n sterk verbintenis met die Nederduitse Gereformeerde Kerk, oorspronklik as dooplidmaat, later as belydende lidmaat en tans as leraar in die “sending” in Swaziland. Daarom is dit

vir my belangrik dat ek ook enkele gevolgtrekkings van hierdie navorsing prakties deurtrek na die kerk waarvan ek 'n lidmaat is. So 'n poging kan natuurlik aanmatigend voorkom, gesien in die lig van die lang historiese verloop van die kerk en die mate van sukses wat behaal is met sy sendingtaak. Hierdie gevolgtrekkings word egter geensins in so 'n gesindheid aangebied nie. Daar heers by my 'n gevoel van kommer omdat ek op grond van eie ervaring terdeë daarvan bewus is dat 'n groot deel van die Nederduitse Gereformeerde Kerk tans baie negatief ingestel is ten opsigte van die sending. Hierdie is bloot 'n poging om 'n verdere bydrae te lewer in die soektog na 'n oplossing vir die krisis waarin die Nederduitse Gereformeerde Kerk se sending al vir soveel jare verkeer. Dit word aangebied met In gevoel van opregte dankbaarheid teenoor die kerk waardeur ek in baie opsigte gevorm is, maar ook met die gebed dat die Here self die kerk en sy lidmate sal help om die noodsaaklikheid van die sending raak te sien.

Die aard van my onderwerp bepaal dat hierdie hoofsaaklik 'n bronnestudie is. Ek het die volledige verslae van die drie konferensies noukeurig bestudeer, en het verder ook soveel as moontlik van die artikels en boeke wat oor die konferensies geskryf is, geraadpleeg. Daarby het ek ook kennis geneem van belangrike teoloë soos Karl Barth, wat nie self die konferensies bygewoon het nie, maar wie se teologiese bydrae die konferensies wel diepgaande beïnvloed het.

HOOFSTUK EEN

DIE VERBAND TUSSEN SENDING EN ESKATOLOGIE

1. INLEIDING

Dit wil voorkom asof daar onder teoloë 'n al hoe groter belangstelling heers in Bybelse eskatologie. Ongelukkig was dit nie altyd die geval nie. Te dikwels is eskatologie gesien asof dit alleen maar te doen het met die vraag oor die *wanneer* van die wederkoms. Hierdie eng siening van eskatologie, wat deur König (1980b:15) beskryf word as tipiese Joodse apokaliptiek, het egter plek gemaak vir 'n breër, en na my mening, 'n meer Bybelse siening van die eskatologie, waar die mense se begrip van die eskatologie 'n daadwerklike invloed het op hul siening van die lewe en dan spesifiek op dit wat in hierdie studie onder bespreking sal kom, hul siening oor sending.

Volgens Wiedenmann (1965:11) was die eskatologie reeds sedert Warneck se tyd die dryfkrag agter die Protestantse sendingwetenskap se sendingteologie. In 1982 beklemtoon Bosch (1982a:8-9) hierdie verband tussen eskatologie en sending, as hy skryf:

I wonder whether the real difference between “ecumenicals” and “evangelicals” (and, may I add, between different brands of “evangelicals”), does not lie in the area of eschatology... Until we clarify our convictions on eschatology, we will continue to talk at cross purposes.

Die oortuiging waartoe Bosch hier gekom het, is dat jou siening van sending nie losgemaak kan word van jou siening van die eskatologie nie. Maar dan gaan hy nog verder deur te sê dat die groot rede vir die misverstand wat heers tussen gelowiges ten opsigte van hulle siening van sending, dalk eerder toegeskryf kan word aan uiteenlopende oortuigings aangaande die *eskatologie* as aan verskillende oortuigings aangaande sending. Saunders (1980:16) stem hiermee saam: “I contend that Christian eschatology provides both the ground and rationale for mission in the New Testament and the framework within which present-day mission must be developed and conducted.” Hy haal dan ook vir Cullmann aan wat gesê het dat die sending van die kerk 'n “essential element in the eschatological divine plan of salvation” is. Pocock (1984:215) is van mening dat die argumente rondom die wederkoms van Christus daartoe gelei het dat sommige mense hulle nie meer gesteur het aan die argumente rondom hierdie onderwerp nie, maar eerder daarop gekonsentreer het om die werk gedoen te kry. Dit is moontlik juis as gevolg hiervan dat daar deur die jare so min van die eskatologie in die sending gemaak is.

Die gedagte dat hulle leef binne 'n tyd wat enige oomblik tot 'n einde kan kom, oorheers die bediening van die apostels, en beïnvloed dan ook heel spesifiek hulle ywer vir die verkondiging van die evangelie. Die Christen se opvatting oor die eskatologie hou egter nie op by die doen of nie doen van sendingwerk nie. Dit behels nog baie meer as dit: “Eschatology also affects the *spirit* in which our mission is executed. Hope or despair, expectancy or despondency, patience or impatience, perseverance or disillusionment all depend to a large degree on our eschatology” (Pocock 1984: 216). Lundquist (1965:8) het 'n interessante waarneming gemaak wat hy as nog 'n verdere bewys daarvoor beskou dat ons opvatting oor die eskatologie 'n daadwerklike invloed het op ons sendingvisie. In 'n opname wat onder studente van die Bethel College and Seminary – 'n kollege met 'n piëtistiese agtergrond – gemaak is, het byna die helfte van hulle gevoel dat ongelowiges ook 'n kans het om gered te word, selfs

al het hulle nie die evangelie gehoor nie. Ongeveer 20% is van mening dat ongelowiges nie hel toe sal gaan nie. Lundquist skryf dan verder:

Perhaps it is not altogether surprising that in the same ten years I have been at Bethel College and Seminary, the college enrollment rose from 383 to 809, an increase of 211 percent, and the seminary enrollment dropped from 121 to 114, a decrease of 6 percent. More Christian young people for every major vocation except full-time Christian service. That is why there seems to be evidence that one's evangelistic thrust is related to his eschatology.

Blue (in Capp 1987:112) beaam dit as hy sê dat daar nie meer 'n dringendheid heers by mense om die evangelie te verkondig nie omdat dit vir baie mense eenvoudig nie meer so vanselfsprekend is dat diegene wat dit nie gehoor het nie, verlore sal gaan nie.

Dit wil dus lyk asof daar vandag redelike eenstemmigheid daaroor is dat ons persoonlike eskatologiese model en ons sendingmodel baie nou aan mekaar verwant is. Om hierdie standpunt verder te verduidelik, is dit nodig om eers kortliks te kyk na verskillende sienings oor die eskatologie en om dan te kyk hoe hierdie verskille kan lei tot verskillende standpunte oor die sending.

2. VERSKILLENDE ESKATOLOGIESE MODELLE

Saayman (1987:7) is van mening dat daar basies twee groot denkrigtings aangaande die eskatologie is. Die een denkrigting kom veral voor by Europese teoloë en word deur hom beskryf as 'n eksegeties-teologiese model, terwyl die ander model, wat meer voorkom by die Anglo-Amerikaanse teoloë, klem lê op die millennium.

2.1 Eksegeties-teologiese model

Saayman (ibid.) vind die oorsprong van hierdie denkrigting by Gustav Warneck wat die mens se betrokkenheid by sending op 'n besondere wyse beklemtoon. Volgens Warneck is kerkplanting en die organisering van inheemse volkskerke die doel van sending. Hierdie volkskerke moet dan uiteindelik uitkring tot 'n wêreldkerk. Omdat die klem by Warneck so sterk lê op kerkplanting, beskou Saayman Warneck se siening van sending as oneskatologies. Baie duidelik kom Warneck se invloed na vore tydens die sendingkonferensie in 1910 te Edinburgh:

Here the view on mission is fully determined by an inner-worldly future, inner-worldly means and inner-worldly deeds. In other words, we can say that missionary thinking at this stage is directed to an inner-worldly goal of mission; the christianisation of the world in this generation. The view to the end, which is linked to an eschatological limitation of all human deeds and inner-worldly events, is completely lacking. In this view of mission, eschatology means only *secularised* eschatology, strongly influenced by Western colonialism with its superiority feeling, according to which there is only continuity between Western civilisation and the gospel (Wiedenmann in Saayman 1987:7-8).

Ten spyte van Warneck se groot invloed op die sendingteologie van sy tyd, kom daar ook heelwat ander sienings na vore wat van hom verskil:

2.1.1 Albert Schweitzer

Schweitzer verkondig 'n sogenaamde *konsekwente eskatologie* waar die eskatologie gesien word as die *laaste dinge*, 'n aantal gebeurtenisse wat iewers in die toekoms lê (König 1970:36). Schweitzer beweer verder dat Jesus ook in hierdie (Joods-apokaliptiese) terme gedink het oor die eskatologie en die aanbreek van die koninkryk van God in sy finale vorm nog in sy eie tyd verwag het. Volgens Bosch (1979a:82) fundeer Schweitzer hierdie siening op Matt. 10:23: “Dit verseker Ek julle: Julle sal sekerlik nie klaar wees met die dorpe van Israel voordat die Seun van die mens kom nie.” Hierdie siening van Jesus sou dan, volgens Schweitzer, enige gedagte aan sending uitskakel.

Jesus het in 'n “verwagtingsuniversalisme” geleef waarvolgens bepaalde heidene – dié wat God self daartoe geroep en op sy eie geheime wyse voorberei het – by die aanbreek van die Messiaanse tyd geopenbaar sal word. Die idee van sending onder heidene was vir Jesus buite die kwessie want dit sou neerkom dat die mens 'n taak in sy hande neem wat God vir homself voorbehou het (Bosch 1979a:82).

Schweitzer is van mening dat die vroeë gelowiges van die kerk 'n foutiewe plaasvervanger vir die koninkryk van God gemaak het, 'n koninkryk wat toe nie gekom het soos Jesus verwag het nie. Aangesien Jesus verkeerd was omtrent die koninkryk van God, kon hy kwalik die kerk in vooruitsig gestel het (Oudersluys 1963:9-10).

2.1.2 Charles Harold Dodd

Dodd glo dat die *eschaton* reeds in Jesus Christus gekom het en dat die eskatologie reeds gerealiseer is in die geskiedenis. Die einde het gekom omdat Christus sonde, dood, haat en ongeregtigheid oorwin het (Meyer 1955: 241). Die koninkryk van God het gekom, profesieë is vervul en die kerk kom te voorskyn as die draer van die Gees van Christus. Niks kan in die toekoms gebeur wat nie reeds in essensie plaasgevind het in die geskiedenis nie (Oudersluys 1963:10). Dodd skryf oor die kerk: “There will be an end when the Church, or redeemed humanity, has grown into the stature of the fullness of Christ. But there will be nothing in the end which is not already given implicitly in the Church” (in Oudersluys 1963:10).

God se koninkryk moet reeds hier in die wêreld gerealiseer word, wat sal lei tot 'n wêreld van heiligheid, geluk, vrede en regverdigheid. Die sendingtaak volgens hierdie siening bestaan dan uit hulp in woord en in daad om nie net die mens nie, maar om ook uiteindelik alle magte en nasies onder die heerskappy van God te bring (Meyer 1955: 242). Hierdie siening van Dodd staan bekend as *gerealiseerde eskatologie*. Die *eschaton* is, volgens Dodd, reeds gerealiseer in die kerk.

2.1.3 Rudolf Bultmann

Bultmann verkondig 'n sogenaamde *eksistensiële eskatologie*. Hy het probeer om 'n sintese tussen Schweitzer en Dodd se sienings te formuleer. Terwyl hy praat van 'n eskatologiese hede en toekoms, word hierdie twee begrippe egter nooit letterlik en wêreldlik verklaar nie:

Neither the kingdom nor the church have any temporal dependence upon the first or second advent of Christ. Here eschatology is completely existentialized and reinterpreted in terms of man's new self-understanding and his authentic existence in faith (Oudersluis 1963:11).

Volgens Bultmann (soos Schweitzer) is Jesus se aankondiging oor die nabye einde nie vervul nie. Jesus het Hom dus misgis oor die nabyheid van die wederkoms. Dit verander egter niks aan Jesus se boodskap nie, want die nabye einde is, volgens Bultmann, slegs 'n *mite* waarin die *eintlike* boodskap gebring is, naamlik dat die mens elke oomblik deur God tot 'n beslissing opgeroep word. Die einde het nie aangebreek nie en sal ook nie aanbreek nie, maar dit is in elk geval nie belangrik nie. Met die begrip *naby* wou Jesus alleen maar die eksistensiële waarheid van die beslissing waarvoor die mens elke oomblik voor God staan, uitdruk (König 1970:70).

God se wêreld is totaal verskillend van ons wêreld en waar die twee wêrelde mekaar ontmoet, beteken dit die einde van hierdie wêreld. Dit gebeur wanneer die Woord van Jesus Christus verkondig word. Hierdie ontmoeting van die twee wêrelde kan egter nie geskei word van ons eie bestaan, wanneer ons die Woord hoor en daarin glo nie. Slegs wanneer ek in die Woord glo, word die kruis en opstanding van Jesus Christus 'n werklikheid. Maar dan het hierdie geloof so 'n ingrypende betekenis, dat die einde reeds aangebreek het die oomblik toe ek in die Woord geglo het (Meyer 1955:240-241).

Met Bultmann se verklaring van die nabye einde *ontmitologiseer* hy Jesus se boodskap hieroor om, volgens hom, by die kern van Jesus se boodskap uit te kom. Ontmitologisering beteken dan verder dat die mens sal erken dat alle menslike woorde en gedagtes deur sonde gekenmerk word wat as mites geopenbaar moet word. Daarom het die geskiedenis wat gelei het tot die geboorte van die Jood Jesus, die geskiedenis vanaf sy geboorte tot met sy kruisiging, asook die geskiedenis ná die kruisiging tot met sy wederkoms geen werklike betekenis nie. Al wat belangrik is, is die mens se *reaksie* op die Woord. Vanweë hierdie klem op die mens se antwoord op die Woord, is dit dan ook nie verbasend dat Bultmann eskatologie verstaan as dit wat verband hou met verlossing nie (Saayman 1987:9). Vir die verlore mens het die einde *reeds* aangebreek. “Die geskiedenis is op 'n end” (Bosch 1979a: 174).

Alleen die *heilsgebeure* gaan voort in die verkondiging, waardeur die kerugma die mens hier en nou oproep tot die beslissing vir God en die toekoms – en teen die wêreld en die Verfügbare. Die lewe in die geloof is die eskatologiese lewe (König 1970:75).

Volgens hierdie siening beteken sending dan die verkondiging van die einde asook die verkondiging van verlossing (Meyer 1955:241).

2.1.4 Karl Barth

Barth is die vader van die *dialektiese eskatologie*. In 'n groot mate is die dialektiese eskatologie 'n reaksie op die konsekwente eskatologie van Schweitzer. Die kern van die eskatologie by Barth is nie 'n aantal gebeurtenisse nie, maar is *Iemand* (König 1970:36). Volgens Barth se siening, dui eskatologie altyd op God se handeling, met uitsluiting van enige menslike optrede. Dit het tot gevolg dat alle menslike optrede, selfs die Christelike godsdiens, asook die kerk se sendingwerk, onder die finale (eskatologiese) oordeel van God staan (Bosch 1979a:174). Enige raakpunte met nie-Christelike godsdienste word uiteraard ook deur hierdie siening verwerp. Al wat belangrik is, is God en sy Woord. Hierdie standpunt kom duidelik tot uiting in die Duitsers se eskatologiese verklaring by Tambaram:

In the light of God's redemptive act in the cross of Christ, we realise that all religious groping in the non-Christian world is a most earnest attempt of the human spirit to redeem itself from guilt and death. In spite of the fact that God has not left himself without witness, we must state that at the same time the human spirit gropes to find God and comes under the influence of demonic powers in making its own gods and its own attempts at self-redemption. Therefore, turning to Christ does not mean an evolutionary fulfillment but a radical breaking with the bonds of one's religious past. Through his judgement Christ offers his grace and meets the deepest longing of souls (International Missionary Council 1938:181).

2.1.5 Paul Althaus

Althaus, Bultmann en Barth het aanvanklik (in die twintigerjare) in dieselfde groep gewerk (König 1970: 69). Soos reeds gesien, het beide Bultmann en Barth egter 'n eie pad begin loop. Althaus het ook 'n eie siening ontwikkel wat egter tog duidelik beïnvloed is deur sy kontak met Barth en Bultmann (Berkouwer 1981:28). Althaus begin die denkrigting wat bekend staan as *aktuele eskatologie*. Soos die dialektiese eskatologie, wil die aktuele eskatologie ook die gedagte van 'n "eind-historiese eskatologie" verwerp:

Eschatology was to be reconstructed not as the length-dimension but as the depth-dimension of salvation. Eschatology does not have to do with the history of the end or with the end of history, but with the "other side" of history. It is not apocalyptic (Berkouwer 1981:28).

Die "einde" van die eskatologie word dus na die huidige tyd gebring en dit word so geaktualiseer dat dit die hele lewe van die Christen beïnvloed. Die einde is altyd weselik naby. Dit is altyd ewe naby. Elke uur is die laaste uur. "Die Christen leef in 'n tyd wat "ryp is vir die oordeel"" (Bosch 1979a:174) Maar alhoewel die einde altyd naby is, is dit nog nie met ons nie. Dit lê nog iewers in die toekoms. Eers met die *parousia* sal hierdie einde aanbreek (Saayman 1987:10).

Sendingteologies sluit Gerhard Rosenkranz aan by die aktuele eskatologie van Althaus. Volgens hom kondig die sending nie alleen die einde aan nie, maar is dit in der waarheid self ook 'n eskatologiese gegewenheid: "Die Ryk is alreeds teenwoordig maar nog verborge. Alleen die "openbaarmaking" en "voleinding" van die Godsryk moet nog plaasvind en hiertoe help die sending mee" (Bosch 1979a:174).

Mission assists in the revelation and consummation of this kingdom. Mission thus becomes a sign of the times, not in apocalyptic sense, but in the sense that in mission the kingdom of God as promise of the end has come” (Saayman 1987:10).

2.1.6 Oscar Cullmann

Etlke teoloë van die vroeëre sogenaamde dialektiese skool, onder andere Barth, Althaus en Brunner het sterk in die rigting van ’n *heilshistoriese eskatologie* begin draai. Cullmann is die bekendste eksponent van hierdie siening, wat ook gesien moet word as teenvoeter teen Bultmann se eksistensiële eskatologie (König 1970:80-81).

Cullmann beweer dat die heil van God histories verwesenlik word deur bepaalde dade van God in die geskiedenis. Jesus se vleeswording was ’n *werklike* gebeurtenis en sy geskiedenis op aarde (dade, woorde, kruisdood en opstanding) het vir ons die heil verwerf. Sonder hierdie geskiedenis (baie duidelik in teenstelling met Bultmann), is die boodskap leeg, want dit kry sy waarde alleen uit die feit dat hierdie gebeurtenisse in die lewe van Jesus Christus, werklik plaasgevind het (König 1970:81). Hierdie heilsgeskiedenis het egter nie eensklaps opgehou toe Jesus na die hemel toe opgevaar het nie. Die heilsgeskiedenis loop nog steeds voort en sal eers ten einde kom wanneer God sy doel met die heilsgeskiedenis bereik het, naamlik met die wederkoms. Dit impliseer dat dit wat vandag gebeur steeds deel uitmaak van God se heilsgeskiedenis met die mens.

Die wese van die Nuwe-Testamentiese eskatologie sien Cullmann in die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*. Hy vind dat in byna elke boek in die Nuwe Testament waar die wederkoms ter sprake is, daar twee groepe uitsprake is, naamlik een groep wat handel oor dit wat *reeds* in Christus verwesenlik is, en dit wat *nog nie* werklikheid is nie maar waarop die kerk nog wag. Hy vergelyk hierdie standpunt met ’n oorlog wat uit verskillende veldslae bestaan. ’n Oorlog kan reeds vroeg in die guns van een land beklank word op grond van ’n veldslag wat gewen word. Voordat daar egter finale vrede kom, kan daar ook nog baie ander veldslae geveg word totdat die punt bereik word waar daar finaal vrede gemaak word.

The incarnation of Christ was the decisive battle in this war, so that his eschatological salvation “already” exists. The ultimate victory will, however, only reveal itself in the *parousia*, so that the real eschatological salvation is “not yet” there. We therefore live between the times in an era which is characterised by the lordship of the ascended Christ over Church and world. In the church, where his lordship is recognised, forgiveness of sins and the gift of the Holy Spirit reign already. For the whole world (cosmos) it will only become a reality with his second coming (Saayman 1987:10).

Cullmann verkwalik Schweitzer dat hy die uitsprake oor die *reeds* verwaarloos, terwyl hy Dodd weer verkwalik dat hy die tweede groep uitsprake oor die *nog nie* in sy eskatologie verwaarloos:

Slegs as ons aan beide groepe vashou (aan die een kant dat in Jesus die einde in ’n sekere sin *alreeds* daar is en die koninkryk *alreeds* gekom het, en aan die ander kant dat alles *nog nie* gebeur het nie, dat Christus nog *weer* sal kom) begryp ons iets van die wese van alle Nieu-Testamentiese eskatologie – al lê die klem by een Nieu-Testamentiese skrywer sterker op dit wat *alreeds* werklik is, en by ’n ander weer op dit wat *nog nie* gebeur het nie (König 1970:83).

Ten spyte van kritiek wat ingebring kan word teen hierdie siening van Cullmann, het dit 'n belangrike korrektief gebring op ander sienings wat vroeër gehuldig is. Cullmann het vir die sendingteologie groot betekenis, veral vanweë sy invloed op mense soos Hartenstein en Freytag, deurdat die sin van die tussentyd volgens hulle, gesetel lê in die sending:

Dis die “heilshistoriese pouse” tussen hemelvaart en wederkoms, dit hou die wande van die geskiedenis uiteen. Die sending is dus tegelyk wegbereider en “teëhouer” van die einde (vgl. 2 Thess. 2:6-7). As die sendingwerk afgehandel is, met ander woorde, as die “teëhouer” uit die weg geruim is, kom die Antichris en daarná die einde. Dat die einde nog nie aangebreek het nie, is 'n bewys van Gods lankmoedigheid (Bosch 1979a:175).

2.2 Chiliastiese model

Waar die vorige model meer in eksegeties-teologiese lyne aan die eskatologie gedink het, gaan dit in hierdie model, soos duidelik uit die naam blyk, om verskillende interpretasies van die sogenaamde duisendjarige vrederyk, of millennium, waarvan gelees word in Op. 20:1-6. Maar ook wat hierdie model betref, is daar verskillende uiteenlopende standpunte.

2.2.1 Premillennialisme

In sy eenvoudigste vorm sou mens die premillennialisme kon definieer as die oortuiging dat daar 'n besliste tydperk van duisend jaar sal wees waartydens Christus persoonlik sal heers oor die wêreld en die nasies. Die kerk sal ook in hierdie tyd saam met Christus heers. Christus sal vóór hierdie tydperk kom (vandaar die *premillennialisme*) en die heiliges sal opgewek word om hierdie tydperk saam met Christus binne te gaan (Pocock 1984:218).

Premillennialiste glo voorts dat die wederkoms van Christus naby is, maar dat dit voorafgegaan sal word deur sekere tekens, soos die evangelisasie van alle nasies, die bekering van Israel, die groot afvalligheid en die groot verdrukking, asook die koms van die antichris (Berkhof 1949:709). Daar is egter met opset gesê dat dit 'n definisie van die premillennialisme in sy eenvoudigste vorm is, omdat daar onder die premillennialiste weer verskillende uitgangspunte is.

Premillennialiste verskil byvoorbeeld daarvoor of die taak van wêreldevangelisasie voltooi sal wees voor die duisendjarige vrederyk, of voordat Christus terugkeer voor die groot verdrukking. Christus het gesê dat die evangelie van die koninkryk verkondig sal word aan al die nasies en dan sal die einde kom. Baie evangeliese mense aanvaar, op grond van Matt. 24:14, dat Christus nie kan kom voordat hierdie taak voltooi is nie. Dit beteken dat die verkondiging van die evangelie aan die hele wêreld in werklikheid die wederkoms van Jesus Christus vertraag. Hulle verwag nie om verras te word deur die wederkoms nie; hulle hoop eerder om dit te *bespoedig* deur die sendingopdrag te gehoorsaam (Pocock 1984:223).

Volgens die premillennialiste het die koms van Jesus vir ons twee implikasies:

- a) ons leeftyd in hierdie bedeling is beperk, en
- b) die taak wat ons opgelê is, is dringend (Pocock 1984:221).

Veral laasgenoemde standpunt is kenmerkend van die premillennialisme. Die premillennialiste lê groot klem op die spoedige wederkoms van Christus en daarom word evangelisasiewerk as baie dringend beskou. Omdat Christus enige oomblik kan kom, is die tyd min vir diegene wat die evangelie moet verkondig sowel as vir diegene wat daarop moet reageer voordat dit te laat is. In hierdie opsig staan Matt. 24:14 sentraal in ons begrip vir die premillennialiste se dringendheid ten opsigte van Evangelisasiewerk: “En hierdie evangelie van die koninkryk sal in die hele wêreld verkondig word, sodat al die nasies die getuenis kan hoor. Eers dan sal die einde kom.” Alhoewel hulle pessimisties is in hulle lewensuitkyk, is hulle dus nogtans baie betrokke by sendingwerk, juis omdat dit ook gesien word as ’n metode om God se wederkoms te verhaas (Kuzmic 1986:145-146).

Hiermee het onmiddellik ’n ander kenmerk van die premillennialisme aan die orde gekom, naamlik hulle basiese pessimistiese lewensuitkyk. Hulle verwagting is dat die wêreld al hoe slegter sal word. Juis as gevolg hiervan word dit as ’n vermorsing van tyd en energie beskou om te probeer om die samelewing te verander, of soos iemand dit gestel het: “God didn’t send me down here to clean up the fish bowl, but to fish in it” (Kuzmic 1986:146). Dit beteken dat slegs die verkondiging van die evangelie werklik belangrik is (Saayman 1987:12).

Kuzmic (1986:142) beoordeel die premillennialisme se gesindheid ten opsigte van sosiale betrokkenheid as volg:

Premillennialism’s underlying philosophy of history has almost inevitable negative consequences for Christian social responsibility ... its own theology led to an abandonment of worldly affairs. The world is expected to grow worse and worse and there is very little or no hope of improving or reforming it by any human effort.

Timothy Weber (in Kuzmic 1986:144) huldig ’n soortgelyke standpunt. Alhoewel hy dit beklemtoon dat nie alle premillennialiste gekant is teen sosiale hervorming nie, is dit vir hom tog duidelik dat hulle die gees van hervorming, wat in die vroeëre sendingpogings wel ’n belangrike rol gespeel het, gebreek het:

Its hopeless view of the present order left little room for God or for themselves to work in it. The world and the present age belonged to Satan, and lasting reform was impossible until Jesus returned to destroy Satan’s power and set up the perfect kingdom. Consequently, though there were significant exceptions, premillennialists turned their backs on the movements to change social institutions. In time, the social conscience of an important part of American Evangelicalism atrophied and ceased to function.

Onder die kontemporêre “Evangelicals” heers daar steeds ’n voorkeur vir die premillennialisme. Die siening het oor die afgelope paar eeue verskuif van ’n gevoel dat politiek ’n metode is om die koninkryk te bevorder tot waar dit vandag gesien word as hoogstens ’n metode om die bose mee te bestry (Bosch 1986:72).

Ernstige kritiek moet egter ingebring word teen hierdie eng siening van die Christen se taak in die wêreld. Kuzmic (1986:146) se kritiek teen hulle verwoord hy as volg: By refusing to look at and live out the totality of the teaching of our Lord they seriously undermine the credibility and relevance of the gospel for poor and hungry multitudes as well as for intelligent young people and leaders to whom the mission which is void of social meaning has no meaning at all.

Henry (1947:28) sien nog 'n ernstiger probleem met die premillennialisme as hy skryf:

The problem is even more complicated for the premillennialist and amillennialist. They are convinced not only that non-evangelicals cannot bring in the perfect social order in their methodological context, but also that the evangelicals will not bring it in by their proclamation of the Gospel.

Dit alles dui daarop dat die premillennialisme, terwyl dit erns maak met die verkondiging van die evangelie, net 'n deel van die waarheid verkondig en dan die probleem wat dalk juis belangrik geword het vir die wêreld, naamlik die vraag na sosiale geregtigheid, gladnie vanuit die Skrif kan beoordeel of belig nie.

2.2.2 Postmillennialisme

Postmillennialiste interpreteer Op. 20 figuurlik en op so 'n wyse dat die millennium binne die geskiedenis en vóór die wederkoms van Christus geplaas word. Christus kom dus ná die millennium, vandaar die benaming *postmillennialisme*. Kuzmic (1986:138) haal die volgende definisie van Boettner aan oor die postmillennialisme:

(Postmillennialism is) that view of the last things which hold that the kingdom of God is now being extended in the world through the preaching of the gospel and the saving work of the Holy Spirit, that the world eventually is to be christianized, and that the return of Christ will occur at the close of a long period of righteousness and peace, commonly called the millennium.

Christus se heerskappy sal dus nie, soos wat die premillennialiste dit sien, onverwags kom nie, maar wel op 'n gelydelike, evolusionêre wyse wat sal uitloop op die “tussentoestand” van vrede (Berkouwer 1981:297). Omdat die postmillennialiste glo aan 'n tydperk van geregtigheid en vrede op aarde vóór die wederkoms van Jesus Christus, is dit begryplik dat hulle dit dan ook as die kerk se taak sien om hierdie geregtigheid en vrede te laat deurbreek in die wêreld. Waar hulle voorstanders is van sendingwerk, word sendingwerk dan ook verstaan as werk wat gedoen word met die oog op die verbetering en uiteindelijke verlossing van die wêreld.

Hulle glo dat daar groter klem gelê moet word op die eise van die Bybel, spesifiek waar dit gaan om sosiale geregtigheid en die verwydering van armoede, uitbuiting en siektes. Die voorsiening van klere aan die naaktes en die voorsiening van kos aan diegene wat honger het, word beskou as deel van die sendingwerk van die kerk, wat die meegevoel van Christus aan die noodlydendes moet meedeel (Kuzmic 1986:139).

Rauschenbusch (in Berkhof 1949:717) stel dit as volg:

Our chief interest in any millennium is the desire for a social order in which the worth and freedom of every least human being will be honored and protected; in which the brotherhood of man will be expressed in the common possession of the economic resources of society; and in which the spiritual good of humanity will be set high above the private profit interests of all materialistic groups ... As to the way in which the Christian ideal of society is to come, – we must shift from catastrophe to development.

Omdat die postmillennialisme 'n visie het van 'n wêreld van geregtigheid, vrede en voorspoed, is dit ook nie vreemd dat hulle oorwegend optimisties is in hulle lewensuitkyk nie. Maar Kuzmic (1986: 139) het hieroor 'n baie belangrike opmerking gemaak:

The weakness of postmillennialism lies in its very strength – optimism. It does not seem to take seriously enough the strength of the forces of evil still operative in the world. It easily lends itself to an evolutionary understanding of history with a this-earthly hope. With its expectations for the church and the world it also undermines the expectancy of the imminent return of Christ.

Iets van hierdie swakheid word gevind in Henry (1947:49) se beoordeling van die postmillennialisme. Hy is van mening dat die optimisme van die postmillennialiste grotendeels aan bande gelê is deur die Eerste Wêreldoorlog. Na die Tweede Wêreldoorlog het die evangeliese postmillennialiste hulle daarvan weerhou om te preek oor die koninkryk van God en dit eerder oorgelaat aan die premillennialiste en die amillennialiste wat albei geglo het dat die wederkoms noodsaaklik is vir 'n tydperk van vrede maar wat verskil het daarin of dit 'n aardse millennium sal behels of nie. Toe die postmillennialisme se optimisme getemper is deur wêreldgebeure, het dit in 'n groot mate ook tot gevolg gehad dat hulle nie meer 'n werklike troosboodskap aan die wêreld gehad het nie. Juis as gevolg hiervan, dat die boodskap van die postmillennialisme weer eensydig klem lê op sosiale geregtigheid, moet ook hiervan gesê word dat dit net 'n deel van die waarheid van die Bybelse evangelie verkondig.

2.2.3 Amillennialisme

Die derde moontlikheid waarvan ons hier moet kennisneem, is die amillennialisme. Amillennialisme verwerp nie Op. 20 soos dikwels beweerd word nie, maar interpreteer dit op 'n nie-letterlike en nie-tydelike wyse. Die duisendjarige regering van Christus word gesien as 'n geestelike, nie-aardse en nie-politieke regering. In die woorde van Berkouwer (1981:307):

... this vision is not a narrative account of a future earthly reign of peace at all, but is the apocalyptic unveiling of the reality of salvation in Christ as a backdrop to the reality of the suffering and martyrdom that still continue as long as the dominion of Christ remains hidden.

Amillennialiste verwag nie 'n tyd van vrede en geregtigheid op aarde as gevolg van die verkondiging van die evangelie nie, maar deel gewoonlik die premillennialiste se pessimistiese lewensbeskouing. In hierdie opsig staan die premillennialiste en amillennialiste, wat saam die grootste deel vorm van die moderne Fundamentaliste, teenoor die postmillennialiste wat die koninkryk tot stand wil bring deur menslike werking en wat glo dat die wederkoms sal plaasvind ná 'n tydperk van vrede op aarde (Henry 1947:29).

Die verskil tussen die amillennialiste en die premillennialiste lê daarin dat die amillennialiste normaalweg nie die agteruitgang van die wêreld betreur of die heersende kultuur veroordeel nie. Hulle is normaalweg ook nie danig besorg oor die “tekens van die tye” nie (Kuzmic 1986:140). Hulle fokus gewoonlik op die lewe hierna en lê nie besondere groot klem op sending nie (Saayman 1987: 12).

Weer eens is dit egter 'n oorvereenvoudiging van die hele aangeleentheid, omdat daar verskillende opvattinge is oor wat presies onder amillennialisme verstaan word. Bosch beskou homself byvoorbeeld

as 'n amillennialis, maar in teenstelling met die beskrywing hierbo, sien hy dit as iemand wat erken dat ons reeds sedert die koms van Christus in die laaste dae leef en dat ons tans te midde van die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie* leef. Dit beteken, volgens hom, dat iemand wat vrede in die toekoms verwag, nie anders kan as om homself nou reeds vir vrede te beywer nie (Bosch 1982a:9).¹ Ons moet dus op aarde reeds voluit werk aan die vernuwning van die kerk asook die vernuwning van die samelewing.

Kuzmic (1986:140-141) gee die volgende punte van kritiek teen die amillennialisme:

- a) Hierdie siening verval maklik in 'n kerklike imperialisme, veral waar die sigbare kerk geïdentifiseer word met die koninkryk van God.
- b) Hulle is gewoonlik oorpessimisties ten opsigte van die wêreldgebeure.
- c) Die koninkryk van God word gewoonlik vergeestelik en word primêr gesien as deel van die nuwe wêreld. Kuzmic (1986:141) haal vir Donald Bloesch aan wat sê:

Their focus of attention is usually on the life hereafter rather than the events of the last days, on immortality rather than the harvest of history, on the vision of God rather than the great commission to go into the world with the Gospel.

- d) Hulle aanvaar gewoonlik dat Jesus se tweede koms, ten minste gedeeltelik, vervul is in die uitstorting van die Heilige Gees op die kerk.

2.3 Evaluering

Dit is op hierdie punt noodsaaklik om my persoonlike eskatologiese uitgangspunt duidelik te stel, aangesien dit beslis 'n invloed sal hê op die verdere verloop van hierdie studie. Sonder dat ek hier in 'n eksegetiese studie van Op. 20:1-6 wil verval, wil ek wel aanvaar, in die lig van ander Skrifgegewens oor die wederkoms van Jesus Christus, dat Op. 20:1-6 nie gebruik kan word as bewys vir twee wederkomste nie. Daarmee verwerp ek dan onmiddellik beide die premillennialistiese verklaring van Op. 20:1-6 asook die postmillennialistiese verklaring van hierdie gedeelte. In die lig van wat ek hierbo gesê het in verband met die amillennialisme, sou dit egter ook vir my moeilik wees om eenvoudig myself te sien as 'n amillennialis, aangesien hierdie term, soos dit reeds duidelik geword het, ook bepaalde probleme skep. Hierdie term dui eintlik op 'n verwerping van 'n duisendjarige vrederyk, wat nie my bedoeling is nie. Maar terwyl ek aanvaar dat daar 'n duisendjarige vrederyk bestaan, aanvaar ek ook dat dit *simbolies* verstaan moet word en nie *letterlik* nie.

Ek kan my grotendeels vereenselwig met Cullmann en ander teoloë se siening oor die eindtyd, wat aanvaar dat die oorlog teen Satan *reeds* in Christus gewen is, maar dat die oorwinning eers met die wederkoms *volledig* behaal sal word. Ek aanvaar dus dat ons in 'n spanningsvolle tyd tussen die eerste koms en die wederkoms van Christus leef. Berkouwer (1981:315) se siening oor Op. 20, naamlik dat

¹ Bosch sou kwalik daarvan beskuldig kon word dat hy ongevoelig is ten opsigte van die agteruitgang van die wêreld of dat hy nie krities staan ten opsigte van die heersende kultuur nie. Net so min sou hy daarvan verdink kon word dat hy nie groot klem lê op die hele gedagte van sending nie. Bosch se begrip van amillennialisme verskil dus van die meer algemene siening hiervan. Dit gaan by hom nie soseer daarom om 'n spesifieke eskatologiese opvatting te propageer nie maar eerder om die klem te laat val op ons lewe tussen die *reeds* en die *nog nie* (Livingston 1990:6).

dit ten diepste 'n boodskap van troos aan die kerk is, en nie 'n boodskap wat veronderstel is om die kerk pessimisties te maak oor die groot verval wat nog gaan plaasvind in die toekoms nie, is ook vir my baie belangrik. Hy sê dan verder dat die kort tyd waarvan in Op. 20 sprake is, waartydens die duiwel nog op aarde 'n mate van heerskappy uitoefen, gelyktydig saam met die duisend jaar van Christus se heerskappy loop:

... this vision is not a narrative account of a future earthly reign of peace at all, but is the apocalyptic unveiling of the reality of salvation in Christ as a backdrop to the reality of the suffering and martyrdom that still continue as long as the dominion of Christ remains hidden (Berkouwer 1981:307).

Indien hierdie standpunt van Berkouwer aanvaar word, dan lyk dit vir my ook korrek om König se verduideliking van hierdie gedeelte te aanvaar, naamlik dat beide die *kort tydjie* en die *duisend jaar* eerder as *magsaanduidings* gesien moet word en nie as *tydsaanduidings* nie.

Dan wil Johannes met hierdie beeld ('n kort tydjie) vir hierdie Christene sê: die feit dat julle ly en gemartel word, beteken nie dat die duiwel vryspel het nie! Hy *is* inderdaad volkome gebind soos aan julle verkondig is (en dit druk hy dan uit met die beeld dat hy *duisend* jaar gebonde is), maar hy bly nogtans 'n (beperkte!) bedreiging en gevaar wat die gelowiges versoek en laat ly. Hierdie "speelruimte" is *sterk* beperk ('n "kort tydjie" teenoor *duisend* jaar!) en beteken dat die gemeente nie weer moet begin vrees dat hulle deur die huidige vervolginge oorweldig sal word of dat Satan dalk nie werklik oorwin is nie. Hy is oorwin (König 1980a:174).

Die implikasie van hierdie opvatting is na my mening dat 'n Christen dan nie anders kan as om optimisties te wees oor die wêreldgeskiedenis nie. Al sou toestande ook hóé sleg lyk op aarde, kan 'n Christen steeds glo dat die oorwinning *reeds* behaal is. Die duiwel se mag is *reeds* gebreek. Wat ons tans op aarde beleef as 'n geweldige aanslag van die Satan teen die mensdom, is, ten spyte van die felheid van hierdie aanval, niks meer as die laaste stuiptrekkings van 'n reeds-oorwonne vyand nie.

As verdere implikasie van hierdie siening lyk dit na my mening ook korrek om te aanvaar dat, indien die oorwinning oor die Satan reeds behaal is, die oorwinning van Jesus Christus oor die magte van Satan ook al hoe meer na vore sal kom in die wêreld. Aangesien die duiwel nie net die mens nie, maar die hele aarde onder die mag van die sonde geplaas het, is dit logies dat Jesus Christus ook die hele aarde kom verlos het van die mag van die sonde.² En soos dit van die mens verwag word om die vrug van sy verlossing in sy lewe te toon, so kan dit ook verwag word dat die aarde die vrug van die verlossing van Christus reeds hier en nou sal vertoon. Verskeie sake sal hier as voorbeelde kan dien. Siekte is miskien die een gevolg van sonde waarby die grootste aantal mense betrek word. In hierdie opsig is die wonderwerke van Jesus vir König baie belangrik. In 'n gedeelte waarin hy vir Van der Loos aanhaal, skryf hy:

Hy verwys o.a. na 'n uitspraak van Sevenster ("The healings and miracles must be 'evaluated' as signs of redemption by God. We are concerned with Gods redeeming eschatological action") en verklaar verder: "We may regard the miracles of Jesus as deeds in which 'Urzeit' and 'Endzeit' meet one another", sodat die wonders "*eschatological in nature*" is. Hy kan dus met instemming Betz aanhaal: "Mit Jesu Wirken ist das

² Vir 'n meer breedvoerige uiteensetting hieroor, vergelyk König (1983:15-23).

Eschaton virtuell da” en daarop wys dat hierdie *eskatologiese* kwalifikasie van die wonderwerke alreeds by Justinus en Irenaeus aangetref word (1980a:41).

Waar siekte oorwin word, is dit dus ’n eskatologiese teken van die ewige mag van God in Christus Jesus. Maar die sondeval het ook op ander plekke sy merk gelaat. Sosiale ongeregtigheid, verskeurdheid in die kerk, en ekologiese probleme is waarskynlik van die sake wat die afgelope paar jaar die meeste in die nuus is. Aangesien Jesus se verlossing *kosmies* van aard is, sou dit dus geregverdig wees om te sê dat Jesus ook oorwinning oor hierdie probleme behaal het en dat God ook verwag dat hierdie sake onder sy heerskappy moet kom.

Sending beteken dan, volgens die siening wat ek hier handhaaf, dat die verlossing van Christus verkondig word, nie net vir mense nie, maar weliswaar vir die hele skepping. Sending sal dan beteken dat die kerk op alle terreine van die samelewing betrokke sal raak sodat God se heerskappy op aarde al hoe duideliker sal word. Dit beteken nie dat die wêreld evolusionêr verander moet word tot op die punt wat God volkome heers oor alles nie. Ek móét aanvaar dat daar ook ’n wederkoms sal wees waartydens daar ’n radikale verandering in die wêreld sal plaasvind, wanneer Christus die finale oorwinning sal behaal. Maar tot op daardie punt is dit die taak van die kerk om God se heerskappy te verkondig en ook te beliggaam in die skepping.

3. ESKATOLOGIESE MODELLE DEUR DIE EEUE

Sandeen (1974:105) gee ’n goeie opsomming van die probleem van die invloed van wêreldgebeure op die heersende eskatologiese model as hy skryf:

In the Christian tradition, all millennial theologies involve the triumph of Christ, the vindication of the suffering saints, and the eventual reign of Christ on the earth. But there are a number of classic variations to the millennial schemes which have separated Christians, on occasions, into wildly warring camps. Christ came the first time about 1,973 years ago, and he is, according to every millennialist, going to return to this earth again. But is his triumph considered to be *near* or *distant*? This variation of millennial thought usually correlates with the prominence of the doctrine of the Second Advent in the church at any one time. If people believe that the second coming of Christ is near, they tend to emphasize the doctrine. If they feel that it is distant, the doctrine is neglected and often forgotten entirely.

Dit is opvallend om te sien in hoe ’n mate daar ’n ooreenkoms is tussen die kerk se siening oor homself, sy taak in die wêreld, en sy opvatting oor die eskatologie. Dit is redelik duidelik dat die kerk se eskatologiese verwagting gewoonlik sterk verbonde is aan die heersende lewensomstandighede. Vir Gundry (1977:50) is hierdie gewaarwording kommerwekkend:

Eschatologies have been a reflection of the current mood or *Zeitgeist* or response to historical conditions. In other words, in many cases eschatologies appear to have been sociologically conditioned. This suggests that factors other than purely exegetical and theological considerations have been more influential in the history of eschatology than we would care to admit.

Ook Kuzmic (1986:136) het tot hierdie gevolgtrekking gekom:

One's view of eschatology determines one's view of history. And one's view of the purpose and goal of history as pointing to the eschaton definitely modifies one's attitude toward the this-worldly historical realities.

In 'n poging om te sien of Gundry en Kuzmic se gevolgtrekkings waar is, gaan ek baie kortliks kyk na belangrike momente in die wêreld- en kerkgeskiedenis en daarmee saam dan na die heersende eskatologiese verwagting van die betrokke tyd.

Daar is normaalweg min sprake van 'n bepaalde eskatologiese model in die vroeë Christelike kerk, maar in die mate wat die vroeë Christelike kerk wel 'n eskatologiese beskouing voorstaan, is dit gewoonlik premillennialisties van aard. Dit is veral waar van die tweede eeu, maar verminder gedurende die derde eeu. Daar is normaalweg vasgehou aan 'n letterlike verklaring van Op. 20:1-10 waar daar onderskei is tussen die eerste en tweede wederkoms, met 'n duisend jaar tussenin waar Christus regeer. Daar is dan met groot verwagting uitgesien na die koms van Christus. Voorstanders van hierdie opvatting sluit onder andere Papias, Polycarpus en Irenaeus in. Origines het ook 'n polemieke gevoer teen die premillennialisme wat daarop dui dat hierdie rigting wel redelik aanvaarbaar was in sy tyd (Gundry 1977:46).

Vanaf die vyfde eeu is die premillennialisme vervang met 'n ander siening van die eskatologie, wat normaalweg bekendstaan as amillennialisme. Augustinus het die siening verwerp dat Op. 20 letterlik as duisend jaar begryp moet word tussen twee wederkomste van Christus. Hy beskou die duisend jaar as die huidige tyd waartydens die kerk op aarde bestaan en verwag dan daarná een wederkoms wanneer Christus oor die wêreld sal oordeel. Die kerk word beskou as die koninkryk van God³ en die eerste opstanding (op. 20:1-6) word beskou as die wedergeboorte van die siel. Hierdie siening van Augustinus is ook later oorgedra na die Protestantisme. Luther en Calvyn het byvoorbeeld ook die letterlike verstaan van die duisend jaar verwerp (Gundry 1977:47). Strothmann (1956:41) is van mening dat die feit dat die Romeinse regering in hierdie tyd die Christelike kerk begin ondersteun het, ook waarskynlik daartoe bygedra het dat daar 'n verskuiwing in die eskatologiese verwagting by Augustinus ingetree het.

Gedurende die Middeleeue was daar min sprake van 'n premillennialistiese siening, en waar dit wel voorgekom het was dit normaalweg alleenlik onder die verdruktes, wie se enigste hoop op vrede, sekuriteit en voorspoed gelê het in die toekoms en spesifiek in Goddelike ingryping in hulle omstandighede. Vir die ander was dit genoegsaam om te weet dat die koninkryk van God hier en nou teenwoordig was.

Gedurende die sewentiende eeu in Engeland het 'n nuwe optimistiese siening van die eskatologie ontstaan, naamlik die Puriteinse lering van die heerlijkheid van die laaste dae. Die vroegste voorstanders van hierdie siening was Thomas Brightman, William Gouge, John Cotton en John Owen. In hoofsaak het hulle siening daarop neergekom dat hulle die gelykstelling van die duisend jaar met die kerk se bestaan op aarde (Augustinus), verwerp. Hulle is meer optimisties oor die laaste tydperk van die wêreldgeskiedenis. Dit sal, volgens hulle, gekenmerk word deur die koms van die koninkryk van God met die krag van die Gees van God. Maar hierdie tydperk word nie ingelei deur die wederkoms van Christus nie. Eers sal alle mense erken dat Jesus die Here is en die mag van Satan sal in beide politiek en godsdiens gebreek word. Daarmee saam sal die Jode tot bekering kom. Daar is byvoorbeeld gedurende die helfte van die sewentiende eeu geglo dat die Jode weer in Engeland toegelaat moet word sodat hulle daar tot bekering kan kom en die koms van die heerlijkheid van die laaste dae bespoedig kan

³ Die kerk is volgens Augustinus verhef tot die troon van heerskappy oor die wêreld: Christus heers *deur* die kerk (Wallis 1981:3).

word. Die doel van sending word gesien as die voorbereiding op die heerlijkheid van die laaste dae. Vir die kerk sal dit 'n tyd van voorspoed wees met suiwerheid in lering, aanbidding en optrede. Regerings sal beseft dat hulle primêre doel die bestaan van die kerk is. Eers aan die einde van hierdie heerlike tyd sal Christus weer terugkom om te oordeel oor diegene wat Hom teëgestaan het. Hierdie siening staan vandag algemeen bekend as die postmillennialisme (Gundry 1977:47-48).

Gedurende die tydperk vanaf die einde van die agtiende eeu tot die begin van die negentiende eeu was daar geen spanning onder die “Evangelicals” ten opsigte van hulle verpligting teenoor beide evangelisasie en sosiale geregtigheid nie. Bosch vind die rede hiervoor daarin dat byna almal van hulle postmillennialiste was wat daarin geglo het dat die gemeenskap hervorm moet word in voorbereiding vir die koms van Christus (1986:69). Uit preke aan die begin van die negentiende eeu is dit duidelik dat die eskatologie 'n belangrike rol gespeel het in die kerk, normaalweg in die vorm van millennialisme (Beaver 1961a:68).

Ook in Amerika begin die gedagte van 'n postmillennialisme al hoe meer oorheers:

By far the most prevalent apocalyptic view among American Protestants in the Civil War era is known technically as “postmillennialism.” It teaches that Christ will not come again until *after* a millennium of prolonged progress on earth and special spiritual blessings (Wallis 1981:4).

Hierdie toestand het egter verander ná die afskaffing van slawerny en die einde van die burgeroorlog. Voor die oorlog was daar eenstemmigheid onder meeste evangeliese Christene dat slawerny afgeskaf moes word. Baie van hulle was daarvan oortuig dat geregtigheid sal seëvier sodra slawerny afgeskaf is. Die oorlog het egter uiteindelik baie langer geduur as wat vroeër gedink is en het ook baie meer lewensverlies tot gevolg gehad. Maar wat die situasie nog vererger het, was dat die einde van die oorlog nie uitgeloop het op 'n tydperk van geregtigheid soos wat sommige voorspel het nie. In plaas van verbetering ná die burgeroorlog in Amerika, het toestande eintlik versleg. Dit het gelei tot 'n gevoel van pessimisme onder die mensdom wat die optimistiese houding van die postmillennialisme bevraagteken het. Gundry (1977:52) skryf oor hierdie tydperk:

But then came 1861 – the Civil War. Its horrors brought disillusionment to many. The influx of immigrants from Europe who were Catholic or worse shattered the dreams of a Christianized America. The evils and inequities of industrialization and urbanization beclouded the vision of ever-advancing progress. The reform crusades turned from hope to despair. There seemed to be more cause for pessimism than optimism on the American scene. Precisely at this time the precipitous decline of postmillennialism made its big splash with ever-expanding ripples.

Hierdie gebeurtenis loop dan uit op die skeiding tussen twee groepe, waar die een groep meer klem lê op sosiale geregtigheid en die ander groep meer klem lê op ortodokse Evangelisasie (fundamentalisme). Die groep wat die *Social Gospel* aangehang het, het ook voortgegaan met hulle siening van postmillennialisme. Hulle het egter ook al hoe meer die liberale teologie begin aanhang. Al hoe meer is die Amerikaanse waardes kritiekloos aanvaar en ontstaan die oortuiging dat dit hulle opdrag is om hierdie waardes wêreldwyd te verkondig (Bosch 1991:283).

Die ander groep begin weer om die premillennialisme aan te hang. Hulle verkondig dat die wêreld daartoe gedoem is om al hoe slegter te word en die belangrikste – indien nie die enigste taak van die kerk nie – is om die mensdom te red van die wêreld (Bosch 1986:69-70). Korrupsie en ongeregtigheid

is aanvaar, verwag en soms selfs verwelkom as teken van die spoedige wederkoms van Jesus Christus. Geen wonder nie dat Kuzmic (1986:141) sê: “It is a historically observable fact that premillennialism with its apocalyptic assumptions has a special appeal and tends to flourish in times of great crisis and distress.”

Dit is ook in hierdie tyd (1877) wat Moody sy welbekende uitlating oor die redding van die mens maak:

I look on this world as a wrecked vessel. God has given me a life-boat, and said to me, “Moody, save all you can.” God will come in judgement and burn up this world, but the children of God don’t belong to this world; they are in it but not of it, like a ship in the water. This world is getting darker, and its ruin is coming nearer and nearer. If you have any friends of this wreck unsaved, you had better lose no time in getting them off (in Gundry 1977:52).

Streng sosiologies beskou, is daar min mense wat nie in hierdie tyd die premillennialistiese eskatologiese beskouing sou kon aanvaar nie. Teen die einde van die vorige eeu was die premillennialisme waarskynlik die mees aanvaarde siening van die eskatologie onder die Amerikaanse “Evangelicals” gewees. Gundry (1977:49) beweer dat, sedert Moody, elke prominente Amerikaanse evangelis ook ’n premillennialis was.

Aan die begin van die huidige eeu begin die ondersteuners van die sendingwerk ’n nuwe houding in te neem. Die gevoel begin ontwikkel dat die tye in die hand van God is:

To make his word of salvation known to the uttermost parts of the earth, relying on the power of the Spirit to ensure its success, and leaving the times of fulfillment to the sovereign purpose of God – this we take to be the revealed philosophy of the Lord Jesus Christ concerning the work for which his Church is set in the world (Beaver 1961a:71).

Kuzmic (1986:143) praat van hierdie tydperk aan die begin van die twintigste eeu (1900-1930) as die tydperk van die sogenaamde *Great Reversal*. Hy haal vir George Marsden aan wat dit beskryf as ’n tyd “... when all progressive social concern, whether political or private, became suspect among revivalistic evangelicals and was relegated to a very minor role.” Hierdie siening was deels ’n reaksie van die meer evangeliese groepe op die *Social Gospel* met sy liberale teologie.

In 1909 publiseer William Owen Carver ’n boek met die titel *Missions in the plan of ages* waarin hy die eskatologiese verwagtinge in sendingkringe probeer weergee. Onder die Fundamentaliste, meesal lede van sendingorganisasies, is daar baie wat nog vashou aan ’n pre- of postmillennialistiese verwagting. Daar is egter nie eenstemmigheid onder mekaar oor wat presies verstaan word onder premillennialisme, millennialisme en postmillennialisme nie, maar hulle is tog eens daaroor dat ’n groep mense uitverkies is en dat die evangelie eers aan hulle verkondig moet word voordat die einde kan kom. Sending gaan vir hulle dus hoofsaaklik om Woordverkondiging.

Carver het hierdie groep verdoem met die beskuldiging dat hulle nie in die eerste plek besorgd is daaroor om mense tot verlossing te lei nie, maar dat hulle eerder belanggestel het in diegene wat veroordeel sal word. Vanweë die negatiewe gevoel wat ontwikkel is deur hierdie mense ten opsigte van die verhouding tussen sending en eskatologie, het dit daartoe gelei dat baie kerklike sendingbewegings teësinnig was om iets te doen te hê met die eskatologie. Die grootste groep sendingwerkers het geglo

dat die koninkryk van God stelselmatig sal groei totdat Christus weer kom. Hulle het die klem laat val op die totstandkoming van kerke.

'n Derde groep glo dat die wêreld op 'n evolusionêre wyse verander sal word totdat die nuwe hemel en die nuwe aarde uiteindelik eintlik outomaties sal kom. Carver beskuldig hulle daarvan dat hulle in werklikheid geen wederkomsverwagting het nie. N.G. Clark, die sekretaris van die American Board skryf in 1877:

The final glory is not promised until the gospel has been preached for a witness to all nations. The way must be prepared for the coming of the Lord, for those grander workings of the Spirit which have been the joy and hope of the people of God in all the ages, when Christian institutions shall cover the earth, and Christian homes shall be the common heritage of all the children of men (in Beaver 1961a:73).

Die koms van die nuwe aarde word dus direk verbind aan sendingwerk. Hoe meer doeltreffend die sendingwerk, hoe vinniger kom die nuwe aarde. In 1880 reeds skryf Clark (in Beaver 1961a:73): “In the providence of God we have entered on what promises to be the last stage in the world’s evangelization if we have but faith to improve the great opportunity.”

4. DIE VERBAND TUSSEN 'N ESKATOLOGIESE MODEL EN DIE SENDING

Dit het reeds duidelik geword dat voorstanders van verskillende eskatologiese modelle ook normaalweg voorstanders is van verskillende sienings oor sending. Daarmee saam is daar egter ook 'n paar ander nou-verwante sake wat deur die eskatologiese model beïnvloed word. Die premillennialisme met sy groot klem op die dringendheid van die verkondiging van die evangelie lê byvoorbeeld nie groot klem op die sosiale betrokkenheid van die kerk nie, terwyl die postmillennialisme weer normaalweg meer klem lê op die sosiale aspek, dikwels ten koste van die verkondiging van die evangelie. Daarom sal ons moet sê dat 'n eskatologiese model nie alleen 'n invloed het op 'n persoon se siening van sending in sy meer enge betekenis nie, maar dat dit ook 'n invloed het op ander sake, waarvan drie na my mening uiters belangrik is, naamlik sosiale betrokkenheid, kerkeenheid en hoop.

4.1 Eskatologie en sending

Dit is soms moeilik om die verband tussen sending en eskatologie raak te sien. Sending word gewoonlik gesien as dit wat meer gemoeid is met die praktiese verkondiging van die evangelie terwyl eskatologie meer gesien word as die leer aangaande die laaste dinge. Sending staan midde-in die daaglikse lewe, terwyl eskatologie normaalweg meer op die periferie staan en meer teoreties is. Maar dit is vir baie mense nie meer die geval nie. Eskatologie word dikwels nie meer as 'n teoretiese onderwerp gesien nie en sending word ook nie meer net gesien as bloot 'n praktiese saak waarvoor geen teologiese insig nodig is nie.

Dit is belangrik om te sien dat die Nuwe Testament die sending as 'n *eskatologiese teken* sien. Die wêreldwye verkondiging van die evangelie word gesien as 'n teken van die koms van die koninkryk van God. Die einde word egter nie bepaal deur die *sukses* van die verkondiging nie, maar wel deur die *feit* dat die verkondiging plaasvind. Sodoende word die soewereiniteit van God beskerm. Die Einde bly in die hand van God en hang nie van die mens af nie (Nelson 1954:148). Daarom sal ek moeilik Devanandan (1962:156) se verklaring vir die vertraging van die wederkoms kan aanvaar, as hy skryf:

If God's purpose for his creation is delayed, it is because man, as no other creature, rebels against God's will being done. Man's sinfulness is the chief deterrent. By accepting the assurances of God's forgiveness offered in Jesus Christ, through repentance and faith, men become "converted" from rebellion to obedience.

Dit neem egter nie die feit weg dat die mens, en meer spesifiek, die kerk, intens betrokke is by gebeure in die tussentyd nie:

Barth het die kerk die eskatologiese werklikheid by uitstek genoem. Immers die kerk is die mense in wie en deur wie Jesus Christus die eschaton realiseer. In hierdie "deur wie" lê dan ook die sin van die *aardse* bestaan van die kerk. Daar is geen enkele *ander* rede waarom die Here die kerk op *aarde* hou nie. Elke vorm van bewaring wat nie op vermeerdering en uitbreiding gerig is nie, is egoïstiese bewaring, en daarom onchristelike bewaring (König 1980a:197)

Of soos Oudersluys (1963:18) dit treffend stel:

Duties other than evangelism, and just as important, were laid upon the church by Christ in his final commission (Matt. 28:18ff). It is *undue introversion* against which the church must protect its existence and life. This excessive preoccupation with itself takes many forms: When the church becomes hypochondriac, forever engaged in taking its own pulse and temperature, but unresponsive to the lostness and plight of others on its very doorsteps, – when the local congregation becomes so self-absorbed and self-contained that it conducts its life without reference to the total life of the denomination, – when the denomination shows neither concern nor fraternity for the church catholic, – when the church becomes more interested in its own piety than its Lord and Head, more interested in its dogmatics than its God, when it becomes too important in its own self-estimation, protecting its historical existence rather than justifying it. How can the church overcome this temptation? By becoming more aware that it is God's servant people.

God het aan die mens die opdrag gegee om sendingwerk te doen, en dit is juis die *sending* wat die belangrikste taak van die mens is terwyl hy wag op die wederkoms van Jesus Christus: "Die sending is die sin van die tussentyd. Deur die sending bereik Jesus Christus (deur die Heilige Gees) God se doel in die mense en in die wêreld" (König 1980a:198).

Die rede waarom God toelaat dat die wêreld voortbestaan ten spyte daarvan dat die einde reeds in Christus gekom het, is sodat die verlossing in Christus verkondig kan word. Met die koms van Jesus Christus het die einde reeds aangebreek en waar die kerk besig is om die verlossing van sonde deur Jesus Christus te verkondig, is hy dus ook betrokke by die koms van die einde – die wederkoms van Christus. Deur deel te neem aan die sending, neem die kerk self deel aan die naderende einde.

She makes, so to speak, the hands on God's clock move faster towards midnight. Thus the mission of the Church is in itself the eschatological dimension of the Church, indicating and signifying that the Church is not an end in herself, but that Christ and His reign was and is and will be the end (Meyer 1955:245).

Dit wil nie sê dat die wederkoms vroeër sal plaasvind indien die kerk meer sendingwerk sou doen nie. Maar dit beklemtoon die feit dat die kerk se taak in die tussentyd hoofsaaklik gerig sal wees op die sending, omdat dit juis dan die sending is wat die doel van die tussentyd is (2 Petr. 3:9). Hierdie wete hoef dus nie te lei tot spanning en 'n beheptheid met die "wen van siele" nie, maar lei eerder tot 'n

gerustheid dat die tye in God se hande is en dat die kerk rustig, maar getrou, kan voortgaan met die taak wat hom opgelê is op aarde. Hierdie verkondigingstaak is nie bloot 'n *opdrag* aan die mens nie, maar is 'n *gawe* van God. Dit is 'n genadige teken van die koninkryk van God en 'n belofte dat God se uiteindelijke doel met die wêreld bereik sal word (Nelson 1954:149). Wat hieruit duidelik word, is dat die kerk in 'n spanningsvolle tyd leef, 'n tyd tussen die einde wat reeds gekom het en die einde wat nog moet kom. Die enigste bestaansvorm van die kerk volgens die Nuwe Testament is 'n eskatologiese bestaansvorm.

Dit is teen die agtergrond van die twee *aeone* (die *reeds* en die *nog nie*) wat die sendingtaak van die kerk gesien moet word. Dit is ook hierdie agtergrond wat aan die sendingtaak sy sin gee. Die ou aeon lei tot haat en vyandskap, maar die nuwe aeon lei tot versoening en liefde. En die sentrum van waaruit hierdie boodskap verkondig word, is die kerk. Dit is die liggaam van diegene wat, ten spyte van hulle sonde, die gawe van die Gees besit. Ná die wederkoms sal daar nie meer sending wees nie, omdat die ou aeon wat die objek van sendingwerk is, dan nie meer sal bestaan nie. Boer (1961:99) lê ook groot klem op die eskatologiese betekenis van die sendingtaak gedurende die huidige bedeling:

This time stands wholly under the sign of *eschatological proclamation*. The proclamation of the Church is a sign of the end. It may be said that it is *the* sign of the end. The last days were for the Church heralded by the Pentecostal speaking with tongues which initiated the witness of the Church, and they shall end when the gospel shall have run its course through the world (Boer 1961:99).

Maar die sendingtaak gaan nie alleen die einde vooraf nie, dit is in werklikheid self ook deel van die eindstryd. Sending as 'n eskatologiese realiteit dui beide op die einde wat gekom het asook op die einde wat nog sal kom. "The universal proclamation of the gospel is not only a sign of the End that is to come, but it is also an evidence of the End *that has come*. The old aeon and the new aeon are conjoined and locked in a death struggle" (:151).

Daar is egter nie volkome eenstemmigheid oor wat presies verstaan moet word onder die taak van die kerk in die wêreld nie. Soos daar reeds vroeër gesien is, laat baie mense die klem suiwer op Evangelisasie val, met ander woorde die red van siele. Maar al hoe meer word daar besef dat dit nie die enigste taak van die kerk in die wêreld is nie. Indien dit so sou wees, dan sou dit beteken dat die wêreldgeskiedenis sinloos is en dat die aarde in sy geheel vernietig gaan word. Manson (1953: 392) kan egter nie hiermee saamstem nie:

The return of the soul to God, though it can only come about through Christ, is in accordance with the original purpose for which creation was designed. In other words, redemption is also the restoration of all things, the *apokatastasis* to which reference is made in Acts 3:21, the consummation for which all creation yearns (Rom. 8:20-23). Having now such a doctrine, is it likely that the leaders of the world mission would be pessimistically disposed or even neutral towards the result of the preaching of the Cross, or that they would ultimately acquiesce easily in the prospect of an early termination of the course of history? (:394-395).

Wat Manson dus wil sê, is dat verlossing om baie meer gaan as die blote verlossing van die siel. Christus se verlossingswerk behels baie meer as net die mens se siel, maar omvat in werklikheid die ganse skepping. König (1983:2-50) het myns insiens afdoende bewys gelewer dat die Bybel, Ou- sowel as Nuwe Testament die heil baie ruimer beskou as bloot net die red van siele:

God red nie net 'n deel van die mens nie, maar die hele mens, siel én liggaam. God gee nie die aarde prys aan die aanslae van die duiwel en neem ons dan weg na 'n ander plek toe nie, maar red en verheerlik ook die aarde, en vul die nuwe aarde met sy eie hemelse heerlijkheid... God gaan ons nie net eendag gelukkig maak nie, Hy doen dit nou al (1983:19).

Omdat die verlossing in Christus gekom het, moet die gelowiges die Here verkondig in hulle hele lewe, deur woord en deur daad en in elke aspek van die menslike lewe. Die Christen se werk in hospitale, hulp aan oues, siekes en armes, is bewys daarvan dat die hele mens, liggaam en siel, verlos is deur Christus. Die Christelike werk is nie 'n poging om ons ou wêreld te hernu nie, maar dit is 'n getuigenis wat dui op God se nuwe aarde, wat openbaar sal word wanneer hierdie wêreld tot 'n einde kom. Enige poging van die kerk om homself los te maak van die wêreld en om die wêreld prys te gee, is 'n miskennening van die feit dat die gekruisigde Here vir almal in die hele wêreld en vir alle tye gesterf het (Meyer 1955:245-246).

Elke lidmaat van die kerk word geroep as sendeling, om 'n dienskneg van God te wees in die daaglikse lewe. Alle lidmate moet met die tweeledige diens van die kerk erns maak, naamlik die *leitourgia* en die *diakonia*. Sondag word gewy aan die *leitourgia* sodat die lidmate deur die week kan voortgaan met die *diakonia* in hul daaglikse lewe:

A truly biblical eschatology has never diverted the attention of the church from either ethics or mission. On the contrary, the fact that God inaugurated the kingdom in the person and work of Christ and will bring it to full consummation in his *parousia* is the very warrant whereby the church proclaims the word of the kingdom and witnesses to Christ's kingship in the whole life, to the ends of the earth to the end of the world. When the church enters meaningfully upon its servant-life, it will become more than what Emil Brunner critically designates as a "Sunday church" and even "a preaching church." It will then begin to ponder in the light of the gospel the bearing of the kingship of Christ on the denials of civil and religious freedom, on the threat of total warfare, the peril of hydrogen bombs, the threat of secularism, the danger of the omniscient state (Oudersluys 1963:16-17).

Die eskatologie het te doen met die bestemming van die mens. Sonde het die mens se oorspronklike bestemming wat God vir hom beplan het, vernietig. Bybelse eskatologie het onder andere as doelwit die herstel van hierdie bestemming van die mens. Dit behels dan beide die persoonlike en kosmiese dimensies, sowel as beide die huidige en toekomstige bedelings. In die debat rondom die invloed van die eskatologie behoort dit egter nie soseer te gaan oor die spanning tussen die huidige bedeling en die toekomstige bedeling nie, maar behoort die gesprek baie meer te gaan oor die invloed van die toekomstige bedeling op die huidige bedeling *sowel* as op die toekomstige bedeling (Capp 1987:110).

Indien sending gesien word as betrokkenheid by die totale nood van die wêreld, dan bring dit ons by 'n volgende punt van bespreking, naamlik die invloed van eskatologie op ons sosiale omstandighede.

4.2 Eskatologie en sosiale betrokkenheid

The main area of difference among evangelicals about the relation of evangelism and social responsibility, lies in the area of eschatology (Bosch 1987a:182).

In die bespreking rondom die tema van sending en sosiale betrokkenheid, word daar dikwels deur skrywers op negatiewe wyse verwys na die *apokaliptiek* in teenstelling met 'n positiewe beoordeling

van die *eskatologie*. König (1990:23) het deeglik op die gevaar van so 'n onderskeid gewys, juis omdat die Christelike eskatologie voortgevloei het vanuit die Joodse apokaliptiek. Wat wel waar is, is dat daar 'n *ontwikkeling* gekom het in die apokaliptiek, deur die koms, dood en opstanding van Jesus Christus. Deur Jesus Christus het die verlossing ook in die huidige bedeling ingebreek en word die verlossing nie net meer in die toekomstige bedeling verwag, soos wat die Joodse apokaliptiek geglo het nie (König 1990: 32).

Wendland (1953:364) het op twee gevare gewys in die Christen se denke oor die verhouding tussen eskatologie en sosiale betrokkenheid. Daar moet in die eerste plek deeglik onderskeid gemaak word tussen eskatologie aan die een kant en sektariese apokaliptisisme⁴ aan die ander kant wat nie werklik belangstel in die wêreld nie en bereid is om die wêreld oor te gee aan die verdoemenis. Tweedens moet daar begryp word dat 'n Christelike sosiale etiek 'n belangstelling sal toon in die wêreld en die mensdom op grond van die heerskappy van God wat *reeds* verskyn het, maar wat in die *toekoms* ook volkome sal verskyn. Die heerskappy (koninkryk) van God vorm dus die fondament van die sosiale etiek. 'n Eskatologie wat nie antwoorde soek vir sosiale probleme en dan ook verder bereid is om hierdie antwoorde toe te pas in die wêreld nie, is volgens Wendland niks anders as apokaliptisisme nie.

Ward (1979:982), self 'n *evangelical*, het ook kritiek teen die *evangelicals* se sosiale (on)betrokkenheid in die wêreld. Die kerk, sê hy, en spesifiek die *evangelicals*, is só ingestel op die eindtyd en die volgorde waarin dinge gaan gebeur tydens die wederkoms, dat hulle nie werklik bekommerd is oor die huidige bedeling nie:

Can we learn to do belatedly – what the evangelical subculture has previously discouraged – to think and plan for the intermediate future? Or will we continue to burn our midnight oil for the charming discussions of when, where, and how the rapture?

Buswell (in Capp 1987:116) het ook hierdie onbetrokkenheid by sosiale probleme by die pre-millennialisme opgemerk en dit ook spesifiek verbind aan die *evangelicals* se besondere eskatologiese oortuiging:

Truly, one's views of eschatology color one's philosophy of history. One who believes in the Second Coming of Christ as a cataclysmic event to destroy the kingdom of the Beast, one who believes that the Kingdoms of this world will become the Kingdom of our Lord and of His Christ only after such a catastrophic event, could never consistently regard human society as a whole as an organism, or take any comfort in the thought of the development of world socialism ... for the pre-millennialists, the church is strictly to be regarded an organism, the body and bride of Christ, in the world but not of the world.

Daar is reeds herhaaldelik op die gevaar daarvan gewys om die heerskappy van God slegs as 'n totaal toekomstige gebeurlikheid te beskou en om te dink dat die Christen se primêre taak is om te sorg dat mense in die ewigheid gered word. Die Christen se sosiale taak in die wêreld, volgens hierdie standpunt, sou slegs die *gevolg* daarvan wees dat sy siel gered is en sou dus gladnie verband hou met God se eintlike doel met die wêreld nie. Om die redding slegs in die toekoms te verwag, is egter vóór-Christelik, aangesien hierdie siening van die eskatologie nader aan die apokaliptiek van die Jode lê as aan die gees van die Nuwe Testament. Die wêreldgebeure word pessimisties beskou. Die wêreld is sleg

⁴ Uit sy bespreking rondom hierdie onderwerp, is dit duidelik dat Wendland hier die tipiese Joodse apokaliptiek in gedagte het waarvan in die vorige paragraaf melding gemaak is.

en leeg. Die toekoms sal geen verband hou met die hede nie. Die slegte dinge van die hede word alleen maar verduur omdat dit dui op die tyd wat besig is om verby te gaan.

Alhoewel Christene uitsien na die toekoms, is dit nie al waarna hulle mag kyk nie. Christus het deel van die toekoms reeds waar laat word op aarde. Ons evangelisasie moet in berekening hou dat ons die *reeds* besit en oppad is na die *nog nie*. Die vroeë Christene het die opstanding van Christus en die koms van die Heilige Gees beskou as die waarborg dat die nuwe tydvak aangebreek het en dat die mensdom daarom volgens die standaarde van die nuwe tydvak moet begin leef (Bosch 1987a:183). Vir baie mense behels sonde egter niks meer as net persoonlike oortredings nie. Die oomblik as hulle self uit die sonde gered is, dan raak hulle onbetrokke by die sonde, behalwe vir die mate wat hulle nog moet probeer om ook ander mense van hulle sonde te verlos. Bosch (:183) vergelyk dit met drenkelinge wat uit die see gered word. Die drenkeling moet inderdaad uit die see gered word, maar die geredde persoon se verhouding met die see hou dan op, behalwe vir sy taak om vir nog drenkelinge te soek. Hierdie benadering hou egter nie rekening met die ware betekenis van sonde en verlossing nie.

In die Bybel word verlossing verbind aan die skepping. Verlossing het altyd ten doel om sonde te oorwin. Sonde benadeel die skepping van God en Christus se verlossing wil daarom die orde in die skepping weer herstel. Maar waar die klem van die Evangelieverkondiging slegs val op die *toekomstige* verlossing, sal daar onvermydelik ook min klem wees op 'n veranderde lewenswyse en die gevolge van 'n veranderde leefwyse in hierdie wêreld.

Eskatologie (volgens Wendland 1953:365) moet hom besig hou met die vraag hoe die Christen die ganse mensdom onder die heerskappy van God kan bring. In die woorde van Howard Snyder (in Glasser 1987:62):

When Christians catch a vision of the Kingdom of God, their sight shifts to the poor, the orphan, the widow, the refugee, the wretched of the earth, to God's future – to the concerns of justice, mercy and truth. Church people think about how to get people into the church; Kingdom people think about how to get the church into the world. Church people worry that the world might change the church; Kingdom people work to see the church change the world ... If the world has one great need, it is this: To be set free for the Kingdom of God, to be liberated from itself as it has become in order to be itself as God intends. The church must be freed to participate fully in the economy of God.

Eskatologie beteken ook dat geen deel van die samelewing bokant kritiek verhewe is nie, juis omdat ons oppad is na 'n beter bedeling. In die verwagting van (en tesame met die gebed om) die koms van die koninkryk van God, sal ons moet erken dat geen Christen of kerk ooit tevrede kan wees met die sosiale strukture soos dit tans op aarde bestaan nie.

A social ethic based on eschatology is primarily concerned with those changes within society itself which, because they arise from the process of radical secularisation, threaten the very *humanity* of men. Thus, the state is no longer state, marriage no longer marriage, and the corporate life of man with fellow-man – his social partnership and mutual interdependence – is destroyed. This is an attack upon God's plan to preserve man's world as a community, in a framework of mutual co-operation, where one lives for the other (Wendland 1953:365).

Die Christelike etiek dwing ons om alle sosiale sisteme te bevraagteken om sodoende die onchristelike elemente daaruit te verwyder. Maar slegs indien daar erns gemaak word met die eskatologie, sal dit werklik moontlik wees om hierdie sisteme sinvol te kan bevraagteken en ook te verbeter.

Omdat so 'n etiek by Christus begin, is dit 'n etiek van hoop wat vooruit kyk na die toekomstige oordeel en die nuwe skepping wat aan die kom is. Maar dit is ook 'n hoop wat die mens oproep tot liefde. Omdat die Christelike hoop gebou is op die openbaring van God wat die wêreld nog steeds liefhet, kan die Christen geen ander houding teenoor die wêreld hê nie as een van liefde. Hierdie daad van liefde is die teken daarvan dat die mensdom nie sal bly soos wat dit vandag is nie, maar dat dit verander sal word in 'n heilige gemeenskap van liefde.

Bosch (1987a:184) waarsku egter dat dit ook nie help om die klem van die verlossing net te laat val op nuwe politieke strukture nie. Ook sulke strukture sal uiteindelik tot niet gaan. Verlossing moet beide persoonlike én sosiale verlossing beklemtoon en die een mag nie beklemtoon word ten koste van die ander nie. Sosiale betrokkenheid by die samelewing wat gegrond is op 'n korrekte begrip van die eskatologie, sal dan ook lei tot 'n gesonde interaksie tussen persoonlike verlossing en sosiale verlossing en kan uiteindelik lei tot ware verandering in die wêreld:

I would like to identify holistic evangelism with human action in response to the eschatological vision. By definition, this kind of gospeling brings together the spoken *message* of hope, the compassionate *actions* of hope, the selfless *service* of the needy, and the Christian *nurturing* of the reborn. If Christian participation in development does not adequately relate to the messianic kingdom, it will share the frustration and failure of all development apart from Christ (Sinclair 1987:173).

Hieruit is dit duidelik dat 'n Christen wat nie erns maak met die eskatologie nie, ook nie erns gaan maak met sosiale onreg van watter aard ookal nie. Met die wete dat ons te doen het met 'n huidige bedeling wat onvolmaak is, maar tesame met die wete dat ons oppad is na die volmaakte bedeling, kan die Christen dan met vrymoedigheid betrokke raak in die wêreld, sodat “die koninkryk van God en sy geregtigheid” al hoe meer te voorskyn kan kom in hierdie wêreld.

4.3 Eskatologie en kerkeenheid

Dit is byna vanselfsprekend dat 'n aanvaarding van bogenoemde standpunt sal lei tot 'n bespreking van die verband tussen eskatologie en kerkeenheid. Soos Nelson (1954:150) dit stel:

If the Church is the home of the Holy Spirit, then surely an essential mark of the Church is its unity. If the Church is eschatological in character, how can it be content to remain a broken and divided Church? If we all have been given the one task of preaching the Gospel to the nations, how can we bear not to be united in that one obedience? If we believe in the coming of the Lord, how can we go to meet Him without bearing witness to the unity of His Church? The eschatological faith and the task of Church union may be more closely related than we sometimes suppose.

Dit gaan hier maar weer eens om die verband tussen die *reeds* en die *nog nie* en die oortuiging dat die Christen die opdrag het om, te midde van 'n sondige wêreld, reeds iets van God se bedoeling met die wêreld te laat realiseer. 'n Houding dat kerklike eenheid in elk geval eers in die nuwe bedeling 'n werklikheid sal wees en dat die kerk daarom nie nodig het om reeds op aarde te poog om iets van hierdie eenheid 'n werklikheid te laat word nie, getuig van 'n onvermoë om te begryp dat God reeds besig is om die wêreld nuut te maak en dat die vernuwingsproses nie net beperk is tot die hemel alleen nie. Dit getuig dus, myns insiens, van 'n foutiewe eskatologiese verwagting: “Soos die kerk self, is ook

die eenheid van die kerk gerig op die koms van die Koninkryk. Dit is 'n onmisbare moment in die liefdesbeweging van God na die wêreld" (Durand 1961:33).

Voulgarakis (1965:303) lê ook soos Durand klem op hierdie liefdesaspek as hy wys op die verband tussen sending en eenheid:

Mission and unity are not two great, independent concepts that must be reduced to a common denominator, but rather two allied and interlocking forms of the same principle – love. The relationship between them is not collective, but dynamic; not an active reciprocity, but an inner urgent necessity. The direct product of mission in its widest sense, as the *kenosis* and outpouring of God, is unity – not only as an eschatological end, but also as a reality wherever it is partially expressed. Unity, once it is exalted in its dynamic identification, turns out to be the beginning of a new *kenosis*, and so on.

Eenheid is dus nie 'n luukse nie, maar is inderdaad 'n noodsaaklikheid waar die liefde van God aan die werk is. Sinclair (1987:168) stel dit baie duidelik dat God se plan met die wêreld is om alles in die hemel en op die aarde in Christus te verenig (soos Paulus dit ook stel in onder andere Ef. 4). Omdat God se plan te doen het met eenheid en die samelewing, is beide begrippe dan ook aan Homself verbind. 'n Samelewing wat *los* is van die Vader van die samelewing, sal kwyn.

Ek wil egter aanvaar dat, net so min as wat alle mense Christus se heerskappy op aarde sal erken, en net so min as wat alle sosiale strukture op aarde werklik sal ooreenstem met God se wil, so min sal eenheid in die kerk op aarde ten volle verwerklik kan word. Maar dit is juis om hierdie rede dat die eenheid van die kerk ook verbind word aan die eskatologie. Dit is God se bedoeling dat die kerk een sal wees en alhoewel die kerk uitsien na die wederkoms wanneer dit volkome waar sal wees, sal die kerk reeds hier op aarde moet aandag gee aan hierdie saak, om iets van die *nog nie* te ervaar in die huidige bedeling.

Where the One Christ is at work, there is One church. Thus we discerned traces of the One Church in one another, even though we still see much in one another that we can in no wise acknowledge as being of the One Holy, Universal and Apostolic Church. Yet even as he that has been baptised into Christ's death is able to believe that he is dead unto sin (Romans 6:11), though he is vividly conscious of his own sins and daily obliged to pray God's forgiveness, so we have confessed in faith our oneness in Christ, in spite of our differences and divisions (Schlink 1954:114).

Die eenheid in Jesus Christus, Hy wat is, wat was en wat kom, is sterker as enige teenstand vanuit die wêreld om skeuring in die kerk te bewerkstellig en is ook sterker as enige verskeurdheid tussen Christene. Warren (1952:347) beskou die essensiële karakter van die kerk in die Nuwe Testament juis dat die lidmate as gelowiges saamgebind was aan Christus en aan mekaar terwyl hulle gewag het op die einde om te kom. Maar dan voeg hy by:

Obviously this cannot involve a mere passive waiting. In the Bible preparation is always an activity. The activity of the Holy Spirit which is supremely significant for the End is the activity of building up and securing the unity of the Body of Christ. Hope then becomes an activity directed by this purpose.

Christene sal dus nooit kan redeneer dat hulle maar net rustig kan wag op die voleinding wanneer al die dinge wat verwag word uiteindelik waar sal wees nie. In die verwagting van die volledige koms van die koninkryk, sal die kerk hom moet besig hou met die sigbaarmaking van dit wat God ten doel gehad het vir die wêreld en boweal vir die kerk.

4.4 Eskatologie en hoop

In die vorige afdeling is daar verwys na die rol van hoop terwyl daar gewag word op die wederkoms van Christus. Omdat ons eskatologiese verwagtings juis gebou word op hoop, is dit nodig om kortliks ook aan hierdie aspek aandag te gee.

Warren (1952:340) is van mening dat Israel basies 'n teologie van hoop verkondig het. Waar hoop by die ander godsdienste as verkeerd gesien is, beskou die Israeliete hoop as 'n godsdienstige verpligting. Dit is eintlik 'n sonde om nie te hoop nie. Die Israeliete se denke word ingestel op die toekoms. Israel se hoop is natuurlik hoofsaaklik 'n hoop dat God in hierdie bedeling sal triumfeer. In die latere Joodse apokaliptiese denke ontwikkel daar egter 'n nuwe hoop. Al hoe meer word daar nou uitgesien na 'n verlosser wat iewers in die toekoms moet kom om die mensdom van sy sonde te red.

Moltmann het tot die gevolgtrekking gekom dat teologie as sodanig nie die antwoord is waarna die mensdom soek nie. Teologie het vir die wêreld irrelevant geword. Daarom het Moltmann sy teologie van hoop ontwikkel. God het sy almag en sy moontlikhede vir hierdie wêreld geopenbaar deur die opstanding van sy seun. God se doel met die wêreld word dus hierin sigbaar en hieruit leer ons dan wat geskiedenis eintlik is (Van Wyk 1972:4). Omdat hoop en eskatologie baie nou aanmekaar gekoppel is, speel die eskatologie dan ook 'n baie belangrike rol in sy teologie⁵. Sy leerstelling oor hoop is, volgens hom, “a doctrine of the future for which one can hope, but at the same time it is a doctrine of the action of hope which brings the hoped-for future into the sufferings of the present age” (in Wagner 1974:457). Sending is dan die verkondiging van hierdie hoop aan die wêreld. Waar 'n groot deel van die wêreld gebuk gaan onder verdrukking, sal hoop uiteraard vir baie mense die bevryding van onderdrukking beteken.

The future makes demands on our living in the present. God's eschatological Kingdom is a radical critique of the present state of things in the world. Christian hope does not lead to an easy acceptance of the status quo. Rather, it is a constant disturbance of reality as it is and a call to move ahead to the future. The God of the promise does not sacralize the present” (Kuzmic 1986:157).

Moltmann (1967:327-330) het dit ook sterk beklemtoon dat hoop nie net dui op vertroue dat God die toekoms sal verander nie, maar dat die hoop juis dui op die Christene se taak in die wêreld om mee te werk aan die vernuwing van die skepping om sodoende God se wil te bereik op aarde. Hy bepleit dit eintlik dat ons in ons eie lewe 'n lewenswyse tot stand moet bring wat ooreenstem met die nuwe skepping van God (Van Wyk 1972:27):

⁵ Eskatologie is vir hom die hart van die teologie. “The eschatological is not one element of Christianity, but it is the medium of Christian faith as such, the key in which everything in it is set” (1967:16).

The coming lordship of the risen Christ cannot be merely hoped for and awaited. This hope and expectation also sets its stamp on life, action and suffering in the history of society. Hence mission means not merely propagation of faith and hope, but also historic transformation of life. The life of the body, including also social and public life, is expected as a sacrifice in day-to-day obedience (Moltmann 1967:329-330).

Hierdie nuwe hoop wat Christene nou besit, lei daartoe dat daar 'n nuwe dringendheid ontstaan om sendingwerk te doen, maar 'n dringendheid wat nie gebore is slegs uit die wete dat die einde enige tyd kan aanbreek en dat ons nog net 'n kort tydjie oor het om besig te wees met die verkondiging van die evangelie nie. Dit is ook nie 'n poging van die mens se kant om eintlik die wederkoms te verhaas nie:

It arises from the eschatological event that Christ is already Lord and has been given all power in heaven and on earth. This is the period of His kingship. It arises from the fact that He has already claimed all men for Himself. It arises from the fact that we live in the period between the Ascension and the Parousia, the period of grace when all men can hear the good news of salvation. It arises from that same realization as possessed St. Paul that we are instruments in God's plan of salvation. It arises from the fact that since the resurrection and Ascension of our Lord we have entered a new time phase, a new dispensation of God in which redemptive history has come nearer to its conclusion... The urgency of the missionary task arises out of nothing in ourselves, but out of the already-accomplished deed of God and the consummation of that deed yet to come (Nelson 1954:153-154).

Die eskatologiese hoop behels dus niks anders as dit wat reeds oor sending, sosiale betrokkenheid en eenheid gesê is nie, naamlik dat ons reeds die nuwe bedeling beleef – alhoewel dit nog in 'n onvolmaakte vorm is – en ons uitsien na 'n meer volmaakte toekoms. Maar juis omdat die nuwe bedeling, die einde, in Jesus Christus aangebreek het, daarom kan Christene met hoop vorentoe kyk. Daarom sal Christene nie anders kan as om die huidige bedeling ook positief te benader in die wete dat Jesus Christus *reeds* koning is in die wêreld nie en om vanuit *hierdie* oortuiging betrokke te raak in God se wêreld.

5. VOORLOPIGE KONKLUSIES

Waarskynlik is die belangrikste aspek van die bespreking tot dusver, begrip vir die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*. Uiteindelik kan die meeste van die verskille tussen die onderskeie groepe soos hierbo bespreek, teruggevoer word na hierdie een punt. Meyer (1955:244) stel dit as volg: “In Christ the end has come already. In Christ the end will come. To which we might add the third sentence: In Christ the end is present now.” Indien hierdie skema aanvaar word, dan sal baie van die spanninge rondom die kerk se rol in die wêreld uitgeskakel kan word. In Christus het die einde aangebreek, daarom behoort die kerk hom al hoe meer daarvoor te beywer dat Christus sigbaar sal word in die eindtyd.

Omdat die koninkryk reeds gekom het, is eskatologie nie net die dinge van die laaste dae nie, maar 'n werklikheid wat ons ganse lewe beïnvloed. Alle mense sal ook in 'n mate hierdeur beïnvloed word in hulle denke. Dit is natuurlik ook 'n feit wat telkemale voorgekom het, dat ons eskatologiese oortuigings lei tot 'n sekere lewensingesteldheid. Daarom pleit Sinclair (1987:167) vir 'n meer Bybels-gefundeerde eskatologie, sodat God se wil al hoe meer op aarde kan geskied:

Regrettably, eschatological theories seem to have been influenced by reaction to world trends as much as by discernment of the Spirit of wisdom. For example, pessimistic premillennialism appears to underestimate the

good things that God is prepared to do in the present age. A biblically balanced wisdom, in contrast, increases our anticipation of the good that God will do; it also gives us the strength to endure what Satan will do. Thus a balanced biblical wisdom encompasses both vision and realism. It guides a widespread transformation of society radiating from a revived and vigorous church.

Omdat eskatologie iets vir vandag is, moet ons in ons sending betrokke wees by die dinge van die wêreld. Sending, gedryf deur die wete dat ons in die eindtyd leef, kan nooit losstaande bedryf word van die wêreld waarin ons leef nie. In die sending gaan dit om die koms van die koninkryk, om die heerskappy van God oor die ganse skepping, gaan dit nie net oor die red van siele nie, maar gaan dit inderdaad oor die redding van God se skepping wat in sy totaliteit deur die sonde verniel is.

Our activities all become “kingdom activities,” display cases in which we exhibit in every area of legitimate endeavor that Christ is to rule there. The universal proclamation of the gospel of the kingdom involves not only the universality of geographical extension. It involves also the universality of life itself. We teach all things to all creatures to the ends of the earth and to the end of the age (Conn 1984:18).

Daarom kan ek saamstem met Saayman (1987:13) as hy sê dat sending gesien kan word as *die* betekenisvolle aksie vir die tussentyd. Omdat sending wyer gaan as die tradisionele siening van slegs die redding van siele, kan byna elke aspek van God se betrokkenheid in die skepping betrek word by sendingwerk.

In verdere hoofstukke sal daar dan spesifiek gekyk word hoe daar tydens die groot sendingkonferensies aandag gegee is aan hierdie alles-omvattende taak van die kerk in die wêreld in die lig van die heersende eskatologiese denke van daardie tyd.

HOOFSTUK TWEE

DIE VISIE VAN WÊRELDWYE EVANGELISASIE

1. DIE AFNAME IN DIE GEWILDHEID VAN DIE POSTMILLENNIALISME

Ek het reeds in die vorige hoofstuk daarop gewys dat die verskillende eskatologiese verwagtings in 'n groot mate saamgeval het met die heersende wêreldgebeure van die tyd. Dit het daartoe gelei dat premillennialisme soms meer algemeen aanvaarbaar was terwyl postmillennialisme weer op ander kere groter navolging gekry het. Dit was veral sedert die Burgeroorlog in Amerika dat daar egter twee duidelike rigtings begin ontstaan het, waar die een rigting meer klem gelê het op ortodokse evangelisasie en dan ook meer voorstanders was van die premillennialisme, terwyl die ander groep voorstanders was van die *social gospel* en op hulle beurt meer klem gelê het op die postmillennialisme. Mettertyd het die postmillennialisme egter al hoe meer ongewild geraak en het die premillennialisme 'n al hoe groter rol begin speel. In 1859 het die *American Theological Review* in 'n artikel berig dat postmillennialisme die meer algemene standpunt van die Christene verteenwoordig, terwyl Chafer reeds in 1936 berig het dat daar in daardie stadium in werklikheid maar min aanhangers van die postmillennialisme onder die Christene oorgebly het (Moorhead 1984:61).

Dit is egter nie vreemd dat die Burgeroorlog 'n groot invloed sou uitoefen op die voortbestaan van die postmillennialisme nie. Postmillennialisme het 'n optimistiese siening van die lewe en glo eintlik aan 'n evolusionêre verbetering van wêreldomstandighede totdat toestande gereed sal wees vir die finale stryd tussen Christus en Satan. Die Burgeroorlog het egter hierdie optimisme in 'n groot mate gedemp en eerder 'n pessimistiese gees tot gevolg gehad. Immigrante het Amerika binnegestroom vanuit Europa. Die meeste van hulle was Rooms-Katoliek, ander kerkloos, en dit het tot gevolg gehad dat die visie van 'n Protestantse Christelike Amerika vernietig is. Industrialisasie en verstedeliking, met die immoraliteit en losbandigheid wat onvermydelik daarmee gepaard gaan, het ook daartoe bygedra dat die hoop vir die vooruitgang van die Christendom verydel is (Gundry 1977:52). Selfs na afloop van die oorlog het omstandighede nog nie so dramaties verander soos daar gehoop is nie. Dit het daartoe gelei dat 'n gevoel van pessimisme begin heers het onder die Christene. Daar is geglo dat die wêreld geen toekoms het nie en eintlik net progressief besig is om slegter te word. Al hoe meer het die oortuiging gegroei dat alleenlik die wederkoms van Christus werklik 'n verandering in die wêreld kan bring (Bosch 1991:284).

Maar dit is nie al rede waarom die postmillennialisme in hierdie tyd al hoe meer ongewild geraak het nie. Die postmillennialiste aanvaar normaalweg dat die Bybelse profesieë letterlik verstaan moet word. In 1860 verskyn daar byvoorbeeld 'n artikel in die *Princeton Review* waarin dit gestel word dat die Bybelse voorspellings onthullings is van werklike gebeurtenisse wat noodwendig vervul sal word (Moorhead 1984:62). Teen die einde van die vorige eeu het dit egter al hoe moeiliker geword om hierdie standpunt te verdedig, veral in die lig van nuwere kennis aangaande die Bybel. Nuwere eksegetiese metodes wat hoofsaaklik in die Duitse teologiese skole ontstaan het, het teoloë daarvan oortuig dat die Bybel in werklikheid nie vreeslik baie letterlike voorspellings bevat nie. Verder is daar gesê dat die Bybel nie net een eskatologiese model voorstaan nie maar eerder 'n verskeidenheid van eskatologiese modelle. Daar is ook besef dat die tradisionele apokaliptiese boeke van die Bybel, naamlik Daniël en Openbaring, in werklikheid deel vorm van 'n veel wyer korpus apokaliptiese literatuur waarvan baie nie-kanonieke geskrifte is.

Dit alles het daartoe gelei dat die Bybel baie meer krities gelees is en dat momente wat vroeër as vanselfsprekend aanvaar is nou van allerlei kante bevraagteken is. Dit het sake ingesluit soos die

letterlike bestaan van 'n ewig-brandende poel van vuur, engele, demone en selfs die letterlike wederkoms van Jesus Christus. Die hemel is al hoe meer beskou as 'n blote voortsetting van dit wat ons reeds op aarde het – net in 'n meer volmaakte vorm. Hierdie verandering in sienswyse word in 1921 deur W.P. Lemon in (Moorhead 1984: 72) as volg beskryf:

To our fathers there were absolute distinctions in the moral and spiritual sphere, whether it be in this life or that which is to come. Things were either black or white. Men were either saved or lost. Life was controlled either by God or Satan. We were dwellers either in light or darkness. Somehow to us most things appear gray.

2. DIE ONTSTAAN VAN DIE *STUDENT VOLUNTEER MOVEMENT FOR FOREIGN MISSIONS*

Te midde van hierdie agteruitgang in die entoesiasme vir die postmillennialisme het die belangstelling in die premillennialisme egter 'n opbloeï beleef. 'n Geestelike ontwaking het veral onder die jongmense plaasgevind, en dit het 'n ongekende ywer vir die sending tot gevolg gehad. Hierdie belangstelling in sending het hoofsaaklik sy ontstaan te danke aan 'n Bybelskool vir studente wat gedurende die somer van 1886 te Mount Hermon, Massachusetts, aangebied is. Die konferensie, wat geborg is deur Dwight L. Moody en die *Christelike Jongemannevereniging* (YMCA), het nie in die eerste plek die doel gehad om sendelinge te werf vir die heidenlande nie. Een van die sprekers wat uitgenooi is, was egter A T Pierson, 'n Bybelstudieleier en prediker met premillennialistiese sienings (Robert 1986:146) en hy is gevra om te praat oor die onderwerp *Die Bybel en Profesie*. Hy het egter ook bekendgestaan as 'n ywerige werwer vir die sending. Een van die studente by die konferensie, Robert Wilder, voorsitter van 'n sendingvereniging te Princeton, het daarom vir Pierson gevra om 'n spesiale byeenkoms te lei met die tema: *God se voorsienigheid in hedendaagse sending*.

Hierdie byeenkoms is gehou op die aand van 16 Julie 1886, en Pierson het groot klem gelê op die feit dat “all should go and go to all” (Robert 1986:146). Volgens John Mott, wat self hierdie byeenkoms bygewoon het, was dit juis hierdie oproep wat veroorsaak het dat die studente begin nadink het oor hulle sendingroeping. Met behulp van 'n wêreldkaart het Pierson 'n strategie bekendgestel waardeur die hele wêreld geëwangeliseer kon word. Op 24 Julie is die sogenaamde *meeting of ten nations* gehou, waartydens die kinders van sendelinge en ander studente die groep jongmense opgeroep het om hulleself beskikbaar te stel vir die sending. 'n Week later, na baie gebed, het 100 van die studente hulleself bereid verklaar om sendingwerk te gaan doen. Hulle het 'n onderneming onderteken waarin die volgende verklaar is: *I am willing and desirous, God permitting, to become a foreign missionary*. Boer (1961:26) het die gebruik van Matt. 28:18-20 as een van die belangrikste dryfvere geïdentifiseer waarom hierdie studente so ywerig was om sendingwerk te doen. Hy haal vir Pierson aan wat gesê het: “Show, if you can, why you should not obey the last command of Jesus Christ!” Planne is beraam om ander studente ook te betrek by hierdie werk, en in 1888 word die *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* gestig, met John Mott as die eerste voorsitter. Hierdie organisasie het 'n vierledige doel gehad:

- 1) To awaken and maintain among all Christian students of the United States and Canada intelligent and active interest in foreign missions;
- 2) to enroll a sufficient number of properly qualified student volunteers to meet the successive demands of the various missionary boards of North America;
- 3) to help all such intending missionaries to prepare for their life-work, and to enlist their co-operation in developing the missionary life of the home churches;

4) to lay an equal burden of responsibility on all students who are to remain as ministers and lay workers at home, that they may actively promote the missionary enterprise, by their intelligent advocacy, by their gifts, and by their prayers (Ecumenical conference on foreign missions, volume 1 1900a:104-105.)⁶

2.1 Pierson se visie om die Evangelie wêreldwyd te verkondig

Die visie van Arthur Tappan Pierson om die wêreld te evangeliseer het reeds heelwat vroeër ontstaan. William Carey (1761-1834) het, ten spyte van baie kritiek, daarin geslaag om 'n passie vir die wêreldsending by baie Christene te kweek. In teenstelling met die piëtiste van sy tyd het hy min erg aan die eskatologiese spekulasies gehad wat in daardie dae so gewild was. Sy standpunt was dat Christus 'n koninkryk het wat verkondig moet word en dit is die plig van elke Christen om hierby betrokke te raak, ongeag of die tyd wat God hiervoor toelaat lank of kort is (Neill 1979:262). As gevolg van die inspirasie van Carey word die eerste Amerikaanse sendingorganisasie gestig wat spesifiek op die buiteland gerig is, naamlik *The American Board of Commissioners for Foreign Missions*. Hulle stuur in 1812 hulle eerste sendelinge na die Ooste. Ná hulle het baie meer in hulle voetspore gevolg en oral het roepstemme begin opgaan dat die evangelisasie van die wêreld in 'n kort tyd afgehandel moet word. In 1843 sê Anthony Grant in 'n lesing by die Oxford Universiteit:

We cannot contemplate the predicted fortunes of the Church, without seeing how strong an obligation rests upon each age to give effect to the implied charge of Christ, when He said that 'this Gospel of the kingdom shall' first 'be preached in all the world for a witness to all nations; and then shall the end come' (in Johnson 1988:3).

Dr. Joseph Angus het in 1871 'n preek gelewer voor die Baptist Missionary Society met die tema *Apostolic missions; or, The Gospel for every creature*. Hy het geglo dat 50 000 predikers met finansiële ondersteuning van \$50-75 miljoen per jaar tot gevolg kan hê dat die hele wêreld binne tien jaar geëwangeliseer sal wees. Gedurende Mei 1877 word 'n konferensie vir sendelinge wat in Sjina werksaam is, in Shanghai gehou. Ná die vergadering word 'n appèl op die Christene gemaak wat lui: "We want China emancipated from the thraldom of sin in this generation. It is possible. Our Lord has said, 'According to your faith be it unto you.' The church of God can do it, if she only be faithful to her great commission" (in Johnson 1988:5).

Tien jaar later (in 1881) publiseer Pierson 'n artikel in die *Missionary Review* met die opskrif: *Can this world be evangelized in twenty years?* Hierdie artikel het 'n hewige debat tot gevolg gehad, maar Pierson het deur middel van statistiek beweer dat dit wél 'n haalbare doelwit is wat hy aan die kerk voorhou. Gedurende 1885 het hy deelgeneem aan 'n kongres vir lekewerkers waartydens hy ook aandag gegee het aan wêreldsending. Met Pierson as hulle voorsitter het 'n komitee bestaande uit vyf persone 'n oproep gemaak dat 'n wêreldsendingkonferensie gehou moet word om die onderwerp van wêreldewangelisasie te bespreek. Die hoop het bestaan dat so 'n konferensie daartoe sou lei dat die hele wêreld in streke verdeel kan word en dat die verarmde dele van die wêreld onmiddellik beset en geëwangeliseer kan word. Hierdie komitee het bereken dat, indien 10 miljoen Christene binne 15 jaar elkeen teenoor 100 mense kan getuig, die hele wêreld die evangelie teen die jaar 1900 sou kon hoor.

Hierdie dringendheid om die evangelie te verkondig, is deels daaraan toe te skryf dat geglo is dat die wederkoms van Jesus Christus hierdeur verhaas kan word. Hoe vinniger die wêreld die evangelie hoor,

⁶ Die offisiële verslag van hierdie vergadering behels twee volumes. Hierná verwys ek na hierdie twee volumes onderskeidelik as "New York I" en "New York II".

hoe vinniger sal Jesus terugkom om die millennium in te lei. Pierson skryf byvoorbeeld in 1885 in 'n artikel in *The Missionary Review*: “Is it not high time that we, who look for, should also hasten the coming of the Lord,... by speedily preaching the Gospel” (Lotz 1970:2). Hoewel Pierson nie die eerste en ook nie die enigste persoon was wat 'n wêreldwye sendingvisie gehad het nie, was dit veral hy wat hierdie visie gekoppel het aan die dringendheid van die premillennialisme. Dit is dan hierdie visie wat Pierson met die studente in 1886 gedeel het en wat gelei het tot die stigting van die *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* (SVM).

Alhoewel nie alle lede van die SVM premillennialiste was nie, het hulle nogtans almal die visie gehad dat die wêreld gedurende hulle leeftyd nog geëwangeliseer sal word. Hierdie siening word duidelik weerspieël in 'n brief wat John Mott vroeg in 1889 aan sy suster gestuur het, kort nadat hy verkies is as voorsitter van hierdie beweging:

I am glad of this opportunity of extending the influence of this the greatest religious movement of this century. I am one of those who believe that this world is going to be evangelized in and by the present generation. The Church has been sleeping over this question about eighteen hundred years (Robert 1986:147).

2.2 Die ontstaan van die studente se slagspreuk

Dit is onseker waar dit sy presiese oorsprong gehad het, maar die SVM het reeds in 1888 die slagspreuk aangeneem: *The evangelization of the world in this generation*. Hierdie slagspreuk het in elk geval nie sy oorsprong by die beweging gehad nie. Trouens, Robert (:146) skryf: “The Student Volunteer Movement did not so much produce the Watchword, as the Watchword – or rather the thought behind it – helped to bring into being the Student Volunteer Movement.”

Die bedoeling met hierdie slagspreuk in die beginjare van die beweging was dat die hele wêreld teen die begin van die twintigste eeu geëwangeliseer moes wees. Met ewangelisasie het Pierson egter alleen maar bedoel dat elke persoon voor die keuse gestel moet word om vir of téén Christus te kies:

To evangelize, or bring the gospel into contact with souls, is the special commission of the church (Matt. xxviii. 19, 20). For such a contact between the saving gospel and the unsaved we are held responsible. Conversion is God's work, and for that he alone is responsible (Pierson in Johnson 1988: 66).

Omdat ewangelisasie dus nie soseer “bekering” beteken het nie maar eerder “verkondiging”, het Pierson en ander premillennialiste gehoop dat die taak teen die einde van hulle leeftyd voltooi sou wees en dat hulle sodoende sou kon meewerk aan die spoedige wederkoms van Christus.

Die entoesiasme vir die oproep onder studente om hulleself beskikbaar te stel vir die sending was aanvanklik maar redelik min. Dit is eers in 1892, na 'n oproep deur die Amerikaanse student Robert Wilder by die universiteite in Engeland, dat daar werklik 'n wye reaksie onder die studente ontstaan het. Binne 'n paar maande onderteken 491 studente die oorspronklike verklaring wat by Mount Hermon deur die eerste honderd studente onderteken is. Hierdeur het hulle hulleself daartoe verbind om sendingwerk te doen en sodoende kom die *Student Volunteer Missionary Union* (SVMU), die Britse eweknie van die *Student Volunteer Movement for Foreign Missions*, tot stand (Rouse 1939:569).

In 1895 besef Pierson egter dat dit onmoontlik is dat hulle doelwit bereik kan word, omdat ongeloof te vinnig toeneem en die Christendom nie vinnig genoeg versprei nie. Tog behou die leuse sy krag,

soveel so dat die SVMU in 1896, tydens hulle eerste internasionale byeenkoms te Liverpool dieselfde slagspreuk aanvaar. Hieronder verstaan hulle “that the Gospel should be preached intelligibly and intelligently to every soul in such a manner that the responsibility for its acceptance should no longer rest upon the Christian Church, but upon each man himself” (Johnson 1988:50). Hulle skryf ná die vergadering:

What does the watchword mean? Simply that the good news of salvation was intended by God to be made known to the 1500 million of the present human family, and that the responsibility for this gigantic undertaking lies on all who have been redeemed by His Son (Robert 1986:148).

Dit gaan nie by hulle om ’n metode om die wederkoms te verhaas nie, maar eerder om die belydenis dat dit binne die vermoë van die kerk is om wel die evangelie wêreldwyd te verkondig.

Selde tevore het ’n enkele slagspreuk so ’n invloed in die wêreld gehad. Dit het ’n rol gespeel in die stigting van etlike internasionale studentebewegings, insluitend die *Student Christian Movement* met sy passie vir sending en eenheid (Rouse 1939:572) en die *World Student Christian Federation* in 1895 te Wadstena, Swede. Uit die geleedere van hierdie beweging het mense soos John Mott, Robert Wilder, Nathan Söderblom, W.A. Visser ‘t Hooft en William Temple te voorskyn gekom wat later hulle merk sou maak op die internasionale sendinggebied (Lotz 1970: 7). Verder is daarin geslaag om dwarsdeur die kerk ’n belangstelling te wek in die sending en lidmate is oor die algemeen simpatiek gestem ten opsigte van die sendingtaak.

2.3 Kritiek op Pierson se sendingvisie

Kritiek teen die slagspreuk van die studente asook teen Pierson se opvatting van wêreldewangelisiasie het nie uitgebly nie. Reeds in 1895 het Edward A. Lawrence (in Beaver 1961a:74) die slagspreuk gekritiseer vanweë die foutiewe premillennialistiese neigings wat dit getoon het:

I would substitute the motto ‘World-wide Victory’ – the world for Christ; the church in every land; every church a witness for Christ; every church more and more triumphant, till Christ through the church, shall rule over all!

Van die sterkste kritiek het waarskynlik van Gustav Warneck gekom. Sy kritiek was veral gemik teen Pierson se sendingvisie. Sy probleem het daarin gelê dat hy gevoel het dat dit te vol van die Anglo-Saksiese eskatologiese optimisme was en verder omdat hy bevrees was dat die beweging agter ’n leier kon aanloop wat net daarin sou belangstel om die evangelie te verkondig sonder dat daar werklik erns gemaak word daarmee om mense op te bou as aktiewe lidmate van die kerk van Jesus Christus dwarsdeur die hele wêreld – ’n vrees wat waarskynlik nie ongegrond was nie, indien mens Pierson se begrip van ewangelisasie in gedagte hou. Ook Pierson se argument dat die wederkoms hierdeur verhaas kan word, skep vir hom probleme:

While Dr. Warneck was reflecting on this subject (d.i. Pierson se wens om die wederkoms te verhaas – A.v.W.) the S.V.M.U. and its Watchword came to his attention, and, connecting the two, he came to the conclusion that there was a danger that the S.V.M.U. might bring about a change of missionary policy with

the result that missionary societies would make the proclamation of the Gospel their end rather than the conversion of men and women to God, and the building up of the Christian Church. Dr. Warneck dismissed the explanation of the Watchword given in the Memorial which disclaims the idea of ‘a mere hurried proclamation of the truth,’ on the ground that the explanation demanded a work impossible ‘in this generation’ (Anderson 1960:27-28).

Daar is baie moeite gedoen om die onduidelikheid rondom die slagspreuk uit te skakel, veral deur middel van artikels in hulle tydskrif *The Student Volunteer*. Die feit dat evangelisering nie kerstening beteken nie, is veral deur hulle beklemtoon. Dit gaan by hulle om ’n besef van die dringendheid daarvan om die evangelie te verkondig voordat dit te laat is. In ’n artikel in die *Allgemeine Missionszeitschrift* van 1897 word daar geskryf:

This is the only generation which is given us to evangelize, and Christians of to-day are the only ones to whom the heathen of this generation can look for the Gospel. Christ’s command for us applies to this, the one generation in all eternity, for which we are responsible (in Anderson 1960:27).

Warneck se kritiek het basies op vier punte neergekom (Lotz 1970:10):

- a) ’n Foutiewe eskatologiese opvatting
- b) ’n Verwarring van *kerussein* met *mathetheuein*
- c) ’n Oppervlakkige gelykskakeling van die huidige sendingobjekte met diegene tydens die apostoliese tydperk
- d) ’n Meganiese rekenmetode.

Sy belangrikste beswaar het egter gelê op die vlak van die eskatologie. Volgens Warneck lê die probleem by ’n foutiewe begrip van die *parousia*. Warneck het min simpatie met Pierson se oortuiging dat ’n spoedige evangelisering van die heidendom die wederkoms sal verhaas: “Der ungeduldige Eifer, in kürzester Zeit die Weltevangelisierung zu vollenden, fördert immer neue und immer enthusiastischere Pläne zu Tage, die namentlich die Amerikaner förmlich berauschen” (in Lotz 1970:11). Beaver (1961a:64) het egter aangetoon dat hierdie optimisme reeds vir baie jare in die Amerikaanse kerke voorgekom het. Gedurende die vroeë jare van die agtiende eeu is daar byvoorbeeld herhaaldelik verwys na die nabye wederkoms van Jesus Christus en die konsekwensies wat dit vir die sending inhou. Samuel Buell skryf in 1761:

We have reason to believe from Scripture prophecy and the present aspect of Divine Providence that the latter day glory is dawning; a day also in which by the smiles of Heaven upon our Forces, and the success of our Armies in America, a joyous prospect open to view, far beyond all that ever appeared before, for evangelizing the heathen in these ends of the earth (in Beaver 1961a:64).

Ook Jonathan Edwards het in hierdie vroeë tyd ’n belangrike rol gespeel om die sending onlosmaaklik aan die millennium te verbind. Hy het verkondig dat die eendragtige getuienis van die kerk in die wêreld ’n voorvereiste is vir die wederkoms van Jesus Christus. Beaver (1961a:67-68) oordeel oor hierdie tyd:

Unfortunately the center of eschatological interest was the millennium, and the belief in its imminence diverted attention from the Church's relationship to the ultimate purpose of God in creation and history to an almost frantic urgency to save perishing souls.

Warneck was myns insiens korrek om die groot verskil in die siening oor sending te soek by die opvatting oor die eskatologie. Vanuit die Amerikaners se agtergrond, hulle bemoeienis met die millennium, die opbloeï van die postmillennialisme en die daaropvolgende belangstelling in die premillennialisme met die groot klem op die redding van siele, was dit verstaanbaar dat hulle anders sou voel oor die sending as die Duitsers. Dit is interessant dat dit juis Mott was, die groot verdediger van die slagspreuk van die SVM wat daarin kon slaag om Warneck se kritiek teen die slagspreuk te versag. Trouens, Warneck het in 1901 die wens uitgespreek dat John Mott se boek, met as titel die slagspreuk van die beweging, ook versprei kon word onder die studente in Duitsland. Ten spyte van sy kritiek teen die slagspreuk, het hy tog agtergekom dat die Amerikaanse studente 'n hart gehad het vir die verkondiging van die evangelie, iets wat dalk juis ontbreek het by die Duitse jongmense (Lotz 1970:14).

2.4 Mott se verdediging van die slagspreuk

Een van die sterkste verdedigers van die slagspreuk van die SVM was sekerlik John Raleigh Mott. In 1924, tydens 'n byeenkoms van die beweging in Indianapolis verklaar hy:

I can truthfully answer that next to the decision to take Christ as the Leader and Lord of my life, the watchword has had more influence than all other ideals and objectives combined to widen my horizon and enlarge my conception of the Kingdom of God (Lotz 1970:17).

In sy boek met as titel *The Evangelization of the World in this Generation*, poog Mott daarin om sy redes te gee waarom hy glo dat dit die mees ideale visie is wat die Christen op daardie tyd stip kon hê. Logisties gesproke was omstandighede, volgens Mott en baie ander kerkleiers van daardie tyd, nog nooit so ideaal gewees om die evangelie dwarsdeur die hele wêreld te versprei nie. In die geloof dat God juis die geleentheid so voorberei het dat die evangelie verkondig kan word, word die Christendom in geheel dan opgeroep om deel te vorm van die korps wat onder die heidendom begin werk:

Because of the infinite need of men without Christ; because of the possibilities of men of every race and condition who take Christ as the Lord of their lives; because of the command of our Lord which has acquired added force as a result of nineteen centuries of discovery, of opening doors, of experience of the Christian Church; because of the shameful neglect of the past; because of the impending crisis and the urgency of the situation in all parts of the non-Christian world; because of the opportunity for a greatly accelerated movement in the present; because of the danger of neglecting to enter upon a great onward movement; because of the constraining memories of the Cross of Christ and the love wherewith He loved us – it is the solemn duty of the Christians of this generation to do their utmost to evangelize the world (Mott 1900:28).

In sy ander groot werk *The decisive hour of Christian Missions* poog Mott verder om hierdie slagspreuk te verdedig. Weer eens vestig hy die aandag op die wêreldomstandighede wat absoluut ideaal is om hierdie visie te bewaarheid. Die hele boek word gekenmerk deur 'n optimisme waardeur die nood van die ongekerstende wêreld, plekke soos die Kongo, Korea, Japan en Sjina, as geleentheid gesien word

om die evangelie te verkondig. Terselfdertyd word dit nog steeds as 'n haalbare doelstelling gesien dat die Christelike lande 'n plan kan beraam en kan uitvoer waardeur die hele wêreld binne die afsienbare tyd geëvangelseer kan word. Die optimisme kom duidelik na vore in sy woorde:

There is in the Christ-given missionary purpose of the Church nothing which limits these possibilities, for that purpose is broad enough in its scope to embrace the entire non-Christian world and to meet the whole range of the needs of each human heart and of the human race... Nor do the times in which we live suggest a limit to the missionary possibilities of the Church. In no preceding generation or decade has the Church been confronted throughout the non-Christian world with such a coincidence or synchronising of crises, providences, and favouring conditions (1910:278-279).

John Mott het, soos Pierson, ook hierdie slagspreuk nie in die eerste plek beskou as oproep om andere te bekeer nie, maar eerder as oproep om die evangelie aan almal te verkondig:

It means to give all men an adequate opportunity to know Jesus Christ as their Saviour and to become his real disciples... Obviously this does not express all that He in His final charges has given us to do; but it does define the first and most important part of our missionary obligation – first because knowledge of Christ precedes acceptance of Him, and most important because on a knowledge of Christ depends all else involved in the Great Commission (Mott 1900:3).

In 'n verdediging van hierdie slagspreuk, het Mott (:7-11) verskillende negatiewe opmerkings hieroor bespreek en sodoende probeer om duidelik te maak wat nié onder hierdie slagspreuk verstaan moet word nie:

- a) Dit beteken nie dat die hele wêreld binne 'n geslag bekeer moet word nie. Dit is slegs ons taak om die evangelie te verkondig. Die resultaat lê by die mense wat hoor en by die Heilige Gees. Tog is dit so dat die getroue verkondiging van die evangelie met verwagting gepaard kan gaan (1 Tes. 1:5).
- b) Dit impliseer nie 'n haastige en oppervlakkige verkondiging van die evangelie nie. Hy haal Warneck aan wat sê: “[the] rejection [of the Gospel] can be made only with knowledge, and... this can be the case only when the announcing has been completely understood” (:8).
- c) Dit beteken ook nie die kerstening van die wêreld in die sin dat almal noodwendig Christelike lewenstandaarde moet aanneem nie, want dit sal nog baie eeue duur voordat dit gebeur.
- d) Dit ondersteun nie 'n spesifieke eskatologiese verwagting, byvoorbeeld die premillennialisme nie. Mense met verskillende eskatologiese verwagtings aanvaar almal hierdie slagspreuk. God word ook nie gedwing om sy werksaamhede met die wêreld binne 'n sekere tyd af te sluit nie.
- e) Dit word ook nie gesien as 'n profesie nie. Klem word gelê op wat gedoen *behoort* te word, nie op wat gedoen *sal* word nie.
- f) Die belang van normale sendingwerk word nie hierdeur verklein nie, maar dit word juis vergroot.

Mott se bedoeling met hierdie slagspreuk verskil van Pierson se interpretasie daarvan, deurdat hy nie doelbewus wil poog om die wederkoms deur middel van sending te verhaas nie, maar tog besef hy dat dit 'n dringende taak is wat hom opgelê is. Dit was juis die besef daarvan dat die tyd besig is om uit

te loop om sendingwerk te doen, wat gedien het as motivering vir John Mott se betrokkenheid in die sending. Mackay het in sy huldeblyk aan John Mott, kort na sy dood op 31 Januarie 1955 geskryf:

He was overmastered throughout his life with a sense of urgency, of crisis, of the end. Although Mott himself was never known to have used the word 'eschatological', he thought and worked in what might be called an eschatological atmosphere. The accepted time was always now. Every hour was the decisive hour. Open doors were always before Christians. Opportunities were never greater (1955:334).

Eintlik verskil Mott op vele terreine met die algemene sienings van sy tyd ten opsigte van die sending. Te midde van 'n sterk gevoel van imperialisme, wil Mott juis die negatiewe gevolge van die oordrag van die Westerse kultuur in die heidenlande teenwerk: "The evangelization of the world in this generation is not, therefore, merely a matter of buying up the opportunity, but of helping to neutralize and supplant the effects of the sins of our own peoples" (Mott 1900:28).

Alhoewel Hoekendijk (1970:28) voel dat baie van die kritiek wat uitgebring is téén hierdie slagspreuk ongegrond is, voel hy steeds, ten spyte van wat Mott hieroor gesê het, dat hierdie slagspreuk so gelaai is in betekenis, dat dit baie maklik tot misverstand kan lei. Die gevoel van 'n kruistog wat hiermee opgewek word, die sterk gevoel van propaganda, en dan ook die misbruik van die term om Westerse imperialisme te bevorder, is alles sake wat vir hom die gevoel laat kry het dat die slagspreuk nie meer in die hedendaagse tyd aanvaarbaar kan wees nie. Hy haal 'n gedeelte aan uit 'n dokument wat lui:

Words like 'evangelism' and 'mission' have now become problematic... This dissatisfaction springs from the historical burden which they carry and which suggests a Christian behaviour of speaking before listening, of calling people away from their natural communities into a Christian grouping, and of a preoccupation with the soul, at the expense of the whole life (:28-29).

Kritiek teen hierdie slagspreuk was volop, maar dat die slagspreuk 'n geweldige invloed gehad het onder die Christendom en veral onder die jeug, sal nooit ontken kan word nie. Vir baie Christene was hierdie enkele sin 'n lewensideaal gewees en hulle hele lewensingesteldheid was daarop gerig dat hierdie wens bewaarheid kan word.

3. DIE EKUMENIESE SENDINGBYEENKOMS TE NEW YORK: 1900

Die jaar 1900 het egter aangebreek sonder dat Pierson, Mott en die ander voorstanders van die slagspreuk se doel bereik is om die evangelie dwarsdeur die hele wêreld te verkondig. Tog het hulle nie hoop verloor nie. Inteendeel, optimisme was in 'n groot mate die kenmerk van die Christene van hierdie tyd gewees. In Januarie 1899, tydens 'n vergadering ter voorbereiding van die sendingbyeenkoms in New York, het William Dodge die oortuiging uitgespreek: "We are going into a century more full of hope, and promise, and opportunity than any period in the world's history" (New York I: 11). En in Januarie 1900 skryf Pierson in 'n artikel in die *Missionary Review*: "There is no reason why the evangelization of the world should not be attempted and accomplished in our generation" (in Johnson 1988:51). Dit was sy groot begeerte dat die ekumeniese konferensie van 1900 wat in New York gehou sou word, juis sou bydra om hierdie doel te bereik.

Die wêreldomstandighede rondom 1900 was in baie opsigte, menslik gesproke, ideaal geskik om die heidendom te bereik. Die politieke en ekonomiese uitbreiding van Europa en Amerika het daartoe gelei dat die evangelie oor 'n groot deel van die aarde verkondig is. Amerika het die Filippyne beset en sodoende kontak met Asië verkry terwyl Engeland in daardie stadium betrokke was in die oorlog in Suid-Afrika. Die dikwels haglike lewensomstandighede waarmee te doen gekry is in hierdie lande het daartoe gelei dat daar al hoe sterker geglo is dat menslike vooruitgang onlosmaaklik verbind is aan die Christensending (New York I:10). Hierdie oortuiging, tesame met die besondere vooruitgang in sendingwerk op verskillende terreine, het tot gevolg gehad dat daar besluit is om 'n ekumeniese vergadering byeen te roep in New York vanaf 21 April tot 1 Mei 1900. Hierdie byeenkoms is deur William Hogg (in Anderson 1988:102) beskryf as die grootste sendingbyeenkoms wat nog ooit gehou is, met tweehonderd sendingverenigings wat daar verteenwoordig is en byna 200 000 belangstellendes wat die verskillende sessies bygewoon het.

William Huntington het tydens 'n vooraf-vergadering gesê dat daar besluit is om te praat van 'n ekumeniese konferensie, nie omdat alle Christelike denominasies daar verteenwoordig sou wees nie, maar omdat die ganse bewoonde wêreld die objek van die konferensie was (New York I:10). Tog het Benjamin Harrison, die voorsitter, in sy openingsrede gewys op die ontsettende belang van eenheid onder die Christene (:29):

Not the least beneficent aspect and influence of this great gathering will be found in the Christian union that it evidences. The value of this is great at home, but tenfold greater in the mission field, where ecclesiastical divisions suggest diverse prophets.

Ook Wardlaw Thompson, sekretaris van die *London Missionary Society* het in sy antwoord op die verwelkoming die hoop uitgespreek dat die konferensie as demonstrasie aan die wêreld sou dien van die eenheid in die kerk van Jesus Christus dwarsoor die aarde (:32).

3.1 Die afgevaardigdes se siening van verlossing

In die gees van die tyd is die stryd van die lig teen die duisternis meermale uitgebeeld in oorlogs-terminologie. Harrison gaan voort in sy openingsrede (New York I: 29):

There are many fields; there are diverse arms; the battle is in the bush, and the comrades that are seen are few... It greatly strengthens the soldier and quickens his pace when he advances to battle if a glance to right or left reveals many pennons and a marshaled host, moving under one great leader, to execute a single battle plan.

Jacob Chamberlain wat namens die afvaardiging van Indië kortliks die omstandighede in hulle land beskryf het, het ook in hierdie trant gepraat (:36-37):

We missionaries, on our various battlefields, are indeed trying diligently to study the situation, planning ever for new aggressive movements, while to the utmost using forces we have, yet we know that engrossed and hampered as we are with each day's conflict, we may fail to discover even more available tactics, and that others not in the thick of the battle, viewing the field as from a captive balloon, may perchance, discover

openings for more effective strategy, may discover better measures for sooner planting a self-supporting, self-governing, self-propagating native church in each new country or part of country won.

Robert Speer, sekretaris van die *Board of Foreign Missions* het steeds erns gemaak met die kerk se taak om die hele wêreld te evangeliseer, maar het tog 'n ander klem op hierdie taak laat val as wat by baie van die ander afgevaardigdes voorgekom het. In teenstelling met iemand soos Pierson wat evangelisasie gesien het as die blote *verkondiging* van die evangelie, het hy tog gevoel dat so 'n uitgangspunt nie voldoende reg laat geskied aan die kerk se sendingtaak nie. Maar terselfdertyd het hy dit ook duidelik gestel dat dit nie die kerk se taak is om die las op sy skouers te neem om die hele wêreld te bekeer nie (New York I:76-77):

Yet, midway between the position of no responsibility and of all responsibility, we stand sharing something with God, sharing also something with our brethren of the world. We can not sever ourselves from that link of loving sympathy which binds us to their death; we can not sever ourselves from that link of loving sympathy which binds us to His life. We are meant to be, between His life and their death, channels of the grace and salvation of God.

Paul de Schweinitz, sekretaris van die *Board of Missions Moravian Church* het die verkondiging van die evangelie beskou as beloning aan God vir die lyding en sterwe van Jesus Christus. Sendingwerk bestaan vir hom ook net uit die redding van siele (New York I:80):

The only way we can reward Him is by bringing souls to Him... When we bring Him souls, then we bring Him the reward of His sufferings... The more degraded and debased the people brought under the sway of the Saviour, the greater His reward...

John Mott het tydens hierdie byeenkoms, soos verwag kon word, weer die slagspreuk van die *Student Volunteer Movement for Foreign Missions* verdedig. Soos in sy boek wat in dieselfde jaar verskyn het, het Mott ook hier gewys op die wêreldomstandighede wat in alle opsigte gereed was daarvoor dat die wêreld binne 'n geslag die evangelie sou kon hoor.

Gustav Warneck het egter ook tydens hierdie byeenkoms op sekere gevare gewys betreffende hierdie sowel as ander slagspreuke wat onder die Christene gehoor is. Sy beswaar was veral gerig teen die oorhaastigheid waarmee hierdie taak aangepak word en hy het daarop gewys dat die koninkryk van God soos landbougrond is waar die oes teen 'n normale tempo groei en nie soos 'n kweekhuis waar die groei kunsmatig aangejaag word nie: "The mission command bids us "go" into all the world, not "fly." *Festina lente* applies also to missionary undertakings" (New York I:290). Uit die praktyk het dit vir hom duidelik geword dat vele sendingvelde uiteindelik tot niet gegaan het omdat die werk oorhaastig aangepak is. Hy wil juis ook daarteen waak dat sendingwerk as 'n "aanslag teen die vyand" beskou word wat so gou moontlik oorwin moet word. Dit is onmoontlik om 'n tyd te spesifiseer waarbinne 'n sekere sendingtaak afgehandel moet wees. Eerder moet die sendeling daarop konsentreer om die tyd tot sy beskikking so doeltreffend moontlik te gebruik. 'n Verdere probleem waarop hy gewys het was dat die verkondiging van die Christendom dikwels verwar is met die verkondiging van 'n bepaalde kultuur en dat dit dan ook een van die belangrikste redes is waarom die evangelie nie deurgedring het tot die ongelowiges nie.

Dit is reeds duidelik dat die Duitse teologie (onder andere verteenwoordig deur Warneck) 'n ander eskatologiese uitgangspunt het as die Anglo-Amerikaanse teoloë. Laasgenoemde het hoofsaaklik sendingwerk as 'n *stryd teen die Bose* gesien, 'n oorlog tussen lig en duisternis wat met aggressie en binne die kortste moontlike tyd voltooi moet word. Sonder dat Warneck die noodsaaklikheid van intensiewe sendingwerk wil ontken, kies hy tog eerder vir 'n meer langsame proses wat minder bekommerd is oor die beperkte tyd waarin die evangelie verkondig moet word en meer daarop konsentreer om die taak so doeltreffend moontlik te doen binne die tyd wat God tot beskikking van die mens gestel het. Hierdie verskil van siening tussen die Duitse en Anglo-Amerikaanse teoloë het nie alleen hier by New York na vore gekom nie, maar het telkens by daaropvolgende sendingkonferensies in 'n mindere of meerdere mate 'n verskil van uitgangspunt tot gevolg gehad.

3.2 Die sending se betrokkenheid by sosiale probleme

Sosiale hervorming is ook aangeraak tydens hierdie byeenkoms, maar dan is dit gekoppel aan beskawing en die beskawing is op sy beurt weer gekoppel aan die Christendom. Sodoende is die Weste, die beskawing, sosiale hervorming en sending eintlik op een lyn geplaas. C D Hartranft, president van die Teologiese Seminarium te Hartford, het in 'n voordrag gesê:

Which are the civilized lands, the political powers that rule the mind and the energy of the world? Are they not those very nations who are the indisputable fruits of apostolic labor? ... What we now impart to east, and south, and north, and west, is it not the refraction of that light whose incipient rays fell on the night of Rome, and upon the darkness of the Goth, the Frank, the Teuton, and the Slav in advancing beams, until the sun reached our Western world? (New York I:348-349).

Ten spyte van hierdie gelykstelling tussen die Weste en die beskawing, is dit tog so dat hierdie een van die weinige voordragte was wat werklik gepoog het om die sosiale probleme van die tyd aan te spreek. Probleme soos 'n gebrekkige gesinslewe, onderdrukking van vroue, swak kinderopvoeding en gebrekkige skole is alles sake wat, volgens hom, deur die sending aangeraak moet word. En waar hierdie betrokkenheid by baie sendingaksies gesien is as 'n blote lokmiddel na die Christendom, sien Hartranft dit as 'n primêre taak van die sending om wel ook sosiaal betrokke te wees by die mense onder wie die kerk werksaam is (:352-353).

Dié uitgangspunt is egter in hierdie stadium nie wyd verkondig nie. Pierson (New York II:328) het byvoorbeeld die volgende vier eienskappe geïdentifiseer as kenmerke van die ideale sendeling:

- a) 'n passie vir die waarheid
- b) 'n passie vir Christus
- c) 'n passie vir die siel van die mens
- d) 'n passie vir selfopoffering.

Hy het beslis ook ander arbeid as deel van die sending gesien, maar dit het alles sekondêr gestaan tot die groot doel om siele te red. En dan sluit hy sy betoog af met 'n oproep om tot die stryd toe te tree:

What is to be done? Only one thing is needful: That you and I should recognize the invisible Captain of the Lord's hosts on the field of battle and be intent to hear the clarion bugle blasts with which He commands the

“Forward, March!” and be confident that He is with us and that we are executing His mission, and rally all of our hosts in united and sympathetic bands, forgetting things in which we differ, and emphasizing only the things in which we agree, and so, in response to His call, piercing the center of the enemy, turning his staggering flanks and moving resolutely in united piercing front, we overcome the hosts of evil in one overwhelming charge (:329).

Een van die redes waarom daar in hierdie stadium so min gemaak is van die sosiale betrokkenheid van die kerk in die wêreld, was vanweë weerstand teen die invloed van die *Social Gospel* wat teen die einde van die negentiende eeu sy ontstaan gehad het. Die aanhangers van die *Social Gospel* het die mens toenemend vergoddelik en God toenemend vermenslik. Bekering is volgens hierdie siening onnodig, omdat die mens reeds inherent goed is. Die oordeel van God is ook verwerp. Die wêreld sou evolusionêr verander word om uiteindelik die patroon van Noord-Amerika na te volg. “Die evangelie van sosiale opheffing is die alheelmiddel wat deur die Noord-Amerikaanse messias aan die minderbevoorregtes van die wêreld toegedien moet word” (Bosch 1979a:158), of in die woorde van Niebuhr: “A God without wrath brought men without sin into a kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a cross” (in Bosch 1979a:158).

As protes teen hierdie teologie het diegene wat ’n meer evangeliese standpunt gehad het, ’n teenoorgestelde rigting begin inslaan, ’n gees wat ook duidelik na vore kom tydens hierdie byeenkoms in New York. Alhoewel Bosch (:159) van mening is dat daar ’n terugkeer te bespeur is na die teologiese posisie van die eerste Groot Ontwaking van die vroeë agtiende eeu, is daar tog, volgens hom, betekenisvolle verskille:

... in hulle protes teen die eensydige etiese beklemtoning van die “Social Gospel”, (het) hulle die eenheid van woord en daad, van bekering in sosiale betrokkenheid, wat by die meeste eksponente van die Ontwaking ’n vanselfsprekendheid was, prysgegee.

3.3 New York 1900 en die eskatologie

Die eskatologie het tydens hierdie byeenkoms in die besprekings geen rol gespeel nie. Tog is sekere eskatologiese ondertone duidelik sigbaar in die tipe voordragte wat gelewer is. As daar inaggeneem word dat die premillennialisme in hierdie stadium die meer algemene standpunt onder die evangeliese Christene was, dan word dit gou duidelik dat hierdie ingesteldheid ook hulle voordragte beïnvloed het. Trouens, reeds by die lys van name van afgevaardigdes is dit duidelik dat hierdie byeenkoms sterk beïnvloed is deur gebeure van die tyd. Omdat meeste kerke in hierdie tyd maar bra afsydig gestaan het ten opsigte van die sending (Kritzinger et al. 1984: 3), was dit noodsaaklik dat die sendingtaak deur sendinggenootskappe verrig moes word. Daarom is dit ook nie vreemd dat dit net sendinggenootskappe is wat genooi is om afgevaardigdes na hierdie vergadering te stuur nie (New York I:24-25). Wat egter nog meer opvallend is, is dat die resultaat van die sendingwerk (met ander woorde diegene wat gekersten is deur sendelinge) gladnie afgevaardig is na die byeenkoms nie. Alleenlik die sendelinge wat uitgestuur is om te gaan sendingwerk doen, het sitting gehad op die vergadering. Alhoewel daar dus gepraat is oor die noodsaaklikheid van eenheid en samewerking tussen verskillende Christene, is daar hieronder eintlik verstaan dat die *verskillende sendinggenootskappe* moet saamwerk en het dit nie soseer gegaan om eenheid tussen die gevestigde kerke en die nuutgestigte kerke op die sendingveld nie.

Daar was ’n belangrike rede vir hierdie ingesteldheid. Bosch (1991:290) is van mening dat die motief van God se liefde wat elke Christen dring om die evangelie te verkondig, in hierdie tyd vervang is met ’n motief van bejammering en minsaamheid. Die lewe van die heidendom is voortdurend uitgebeeld

as 'n lewe van barbaarsheid, armoede en verlore siele. “Small wonder that, particularly in the nineteenth century, the adjective “poor” was increasingly used to qualify the noun “heathen”.” Nie die eer van God of God se liefde nie, maar meegevoel vir die heiden het die belangrikste motief vir sendingwerk geword. En hierdie gesindheid is nie net weerspieël in die houding van die Westerlinge ten opsigte van die heidendom nie, maar ook ten opsigte van hulle houding teenoor die jonger kerke wat op die sendingveld ontstaan het as vrug op die werk van die sendelinge. “Almost imperceptibly the constraining love of Christ (2 Cor 5:14) deteriorated into feelings of spiritual superiority among Western missionaries and an attitude of condescending benevolence to Christians from other cultures” (:290).

Hierdie gevoel van meerderwaardigheid het ook tot uiting gekom in hulle siening van die kultuur van die inwoners van die lande waar sendingwerk verrig is, soveel so dat dit vir sommige 'n hoë prioriteit was om ook die Westerse kultuur oor te dra tydens die sendingwerk, 'n siening wat onwillekeurig beïnvloed is deur die *Social Gospel* se opvatting dat die hele wêreld uiteindelik sal verander om die patroon van Noord-Amerika aan te neem. Beaver (1961a:60-61) skryf aangaande hierdie tydperk in die Amerikaanse geskiedenis:

Nationalism, a sense of indebtedness, and cultural pride, along with other considerations, played a part. “Civilization” and “evangelization” were always held together in varying degrees of tension. However, until the twentieth century all these different motives and goals were held together in a context of eschatology.

Bosch (1991:298) skryf hierdie gesindheid ook toe aan die oortuiging wat by baie van die Westerse sendelinge geheers het dat God hulle uitverkies het vanweë hulle unieke eienskappe om die evangelie tot aan die uiterstes van die aarde te verkondig. Hierdie gesindheid het veral in die tydperk 1880-1920, die periode wat deur Neill (1979:322-396) beskryf word as die tydperk van die *heyday of colonialism*, voorgekom.⁷ En dan skryf Bosch verder (1991:300):

Among Anglo-Saxons the notion of “manifest destiny” arose much earlier than among continental Protestants. In this case the notion was at a profound level linked to millennial expectations: the Puritans believed that the Anglo-Saxon race was divinely mandated to guide history to its end and usher in the millennium.

Waar die besondere eskatologiese benadering egter nog meer duidelik na vore kom, is in die siening wat hierdie vergadering van verlossing gehandhaaf het. Dit is reeds uitgewys dat daar telkens in oorlogsterminologie verwys is na die arbeid op die sendingveld. Die uitgangspunt wat hulle gehad het, is dat ons tans voortdurend besig is om oorlog te maak teen die duiwel en dat daar allerlei strategieë ontwikkel moet word om hom te kan uitoorlê. Hierdie siening hou egter nie rekening daarmee dat die duiwel reeds oorwin is nie.⁸ Hendriksen (1976:226-227) kom tot die konklusie dat:

⁷ In werklikheid strek hierdie tydperk volgens Neill vanaf 1858 tot 1914, maar volgens Bosch is dit veral in die tydperk 1880-1920 waartydens hierdie gesindheid baie sterk op die voorgrond was.

⁸ Vir 'n meer volledige bespreking oor hierdie onderwerp kan verwys word na König (1970:350-359) en König (1980a: 172-175) waar die feit dat die duiwel reeds oorwin is (alhoewel hy nog steeds soos 'n brullende leeu te kere gaan) veral aan die hand van Op. 20:1-3 uitmuntend verduidelik word. Hy leun in albei hierdie werke baie swaar op Hendriksen (1976:223-229) wat daarop wys dat met Jesus Christus se eerste koms en verder ook met sy opstanding uit die dood – en die daarmee-gespaardgaande oorwinning oor die dood – die duiwel gebind is en dus vandag net 'n beperkte gebied het waarin hy sy mag kan uitoefen.

... the binding of Satan and the fact that he is hurled into the abyss to remain there for a thousand years indicates that throughout this present Gospel Age, which begins with Christ's first coming and extends nearly to the second coming, the devil's influence on earth is curtailed so that he is unable to prevent the extension of the church among the nations by means of an active missionary program. During this entire period he is prevented from causing the nations – the world in general – to destroy the church as a mighty, missionary institution.

Met 'n effens gewysigde eskatologiese siening, sou ek, in die lig hiervan, wou redeneer dat sendingwerk gedoen moet word vanuit die gedagte dat die duiwel *reeds* oorwin is, dat dit dus nie vir ons nodig is om in 'n stryd betrokke te raak met die duiwel nie, omdat Christus *reeds* met hom hierdie stryd gehad het en ook *reeds* die oorwinning behaal het. En alhoewel ons nog steeds 'n stryd teen die duiwel en sy verleiding beleef op aarde, soos onder andere gestel in Ef. 6:12, sou die sendeling wat nie die pessimisme van die premillennialisme beleef nie, dalk eerder kan konsentreer op die *oorwinning* oor die duiwel en kan uitgaan na die wêreld om hierdie oorwinning te gaan verkondig.

'n Ander aspek wat ook hier ter sprake moet kom is die klem op die redding van siele soos wat dit tydens hierdie byeenkoms bespreek is, met die gebrek aan nadruk daarop dat die mens *as geheel* gered moet word van die sonde en die gevolge daarvan. Ek het reeds gepoog om in die eerste hoofstuk aan te toon wat die gevaar daaraan verbonde is indien daar so 'n absolute skeiding gemaak word tussen siel en liggaam, asof die verlossing van die siel nie ook onmiddellik die verlossing van die liggaam (en die wêreld waarin ons woon) impliseer nie. Aangesien die sondeval méér as net ons siele tot 'n val gebring het, kan mens aflei dat die verlossing ook méér as net ons siele raak, 'n punt wat by die vergadering in New York nog nie volledig begryp is nie. 'n Paar moontlike redes kan aangevoer word waarom hierdie situasie geheers het. Waarskynlik is die belangrikste die oorreaksie teen die *Social Gospel* met sy oorbeklemtoning van die mens se lewensituasie. Maar dan het die gedagte van die koninkryk van God ook tydens hierdie byeenkoms eintlik geen rol gespeel nie. En waar die koninkryk van God (dus die heerskappy van God in Jesus Christus) in die Bybel, en veral in die Nuwe Testament, so nou verbind is aan die lot van die mens op *aarde* (König 1980a:146-160), is dit byna vanselfsprekend dat 'n miskenning van die belang van die koninkryk van God vir die mens op *aarde*, ook sal lei tot 'n miskenning van die belang van die *mens* op aarde (en die aarde waarop die mens woon) vir God.

Hierdie onderbeklemtoning van die *totale* verlossing van die mens moet natuurlik verstaan word teen die agtergrond waaruit die meeste van die afgevaardigdes gekom het. Verlossing is in hierdie stadium hoofsaaklik *individualisties* gesien. Vanweë die toename in afvalligheid wat veral gevolg het op die meer verligte wêreldbeskouing teen die einde van die negentiende eeu, is die mens al hoe meer losgemaak van die gemeenskap waarin hy of sy geleef het. "The comprehensiveness of the reign of God, which characterized the early Puritan tradition, made way for the idea of the salvation of individual souls" (Bosch 1991:289). Redding is, volgens hierdie siening, streng gemik op die individu. Dit is die *individu* wat die boodskap moet verkondig en elke *individu* moet positief daarop reageer. Hierdie reaksie van elke individu is dan ook uiteindelik al wat belangrik is. Verder is daar geglo dat dit binne elkeen se vermoë is om wel 'n positiewe keuse te maak. Moody het byvoorbeeld gesê: "Whatever the sin is, make up your mind that you will gain victory over it" (in Bosch 1991:317).

Die groot klem op die verlossing van die *siel* en, met enkele uitsonderings na, 'n gebrek aan 'n werklike betrokkenheid by mense in hulle sosiale nood is dus kenmerke van hierdie vergadering en is, soos reeds aangetoon, direk verbind aan die oorheersend premillennialistiese eskatologiese verwagting wat onder die afgevaardigdes geheers het. Vanuit 'n positiewe hoek beskou kan dit nie nagelaat word nie om te meld dat hierdie sendelinge 'n ongekende ywer gehad het om wel te poog om die evangelie so wyd moontlik en aan soveel mense moontlik te verkondig. Soos reeds gesien, is hierdie ywer onder andere

ook aangevuur vanweë hulle besondere eskatologiese standpunt, maar dit doen nie afbreuk aan die lof wat hulle verdien vir hulle werk nie.⁹

4. DIE AANLOOP TOT DIE SENDINGKONFERENSIE TE EDINBURGH

In 1900 verskyn John Mott se boek, *The Evangelization of the World in this Generation*. In die optimistiese gees wat by die evangeliese Christene van sy tyd geheers het, dui Mott aan in hoe 'n mate God wêreldomstandighede laat meewerk het sodat dit moontlik is om wel hulle doelwit te bereik om die hele wêreld binne die bestaande geslag te evangeliseer. Deur God se voorsienigheid is die hele wêreld nou binne die bereik van die Christendom geplaas (Mott 1900:106). Verskeie hulpmiddels het tot stand gekom wat kon meehelp met hierdie taak, waaronder treine, stoombote, die telegraaf, koerante, posterye en die drukpers. Verder het die mediese kennis ook uitgebrei en kon dit ook aangewend word in die sending. Christene was bereid om geld by te dra vir die sending, Bybels is in al hoe meer tale beskikbaar gestel en Christenskole is in baie Oosterse- en Afrikalande opgerig. Ook wat betref die werkers het God hulle nie in die steek gelaat nie. In die sendingvelde was daar reeds 77 000 inheemse werkers wat gehelp het met die verkondiging van die evangelie (:109-127):

Providence and revelation combine to call the Church afresh to go in and take possession of the world for Christ... Now steam and electricity have brought the world together. The Church of God is in the ascendant. She has well within her control the power, the wealth, and the learning of the world. She is like a strong and well-appointed army in the presence of the foe... The victory may not be easy, but it is sure (Mateer in Bosch 1991:338).

Hieruit blyk dit dat die gees wat reeds vóór die byeenkoms in New York geheers het, gladnie gedemp is ná hierdie vergadering nie. Optimisme was nog steeds die oorheersende emosie onder die evangeliese Christene en daar is steeds uitgesien na die vervulling van die wens dat die hele wêreld binne 'n geslag die evangelie sal aanhoor.¹⁰ Daarmee saam is daar ook nog vasgehou aan die superioriteit van die Weste. Hierdie twee faktore het beslis 'n uitwerking gehad op die besprekings tydens die byeenkomste: "... woorden als optimisme, politiek en economisch imperialisme, kolonialisme, westerse expansie en hegemonie, vooruitgang en triomfalisme (waren) karakteristiek ... voor deze periode" (Van't Hof 1972:14).

Dit sou egter onregverdig wees om nie ook klem te lê op die vertroue van hierdie konferensiegangers in die Drie-enige God nie. Een van die grootste dryfvere agter hierdie sendelinge se ywer was hulle onwrikbare geloof in God en dan ook hulle gehoorsaamheid aan die sendingopdrag. Trouens, die sendingopdrag in Matt. 28 was eintlik die uitsluitlike rede waarom hulle besig was met sendingwerk. Een voorbeeld hiervan vind 'n mens in die eerste sin van die eerste verslag wat voor die konferensie gedien het: "It is a startling and solemnizing fact that even as late as the twentieth century the Great Command of Jesus Christ to carry the Gospel to all mankind is still so largely unfulfilled" (Edinburgh

⁹ Dit beteken natuurlik nie dat daar nie ook baie ander positiewe opmerkings te maak is oor hierdie byeenkoms nie. Die feit dat soveel van die afgevaardigdes voldoen het aan Pierson se vereistes vir 'n ware sendeling ('n passie vir die waarheid, 'n passie vir Christus, 'n passie vir die siel van die mens en 'n passie vir selfopoffering) is prysenswaardig. Hierdie tipe beoordeling val egter buite die skopus van hierdie ondersoek.

¹⁰ Bosch (1991:530) wys daarop dat dit belangrik is om te onthou dat Mott nooit die slagspreuk van die SVM wou gebruik om te sê dat die hele wêreld binne 'n geslag *gekersten* sal wees nie, maar alleen dat elkeen die geleentheid sal hê om 'n keuse te kan maak om Christus as Verlosser aan te neem.

I:1).¹¹ Die vraag kan seker met reg gevra word of daar dan geen sending sou wees indien Jesus nie self die opdrag daartoe gegee het nie. Volgens Van't Hof (1972:16-17) is dit eers in die vyftigerjare wat daar beseft is dat sending in elk geval sou moes plaasvind, selfs al het Matt. 28 nie in die Bybel voorgekom nie. Wat Edinburgh betref sou 'n mens dus inderdaad kon sê dat hulle moontlik hulle taak anders sou gesien het indien die sendingopdrag nie in die Bybel voorgekom het nie. Maar nou is dit ook waar dat Edinburgh nie hierdie opdrag formalisties opgeneem het nie. Dit gaan dus nie net om die *opdrag* nie, maar wel om *God* wat die mens uitstuur. Daarom glo ek dat Anderson (1960:10) korrek is in sy waarneming:

Whatever sense of optimism, confidence or hope was expressed in the spirit of Edinburgh 1910 was founded, in great measure, on a supreme trust in the sufficiency of God, the Lordship of Christ, and a sense of urgent responsibility for the fulfillment of the Christian mission. These motives were, however, never given systematic exposition or critical evaluation at the Conference. The only commonly expressed motive for missions was obedience to the great Commission of Christ (Matthew 28:19).

4.1 Agtergrond tot die konferensie

In 1907 het John Mott 'n vergadering van die *Foreign Missions Conference of North America* bygewoon. Tydens hierdie vergadering is 'n uitnodiging vanuit Skotland aanvaar om weer 'n sendingkonferensie by te woon, dié keer in Edinburgh, en die beplande datum: 1910. Mott was baie opgewonde oor die vooruitsig om weer deel te hê aan so 'n byeenkoms, en het hom veral ten doel gestel dat die byeenkoms gewy sal word aan intensiewe navorsing oor die sendingtaak in die wêreld.

To my mind the missionary enterprise at the present time would be much more helped by a thorough unhurried conference of the leaders of the Boards of North America and Europe than by a great popular convention. I feel strongly upon this point (Hopkins 1979:343).

Kort hierna is 'n komitee in Amerika saamgestel, waarvan Mott 'n lid was, om voorbereidings te tref vir die Amerikaners se deelname aan die konferensie. Hulle het 'n brief saamgestel waarin hulle hulle verwagtings van die byeenkoms uiteengesit het:

The Conference... should not be devoted primarily "to educational and inspirational purposes" as had London and New York, but ought to be given to "thorough study and consultation by the leaders of the foreign missionary forces of the world." It should be planned by an international committee and modeled upon the conferences at Madras in 1902 and Shanghai in 1907. Representation should be based on the seating capacity of the assembly hall, but in no case should there be more than 1,000 to 1,200 delegates; every Protestant foreign missionary agency ought to be represented, in proportion to the number of missionaries or its budget; care should be taken to secure "men of large experience." Everything possible must be done to secure the presence of secretaries of societies and clergymen who are recognized leaders of the missionary enterprise "both on the mission fields and also at the home base" (:344).

¹¹ Die offisiële verslag van die Edinburgh-byeenkoms het in nege volumes verskyn. Alhoewel elke volume sy eie titel dra, gebruik ek voortaan, om leeswerk te vergemaklik, net die titel *Edinburgh* met die volume in Romeinse syfers en die bladsy daarna.

Daar is ook voorgestel dat studiekommissies saamgestel word wat elkeen 'n verslag oor 'n belangrike en aktuele onderwerp moes voorberei vir die byeenkoms. Hierdie verslae moes dan tydens die byeenkoms deeglik bespreek word deur die afgevaardigdes. Die aande moes tot beskikking gestel word van die grootste sendingpredikers wat Engels magtig is en elke oggend moes daar 'n diep, geestelike toespraak gelewer word. Al hierdie voorstelle is uiteindelik aanvaar vir die byeenkoms. In 1908 het 'n internasionale beplanningskomitee by Oxford vergader en op Mott se voorstel is Joseph Houldsworth Oldham as voltydse, betaalde sekretaris verkies. Hopkins (:345) beskou die besluit om Oldham as sekretaris te verkies as een van die belangrikstes wat hierdie komitee geneem het en sien Oldham eintlik as die hoofingenieur van Edinburgh 1910.

Samewerking en eenheid tussen die verskillende sendingorganisasies het die allerhoogste premie gedra. Hiersónder het Mott nie gesien dat daar werklik iets groots uit die konferensie kon voortvloei nie. Daarenteen, indien daar werklik 'n hartlike samewerking was, het Mott voorsien dat die gevolge daarvan “so extensive, so beneficent, and so valuable” sal wees as wat enigeen maar kan hoop (:346).

Die beplanningskomitee wat by Oxford vergader het, het besluit om agt kommissies aan te stel wat elkeen 'n verslag moes saamstel vir bespreking tydens die konferensie. Elke kommissie het bestaan uit twintig Christenleiers. Agtien persone is verkies as ampsdraers van die onderskeie kommissies. Van hierdie agtien was daar slegs een wat nie vanuit die Weste gekom het nie en geen persoon vanuit die jong kerke¹² het as ampsdraers gedien op hierdie kommissies nie (Mott 1938:299). Die werkswyse wat die kommissies gevolg het was om 'n uitgebreide korrespondensie te voer met sendelinge dwarsdeur die wêreld en om deur middel van vraelyste 'n verslag saam te stel wat moes dien as uitgangspunt vir verdere bespreking tydens die konferensie (Edinburgh IX:11). Uiteindelik is agt verslae ingedien met die volgende temas:

- a) Carrying the Gospel to all the Non-Christian World
- b) The Church in the Mission Field
- c) Education in relation to the Christianisation of National Life
- d) The Missionary Message in relation to Non-Christian Religions
- e) The Preparation of Missionaries
- f) The Home Base of Missions
- g) Missions and Governments
- h) Co-operation and the Promotion of Unity.

Hierdie temas vorm dan ook die titels van die eerste agt volumes van die offisiële verslag van die konferensie (Van't Hof 1972:13). Die voorbereiding tot hierdie byeenkoms was uitmuntend. Walter Freytag was van mening dat “die Edinburgh-Konferenz zum organisatorischen Vorbild nicht nur späterer Missionskonferenzen, sondern der ökumenischen Konferenzen überhaupt wurde” (in Lotz 1970: 49-50).

¹² Die verwysings na die *jong kerke* word hoegenaamd nie in negatiewe sin bedoel asof hierdie kerke dan *minder kerk* sou wees as die reeds-gevestigde kerke nie. Ek beskou dit bloot as 'n metode om onderskeid te tref tussen die kerk van die land waaruit sendingwerk gedoen is en die kerk wat as gevolg van hierdie sendingarbeid tot stand gekom het. Mott (1938:308) wys self ook daarop dat hierdie term op sy beste ontoereikend is.

5. EDINBURGH 1910: DIE VERGADERING

5.1 Die afgevaardigdes na Edinburgh 1910

Oor die aantal mense wat die konferensie bygewoon het, is daar verskil van mening.¹³ Belangrik is egter die feit dat hierdie nie 'n vergadering van kerke was nie, maar wel van afgevaardigdes van 159 verskillende *sendingverenigings*. Daar was geen afvaardiging van die Rooms-Katolieke Kerk of van die Oosters-Ortodokse Kerk nie, alhoewel die wens tydens die konferensie uitgespreek is dat verteenwoordigers vanuit hierdie kerke wel in die toekoms genooi sou word na sulke konferensies (Edinburgh VIII:218-223; Hogg 1980:150). Die sendelinge van Suid-Amerika is ook nie uitgenooi na die konferensie nie, aangesien hierdie wêrelddeel reeds as Christelik beskou is en dus nie gesien is as sendingveld in die streng sin van die woord nie (Van't Hof 1972:13). Opvallend was egter die verteenwoordiging van die Anglikaanse kerk. Dit is moontlik gemaak deur 'n voorneme om nie tydens die byeenkoms dogmatiese vraagstukke te bespreek waaroor daar onderlinge verskil mag wees nie (Hogg 1980: 147).

Dit is ook insiggewend dat daar slegs sewentien verteenwoordigers vanuit die jong kerk afgevaardig is na hierdie byeenkoms. Hulle het ook nie hulle eie kerke verteenwoordig nie, maar wel die Westerse sendingorganisasies. Dat daar egter *enigsins* verteenwoordiging vanuit hierdie kerke was, is veral te danke aan Mott. Hy het van meer konserwatiewe kant baie teenkating ontvang op sy begeerte dat die jonger kerke hier verteenwoordig moet wees. Dit blyk dus dat die skuld vir hierdie klein verteenwoordiging nie in die eerste plek voor die deur van die organiseerders van die konferensie geplaas moet word nie, maar eerder voor die deur van die sendingrade wat versuim het om te verseker dat daar minstens een verteenwoordiger vanuit die jong kerk by die afvaardiging van elke sendingraad ingesluit sal wees (Hopkins 1979:348). Hogg (1980:148) meld dat Mott die enkele verteenwoordigers vanuit die jong kerk eintlik in baie opsigte bevoordeel het. As voorsitter het hy hierdie sewentien afgevaardigdes op 'n baie voordelige posisie laat plaasneem tydens die byeenkoms en hulle toegelaat om baie deel te neem aan die besprekings. Hulle deelname was eintlik buite verhouding met hulle klein verteenwoordiging. Maar dan is dit ook so dat twee van die mees indrukwekkende bydraes gelewer is deur V S Azariah van Indië en Cheng Ching-yi van Sjina.

5.2 Enkele faktore wat die gees van die konferensie bepaal het

Soos met die byeenkoms in New York in 1900, is ook Edinburgh 1910 in 'n groot mate beïnvloed deur wêreldomstandighede, maar miskien meer nog deur die teologiese uitgangspunte wat gehandhaaf is deur die afgevaardigdes na die konferensie. Aangesien die sendingverenigings hoofsaaklik 'n sterk *evangeliese* uitgangspunt gehad het en dus hoofsaaklik Christene met dieselfde standpunte as werkers in diens geneem het, is dit te begrype dat dit dan ook in 'n groot mate die gees van die besprekings sou bepaal. Soos tydens die konferensie van 1900 was die eskatologiese uitgangspunt van die evangeliese Christene nog steeds oorheersend premillennialisties. Dit het alles daartoe bygedra dat hierdie konferensie – en daar hoef myns insiens nie noodwendig 'n uitsluitlik negatiewe konnotasie hieraan geheg te word nie – ook maar 'n kind van sy tyd was. In die volgende gedeelte wil ek sommige van hierdie faktore aandui wat bygedra het tot die gees van die konferensie.

¹³ Hopkins (1979:352) en Van't Hof (1972:13) is beide van mening dat meer as 1200 afgevaardigdes van 159 sendingverenigings afgevaardig is na die konferensie, terwyl William Andersen (in Sawyerr 1978:257) melding maak van 1300 afgevaardigdes. Mott (1938:298) stel die getal op 1355.

5.2.1 Die slagspreuk van die *Student Volunteer Movement*

Alhoewel die slagspreuk nie so sterk op die voorgrond was tydens hierdie byeenkoms nie, is die gees van die slagspreuk nog steeds teenwoordig tydens die besprekings. Die klem tydens hierdie konferensie het veral geval op beplanning met die oog daarop om die wêreld te evangeliseer. Walter Freytag (in Lotz 1970:45) stel dit so:

Es ging im wesentlicher um das Wie, um die gewaltige Aufgabe, den missionarischen Einsatz so zu gestalten, daß mit den vorhandenen Mitteln und Kräften die günstigste Stunde genutzt würde zur Ausbreitung des Evangeliums von christlichen Abendland her über die ganze nicht christliche Welt.

Dit is dan ook die belangrikste rede waarom die slagspreuk nie tydens hierdie konferensie so belangrik geag is nie. Tydens vorige konferensies was die groot doel om die Christene te mobiliseer om betrokke te raak by die wêreldwye sending, terwyl daar gevoel is dat hierdie konferensie nie in die eerste plek mobilisasie ten doel het nie, maar eerder beplanning. Die afgevaardigdes na die konferensie was reeds aktief betrokke by sending en dit was dus nie nodig om hulle eers met 'n slagspreuk te motiveer nie.

Tog is dit duidelik uit die eerste deel van die eerste kommissie se verslag dat die slagspreuk in 'n groot mate hulle denke oorheers het.¹⁴ Die tema van deel een van die verslag is *The Opportunity and the Urgency of carrying the Gospel to all the Non-Christian World*. Die nege onderafdelings van hierdie verslag beklemtoon telkens die dringendheid om die evangelie te verkondig:

- i. The present possibility of carrying the Gospel to all the Non-Christian world
- ii. The urgency in view of present tendencies and movements in the Non-Christian religions
- iii. The urgency in view of corrupting influences in Western civilisation
- iv. The urgency in view of the plastic condition of Non-Christian nations
- v. The urgency in view of modern secular education
- vi. The urgency in view of the growing spirit of nationalism
- vii. The urgency in view of the rising spiritual tide in many mission fields
- viii. The urgency in order to enter into the heritage of the period of preparation
- ix. The urgency in order to ensure the life and efficiency of the home church (Edinburgh I: 5-49).

Lotz (1970:46) wys daarop dat hierdie klem op die dringendheid juis tipies van Mott was in sy vroeë verdediging van die slagspreuk. Geleentheid en dringendheid was twee terme wat ook baie gehoor is tydens die Edinburgh konferensie. Maar tog is die slagspreuk self baie selde genoem tydens hierdie konferensie en indien wel, hoofsaaklik in negatiewe sin. Professor Mirbt het in sy voordrag in verband met die Duitse sending byvoorbeeld daarop gewys dat, ten spyte van die positiewe dinge wat gesê kan word oor die slagspreuk, die Duitse denke wat veral ingestem is op die rede, hulle daarvan weerhou om hierdie slagspreuk te kan aanvaar (Edinburgh IX:216-217). Beide Sawyerr (1978:259) en Hoekendijk (1970:26) het die gevoel dat hierdie kritiek te skerp is. Sawyerr wys daarop dat Mott

¹⁴ Die feit dat John Mott voorsitter was van hierdie kommissie het ook waarskynlik 'n invloed gehad op die ondertoon van die slagspreuk.

hierdie slagspreuk beskou het as iets wat in *elke* geslag bewaarheid moes word. John Mott het in 'n toespraak gesê: "... it is futile to talk about making Christ known to the world in this generation or any generation unless there be a great expansion of vitality in the members of the Churches of Christendom" (Edinburgh I:405). Gustav Warneck se beswaar teen hierdie slagspreuk was veral gerig teen die feit dat so 'n slagspreuk 'n mens naderhand blind kan maak vir die res van die werk waartoe die kerk geroep is. In 'n brief aan die konferensie waarin hy verskoning maak dat hyself nie die konferensie kan bywoon nie, het hy gepleit vir baie groter klem op die opleiding van die jong Christene, eerstens in die geloof, maar verder ook in die wyse hoe hierdie geloof in hulle spesifieke omstandighede uitgeleef moet word. Verder het hy ook daarteen gewaarsku dat 'n behepthed met 'n slagspreuk daartoe kan lei dat werkers in alle lande werksaam is, maar dat sommige van hierdie lande nog nie ryp is om die evangelie te aanvaar nie en die werkkragte daar dus nie effektief benut word nie, terwyl lande wat wel gereed is vir die evangelie, afgeskep word as gevolg van 'n tekort aan werkers:

If we scatter them because of a predilection for the watchword, "occupation of the whole world in this present generation," and push on into countries which are at present either difficult of access or not yet ripe for missions, we can easily miss the most hopeful opportunities (Edinburgh I:435).

5.2.2 Edinburg se houding ten opsigte van die heidendom

Daar is al meermale gewys op die militante houding wat in hierdie tye voorgekom het onder die sendelinge, by New York 1900 en dan ook hier by Edinburg. Daar is voortdurend 'n pleidooi gelewer vir 'n *aggressive* aanslag teen die heidendom. Veral in die eerste kommissie se verslag, onder voorsitterskap van John Mott, kom hierdie woord dikwels voor. Reeds aan die begin van die verslag word dit duidelik gestel dat die tweede deel van die verslag ten doel het om 'n "comprehensive and aggressive policy" daar te stel waardeur die heidendom bereik kan word (Edinburgh I:2). Keer op keer word daar gesê dat daar 'n aggressiewe aanslag geloods moet word om mense in die heidendom te kersten. Ook ander oorlogsterminologie word op groot skaal gebruik. Nou is dit so dat Edinburg 1910 veral gerig was op die formulering van 'n strategie om die wêreld vir Christus te wen en dat dit dus om hierdie rede is dat hierdie woorde so oorvloediglik gebruik word. Die magte waaroor die Christendom beskik is opgeweeg teen die magte van die heidendom en planne is beraam om die magte van die Christendom die beste te benut om die verspreiding van die evangelie te bevorder: "In dit licht verstaan wij de vele termen, die met een verovering samenhangen, zoals agressiviteit, leger, compagnie, infanterie, cavalerie, artillerie, kruistocht en marsorder" (Van't Hof 1972:28). Trouens, Van't Hof beskou hierdie konferensie as 'n *krygsraad* met "een veldheer of strateeg" as voorsitter (:28).

Hierdie militante houding hoef nie noodwendig net in negatiewe sin beskou te word nie. Yates (1980:147) vind ook sulke militante metafore in die Bybel waar die Christen se lewe dikwels as 'n stryd voorgestel word (1 Kor. 9:26; 2 Kor. 10:4; Ef. 6:10-20; 1 Tim. 6:12). Daar is ook die voorbeeld in Luk. 11:21-22 van die sterk man wat homself bewapen het en wat eers deur een sterker as hyself oorwin moet word voordat hy uitgedryf kan word. Dit lyk dus myns insiens nie korrek om eenvoudig hierdie tipe taalgebruik voor die voet af te skryf nie. Van't Hof (1972:29) is van mening dat Edinburg met hierdie beeld ook wil sê dat Christus *de jure* die hele wêreld nuut gemaak het, waardeur elke persoon potensieel 'n kind van God is. Maar nou moet elke persoon ook *de facto* 'n kind van God word, en hiertoe behoort die taak van die sending. En Yates (1980:147) sê dat, terwyl ons met die aktualiteit van die sonde te doen het, sulke beelde eintlik in 'n sekere mate onvermydelik is.

Maar dan is daar ook sterk beswaar te maak teen die gebruik van sulke terme. Die belangrikste beswaar is waarskynlik die gees wat met sulke terme geopenbaar word. Sulke terme hoort tuis "tot het cultuurpatroon van die dagen" (Van't Hof 1972:29) en nie in 'n kerk nie. Deur sulke terme te gebruik

openbaar Edinburgh 'n imperialistiese gees wat onaanvaarbaar geword het. Dit is egter so dat hierdie terme selde deur die sendelinge op die veld gebruik is. Hulle het 'n baie meer gematigde houding geopenbaar ten opsigte van ander godsdienste, aangesien hulle meestal begryp het dat 'n volkskaalse aanslag teen die ander godsdienste nie veel vrug gaan oplewer vir die Christendom nie. Dit was dus veral die "home-based strategists... the 'ordained generals'" (Yates 1980:147) wat hierdie terme gebruik het.

Van't Hof (1972:49) skryf hierdie militante woordgebruik toe aan die mensbeeld van die sendelinge. Vir hulle staan die Westerse mensbeeld sentraal. Soos wat dit met die Westerse mense gaan, moet dit ook met die nie-Westerse mense gaan. Alhoewel Edinburgh nie 'n kopie van die Westerse kerk op die sendingveld wou afdwing nie,¹⁵ het hulle tog – nadat hulle wel erns gemaak het met die kultuur van die volk onder wie hulle werk – in 'n groot mate Westerse idees oorgedra na die nuwe bekeerlinge.

In dit geval stond het westers kerk-beeld model. Er waren westerse militante kerken, er moesten ook niet-westerse militante kerken komen. Het westers model mocht niet zonder meer worden gekopieerd, een kerk planten is niet een kerk óverplanten, Aziatische en Afrikaans kerken mochten geen exotische kerken worden, er dienden echte inhéemse kerken gesticht te worden, de katholiciteit moest opgevat worden als kerkelijke veelvormigheid, doch de procedure was toch westers, komen tot een kerkorde, tot een belijdenis, tot self-support, self-government en self-propagation (:50).

Hierdie houding van die Westerse kerk kan natuurlik in 'n groot mate toegeskryf word aan 'n superioriteitsgevoel wat by die kerk in die Weste bestaan het. Edinburgh maak 'n duidelike onderskeid tussen die Ooste en die Weste. Die Ooste is die nie-Christelike wêreld en die Weste is die Christelike wêreld. Daar sit dan vir Edinburgh ook 'n *kwaliteitsverskil* in hierdie onderskeid – die Weste is *superieur* en die Ooste *inferieur*. Van't Hof (1972:30) meld dat die Oostelike ruimte eintlik *vermenslik* is en sodoende in kolonialisties- kulturele verband gesien is. Edinburgh het van die standpunt uitgegaan dat die Christelike beskawing konkreet aanwesig was in die Weste: "De Westerse volkeren zijn christelijke volkeren, de westerse landen zijn christelijke landen, de westerse staten zijn christelijke staten, de westerse cultuur is een christelijke cultuur" (:44).¹⁶

terse beskawing word byvoorbeeld beskryf as 'n "world of superior civilisation and power" (Edinburgh I:242). En alhoewel Edinburgh ook kritiek uitgespreek het téén die Westerse kultuur (:22- 25), beskou hulle dit tog as baie belangrik vir die res van die wêreld omdat Christus wesenlik deel is van die Westerse kultuur (:140-141).

Setiloane (1970:59) het op 'n baie interessante verskynsel gewys met betrekking tot hierdie gesindheid wat by Edinburgh geopenbaar is. Gewone sendelinge was blykbaar nie goed genoeg vir die werk van wêreldewangelisasie nie. Alleenlik mense met uitstaande leierseienskappe sou deug vir hierdie werk. Verskeie briewe is ontvang waarin daar gevra is vir mense met leierseienskappe wat na die sendingveld kon kom. Vanuit Sjina is die versoek gerig:

Do not send your average man. It is the falsest of economy. If you give this training to the average man he is not much better after all. He cannot use it. I think, on the face of it, we only want men in China who have

¹⁵ Hiervan getuig hulle erns met die opvoeding van die jong Christene, veral in Edinburgh III:238-266, 407.

¹⁶ Verskeie voorbeelde hiervan kan gevind word in die verslag van die konferensie, onder andere Edinburgh V:131; Edinburgh VI:1, 260, 267; Edinburgh VII:115; Edinburgh VIII:132; Edinburgh IX:108, 272.

capacity to lead... I do not think that any one should be sent to the mission field, no matter what his other qualifications may be, who has not the power to lead, organise, or teach (Edinburgh V:105).

Dit is opvallend dat hierdie versoek nie sonder meer deur die konferensie aanvaar is nie. Leiers ontwikkel namate die behoefte aan hulle ontstaan. Die konferensiegangers het ook ingesien dat die ware leiers van môre vandag bereid is “to be obedient and humble toilers at a daily task which is imposed on them by their own leaders” (Edinburgh V:106). Hierdie insig wat by Edinburgh openbaar is, is later bevestig deur die Sosio-Psigologiese wetenskappe. Dat sendelinge wel oor besondere vermoëns (of dalk beter uitgedruk in Bybelse taal – besondere Geestesgawes) moet beskik, is nie weg te redeneer nie. Maar hulle leierskap moet van so ’n aard wees dat hulle bereid is om die agterste sitplek in te neem, dat hulle bereid is om gelei te word deur iemand wat dalk nie oor soveel leierseienskappe beskik nie. Setiloane (:60) is van mening dat die klem al hoe sterker val op die leierskap van die groep, wat gebind is aan ’n gemeenskaplike doel en oortuiging. Dit kan dus werklik as ’n positiewe punt beskou word dat Edinburgh nie hierdie versoek te ernstig wou oorweeg nie.

Reeds in 1922 het H. Frick (in Van’t Hof 1972: 56-57) geoordeel dat Edinburgh “den Sieg des Amerikanismus im evangelischen Missionswesen unzweideutig kundgemacht” het. Hy is van mening dat die boodskap van die koninkryk van God, wat wel deur Edinburgh verkondig is, optimisties, evolusionisties, pragmaties en chiliasties geïnterpreteer is. En ten diepste gaan dit dan, volgens Frick, om ’n tipies Calvinistiese opvatting van die koninkryk van God as ’n sosiale instelling wat volgens die wet van God op aarde opgerig moet word. Politiek, beskawing en sending is inmekaar gewef in die denke van Edinburgh.

In terme van die drievoudige amp van Christus – Koning, Priester en Profeet, is Van’t Hof (:21) van mening dat veral die koninklike amp hier op die voorgrond is:

Vragen wij hoe Edinburgh daartoe kwam, dan is wellicht te wijzen op haar eigen ervaring, op haar gevoel van triomfantelijkheid, ingegeven door de gehele constellatie van het zendingswerk rondom 1910. De zending zag zich immers als een ‘Grossmacht’, er lag haar iets van de glans van een ‘koningsdochter’.

Hierdie houding van die kerk in die Weste het ook onvermydelik hulle gesindheid ten opsigte van die jong kerke wat deur middel van die Weste se sendingarbeid tot stand gekom het, beïnvloed. Soos reeds vroeër gemeld, was dit veral John Mott wat gepoog het om die jong kerke volkome as mede-Christene te aanvaar. Ook ná die byeenkoms was dit sy strewe om die jong kerke op te bou (Mackay 1955:333). Campbell Gibson, voorsitter van die tweede kommissie, het tydens die aanbieding van sy kommissie se verslag gevra dat hulle sou ophou om te praat van die “native church”, enersyds omdat geen kerk ooit inheems kan wees op aarde nie, aangesien elke gelowige in ’n sekere sin ’n vreemdeling op aarde is, maar andersyds ook omdat dit soveel negatiewe gevoelens opwek. Oor die verhouding met die jong kerke het hy gesê: “We and our Societies rejoice to see that the time is coming when we are no longer to be the leaders but the allies of the Church of Christ in the Mission Field” (Edinburgh II:340-341). Sir Andrew Frazer het ook groot lof gehad vir die feit dat die verteenwoordiging by die konferensie uit so ’n verskeidenheid mense bestaan het, onder andere ook mense van ander rasse (Edinburgh I:403).

Maar dit is ongelukkig nie die enigste gesindhede wat na vore gekom het nie. Formeel was daar min bespreking rondom die verhouding tussen die ouer en die jonger kerke. Volgens Bosch (1978:284-285) is die jonger kerke oor die algemeen beskou as ’n verlengstuk van die sendingverenigings, wat nie in staat was om op hulle eie te handel nie, behalwe met die goedkeuring van die sendingverenigings. En dit, sê Bosch, nadat Venn en Anderson se *Three selves* formule reeds vir ongeveer sestig jaar verkondig

is! Die jong Indiër, V S Azariah het 'n aangrypende toespraak gelewer waarin hy die hele kwessie van samewerking tussen die buitelandse en inheemse werkers bespreek het. Die verhoudings tussen verskillende rasse was vir hom een van die ernstigste probleme waarvoor die kerk te staan gekom het. Nadat hy die sendelinge bedank het vir alles wat hulle gedoen het vir die jong kerke, vra hy die vraag: "Can it be truly said that the foreign missionary has become a *friend* to his fellow-workers?" (Edinburgh IX:308). Hiermee het hy reeds aangedui dat alles nie pluis was met die verhouding tussen die ouer kerk en die jong kerke nie. Tog merk Gairdner (1910:110) op dat, die feit dat hy juis gepleit het vir *vriendskap* daarop dui dat daar tog, ten spyte van probleme, 'n positiewe verhouding tussen die ouer en die jong kerke was. Lefever (1960:282) identifiseer as een van die probleme dat die ouer kerke wel die leiers van die jong kerke aanvaar het as helpers met die verkondiging van die evangelie, maar dat die nederigheid en sagmoedigheid wat van die nuwe werkers verwag is, hoofsaaklik betrekking gehad het op hulle verhouding met die meer senior sendelinge.

In 'n baie groot mate is hierdie gevoelens veroorsaak deur 'n onwilligheid van die ouer kerk se kant om die jonger kerke waarlik te aanvaar as kerk van Jesus Christus. Soos reeds vroeër gemeld, was gehoorsaamheid aan die sendingopdrag vir Edinburgh die belangrikste teken van die ware kerk en daar is groot waardering uitgespreek vir sommige van die jonger kerke wat waarlik missionêr gerig was (Van't Hof 1972:38). Maar ten spyte hiervan word die werk van die Gees eerder in die ouer kerke herken as in die jonger kerke. "De notae ecclesiae werden niet ontleend aan de bijbel, maar ook aan een westerse conceptie van een levende gemeenschap. Een levende gemeenschap moet zichzelf kunnen onderhouden, uitbreiden en besturen, en naar deze norm werd de jonge kerk beoordeeld" (:39-40). Baie positiewe opmerkings is al gemaak oor die *Three selves* formule van Venn en Anderson, maar baie kritiek is ook al gerig teen hierdie formule. Edinburgh se houding ten opsigte van die jong kerke maak dit duidelik waarom hierdie kritiek wel in 'n mate geregverdig is. Die geweldige klem op die selfstandigheid van die jong kerk kan dit laat lyk asof dit een van die kenmerke van die ware kerk kan wees, 'n houding wat inderdaad by sommige mense by Edinburgh voorgekom het. Sawyerr (1978:260) skryf:

Related to this topic was the question of the autonomy of the missionary founded churches – Are they churches? – and the inevitable appointment of local leaders to positions of responsibility. The discussion revolved around the financial ability of the native churches to support themselves. It was generally understood that these churches were not capable of maintaining their workers. Some missionaries also added that the leaders were not adequately trained to take charge of their own churches.

'n Ander baie belangrike punt van kritiek is, soos wat dit reeds duidelik geword het, dat die jong kerk eenvoudig net 'n verlengstuk word van die ouer kerk. Organisasories lyk die twee kerke dieselfde maar daar is baie sosiale en kulturele verskille wat nie in aanmerking geneem word tydens die vestiging van die jong kerk nie. Dit veroorsaak dat die ouer kerk onrealistiese eise stel aan die jonger kerk, 'n probleem wat ook by Edinburgh opgeduik het. Die vordering van die jong kerke is dikwels gemeet in terme van Westerse standaarde en nie in die eerste plek aan Bybelse beginsels nie.

Alhoewel daar dus mooi dinge na vore gekom het in die verhouding tussen die ouer en die jonger kerke, sou mens dit nie kon bestempel as 'n algemene positiewe gesindheid van die ouer kerke jeens die jonger kerke nie.

5.3 Edinburgh se siening van die verlossing van die mens

Edinburgh het in meer as een opsig die hele wêreld in sy oog gehad tydens hierdie konferensie. Nie alleen wou hulle elke mens bereik met die evangelie nie, maar hulle wou ook die hele wêreld kersten, of anders gestel, dit was hulle begeerte dat die koninkryk van God oor die hele wêreld moes kom. Met die term *koninkryk van God* bedoel hulle dat die hele lewe, ook die nie-religieuse lewe, onder die heerskappy van God geplaas moet word. Die koninkryk van God moet uitgebrei word in die kulturele-, sosiale- en politieke lewe (Van't Hof 1972:52), maar dit mag nooit plaasvind buite die kerk van Christus om nie (Edinburgh V:7). Dit is hulle oortuiging dat die kerk in gesprek behoort te tree met die nie-Christelike godsdienste, die kultuur, die politiek en die maatskappy sodat die *corpus Christi* uiteindelik kan ontwikkel tot 'n *corpus Christianum* (Van't Hof:42-43; Edinburgh I: 424). Maar dan kon Edinburgh steeds nie loskom van 'n Westerse superioriteitsgevoel nie, ook wat betref die koms van die koninkryk van God. Alhoewel hulle ten gunste was daarvan dat 'n *corpus Christianum* tot stand moes kom in die nie-Westerse wêreld, het die gedagte steeds bly leef dat so 'n *corpus Christianum* deur die Weste beïnvloed moes word. Dit het volgens E. Jansen Schoonhoven (in Van't Hof:46) gelei tot 'n "fatale kortsluiting" tussen Christus se koningskap en 'n aardse ryk wat deur Christene regeer word:

(Edinburgh) bracht niet voldoende in rekening dat Christus de kruisweg is gegaan en dat zijn heerschappij 'kenotisch' is. Propaganda droomt van een majesteitelijk *corpus Christianum*, niet van ontleding, vreemdelingschap, knechtsgestalte.

Maar ten spyte van hierdie kritiek, kan dit nie nagelaat word om ook op die positiewe aspekte te wys nie. Vir eens en vir altyd is die hele wêreld in die visier van die sending geplaas. Waar daar vroeër die gevaar bestaan het dat daar net gekonsentreer is op die sendingvelde waar die kerk werksaam was, is daar tydens Edinburgh besef dat, deur die opstanding van Christus, Hy Koning geword het van die hele wêreld. Daar het, in hierdie opsig, dus tog 'n belangrike mate van ontwikkeling plaasgevind sedert die byeenkoms in New York in 1900 waar daar baie min gemaak is van die heerskappy van God oor die *hele* bewoonde wêreld. Waar die kerk tot dusver baie op homself ingestel was, is Van't Hof (:61) van mening dat die kerk tydens Edinburgh gekonfronteer is met die ekumene en dat dit as belangrike taak van die sending geïdentifiseer is.

Tog moet dit ook duidelik gestel word dat Edinburgh nie met die term *wêreld* gedink het net aan die aarde nie. *Wêreld* is vir Edinburgh primêr 'n antropologiese begrip. Daarom kon hulle, in die eerste verslag wat handel oor die verkondiging van die evangelie aan die nie-Christelike wêreld, die term gemaklik vervang met *mensdom* (Edinburgh I:1). *Mensdom* en *wêreld* is dus eintlik sinonieme in Edinburgh se oë. Daarom kon Oldham vyftig jaar ná Edinburgh krities sê: "The conference of 1910 certainly had a new vision of world-wide Christian responsibility. But it was still too limited a vision. We remained blind to the dynamic character of the world of the twentieth century" (1960:259). Hierdie gebrek kan gedeeltelik daaraan toegeskryf word dat Edinburgh nog te veel onderskei het tussen die mens se siel en liggaam.

Verlossing word ook streng individualisties gesien. Dit gaan telkens om die bekering van die enkeling. Hulle begeerte is "to bring single hearts into a real and everlasting personal communion with the everlasting God" (Edinburgh I:421-422). Van't Hof (1972:49) skryf dit veral toe aan die militante houding wat na vore gekom het by Edinburgh sowel as die Westerse mensbeeld wat onwillekeurig afgedwing is op die nie-Westerse nasies en waar daar dikwels dan verwag is dat die bekering van die heidene in alle gevalle identies aan die Westerse ervaring moet wees.

Opsommenderwys lyk dit vir my geregverdig om te sê dat Edinburgh die koms van die koninkryk van God veral gemeet het in terme van individuele siele wat gered word. Hoe meer siele gered is, hoe groter is die sukses van die sending en hoe verder het die koninkryk van God versprei. Hierdie ingesteldheid het uiteraard dan ook hulle houding ten opsigte van die sending baie sterk beïnvloed.

5.4 Edinburgh se siening van sending

Dit is reeds duidelik dat God se sendingopdrag vir Edinburgh geweldig belangrik was. Sending was vir die afgevaardigdes die hart van die Christelike lewe. Die kwaliteit van Christelikheid word bepaal deur die kwaliteit van die gehoorsaamheid aan die sendingopdrag (Edinburgh VI:6). Sending is vir hulle dus dié kriterium van Christelikheid. Dit is ook die norm waaraan die Christelikheid van die jong kerke gemeet word. Daar word byvoorbeeld met groot lof gepraat oor die kerk in Korea, omdat hierdie kerk “essentially a witnessing Church” is (Edinburgh I: 75). Ten spyte van die veelvuldige gebruik van militaristiese terme om die verowering van die Christendom oor die wêreld aan te dui, bly sending ten diepste nog steeds die teken van God se bemoeienis met die wêreld. Sending is ’n teken van God se vertroue in elke Christen om besig te wees met die taak om die wêreld te evangeliseer (Edinburgh IX:109). God is en bly dus die subjek van die sending.

In die denke van die tyd word sending veral nog gesien as iets wat ver weg gedoen word. Sodoende word daar gepoog om reg te laat geskied aan die “tot in die uithoeke van die wêreld” van Hand. 1:8. In die woorde van Abraham Kuyper (in Van’t Hof 1972:30): “Waar geen *afstand* is, *zendt* men niet.” Tog, omdat die wêreld vir Edinburgh nie in die eerste plek ’n aanduiding is van die aarde nie, maar wel ’n antropologiese begrip om die mensdom mee uit te druk, gaan dit dan nie vir hulle hoofsaaklik om ’n *wêreldverowering* nie, maar om ’n *uitreiking* na alle mense in alle dele van die wêreld. En dan is dit ook so dat, alhoewel die eerste deel van die eerste verslag handel oor sendingwerk in die nie-Westerse wêreld (Edinburgh I:50-245), die sendingwerk in die Weste – onder andere ook in Kanada en die V.S.A. – onder die loep geneem word (:246-279). Tog is dit so dat die klem in hierdie verslae grotendeels val op sendingwerk onder die Indiane en die Jode en die onbereikte Weste kry eintlik maar min aandag.

Die rol van die *kerk* in sendingwerk “spielte eine auffallend geringe Rolle” by Edinburgh (Andersen 1961:220). Ook Durand (1961:182) wys op die gebrek aan ’n integrale eenheid tussen kerk en sending. Tog meen Sawyerr (1978: 271) dat daar by Edinburgh met nuwe oë gekyk is na die kerk en dat die besef tóg begin posvat het dat die werk van die sendinggenootskappe slegs kan slaag indien die kerk *per se* dit kan ondersteun. Die kerk het in elk geval vir Edinburgh geen bestaansreg buite sy sendingtaak om nie. In die woorde van die aartsbiskop van Canterbury: “... the place of missions in the life of the Church must be the central place, and none other” (Edinburgh IX:150). Een van die grootste probleme waarmee die vergadering egter gekonfronteer is, is die onwilligheid van die kerk om hierdie verantwoordelikheid na te kom. Mott het reguit gesê:

... the most crucial problem in relation to evangelising the world is the state of the Church in the christian countries... We are frank to concede that it is futile to talk about making Christ known to the world in this generation or any generation unless there be a great expansion of vitality in the members of the Churches of Christendom (Edinburgh I:405).

Eenheid is ook ’n saak wat hoog op die agenda was by hierdie vergadering. Die agtste kommissie se totale verslag het trouens gehandel oor samewerking en eenheid. Alhoewel dit logies is dat elke

sendingvereniging sy eie leerstellings sal verkondig en uiteindelik sy eie kerk in die nuwe gebied sal vestig, is die vraag tog gestel of dit nie 'n doelwit behoort te wees om net één kerk in elke land te vestig waar daar sendingwerk gedoen word nie (Edinburgh VIII:83). Dit was reeds in baie gebiede 'n onderlinge begeerte tussen sendinggenootskappe om net een kerk te begin. Uiteindelik moes die eenheid wat in die kerk tot stand kom werklik 'n getuienis wees van die bestaan van God:

Unity when it comes must be something richer, grander, more comprehensive than anything which we can see at present. It is something into which and up to which we must grow, something of which and for which we must become worthy. We need to have sufficient faith in God to believe that He can bring us to something higher and more Christlike than anything to which at present we see a way (:138).

Daar is gevoel dat die gebrek aan eenheid juis die vooruitgang van die evangelie vertraag. Veral vir die Oosterse mense is die verskeidenheid van kerke 'n probleem. Soos iemand dit gestel het: “You urge me to become a Christian. Which of the numberless forms of Christianity shall I accept? I shall always be a Christman, but never a Christian” (Edinburgh I:349). Veral in Sjina is daar in die sekulêre lewe ook al hoe meer klem gelê op eenheid en daarom is daar gevoel dat die kerk ook by hierdie gedagterigting sou moes aansluit om sodoende nog toegang te behou tot die bevolking. In 'n aangrypende toespraak deur Cheng Ching-yi is die noodsaaklikheid van eenheid opnuut beklemtoon (Gairdner 1910:184). Hy het drie redes aangevoer waarom eenheid in die kerk vir hom onontbeerlik is (Edinburgh VIII:196):

- (a) Things that really help the growing movement of the self-support and self-government of the Church in China are welcomed. A united effort both spiritual and physical is absolutely necessary.
- (b) Speaking generally, denominationalism has never interested the Chinese mind. He finds no delight in it, but sometimes he suffers for it!
- (c) Owing to the powerful force of heathenism from within, the Christians are compelled to unite in building up a defence of the Church.

Oor die algemeen was daar dus 'n baie *positiewe* houding ten opsigte van ekumeniese samewerking. Van't Hof (1972:59) berig dat niemand minder nie as Karl Barth Edinburgh beskou “als een exponent van het z.g. oecumenisme nieuwe stijl, waarin het gaat om de eenheid van de kerk gericht op de wereld.” Onder die ou ekumeniese styl word verstaan 'n poging om deur gesprekvoering tot leerkonsensus te kom, alhoewel die kerk nie spesifiek gerig is op die wêreld nie. Ekumenies was Edinburgh belangrik omdat byna alle Protestantse en Anglikaanse sendinggenootskappe daar verteenwoordig was. Tog is dit interessant dat 'n voorstel dat die naam *ekumenies* ook in die amptelike titel van die vergadering ingesluit sou word (soos vroeër met die vergadering by New York) afgekeur is. Mackay (1955:335) skryf dit toe aan sterk Katolieke elemente in sommige van die kerke wat genooi is na die byeenkoms wat gevoel het dat daar nie sprake van ekumene kan wees voordat daar nie algehele begrip vir mekaar se kerke bestaan nie. Maar agt-en-twintig jaar later skryf Mott (1938:302) oor Edinburgh:

Christian missions on the part of the non-Roman churches, ceased to be a multiplicity of isolated and detached agencies, and entered upon a period of ever closer international, interracial and interdenominational co-operation.

5.5 Die *Continuation Committee*

Hierdie ekumeniese gees wat geheers het by Edinburgh het nie opgehou toe die vergadering ten einde geloop het nie. Op 21 Junie 1910 het 'n gebeurtenis plaasgevind, wat in die woorde van Mott (1912:62) self as “the day of most vital interest at Edinburgh” beskryf is. Dit is naamlik op hierdie dag, tydens die bespreking van die agtste verslag insake die bevordering van samewerking en eenheid waartydens daar besluit is om 'n voortsettingskomitee op die been te bring om verder te besin oor die gedagtes wat by Edinburgh tot stand gekom het. Daar was 'n staande reëling tydens die byeenkoms dat geen beskrywingspunte bespreek sal word nie. Hierdie was die enkele uitsondering wat toegelaat is sodat die komitee verkies kon word en onverwyld met sy werk kon begin (Cox 1984: 152). Die voorstel het egter nie as 'n verrassing gekom nie, aangesien daar reeds van die begin af die gedagte was dat daar voortaan groter onderlinge samewerking sou wees (Edinburgh I:404).

Kortliks was die doelwitte van die *Continuation Committee* as volg (Edinburgh VIII:202-203):

- a) Om sendingwerk wêreldwyd te koördineer
- b) Om enige ongedane werk van die konferensie te voltooi
- c) Om die behoefte te bepaal en die voorbereidings te tref vir 'n volgende konferensie
- d) Om die samewerking tussen verskillende sendingliggame in stand te hou
- e) Om die tuisliggame van diens te wees
- f) Om moontlikhede te ondersoek vir 'n permanente internasionale sendingkomitee
- g) Om stappe te neem om voorstelle wat tydens die vergadering geopper is, tot uitvoer te bring.

Uit hierdie doelwitte is dit duidelik dat samewerking en eenheid tussen verskillende Christelike kerke vir hierdie mense 'n baie hoë prioriteit was. Verder het die naam van die komitee daarop gedui dat Edinburgh nie die einde van 'n pad bereik het nie, maar dat hy die koers aangedui het vir die pad vorentoe (Mott 1938:301). Die voorstel om so 'n voortsettingskomitee te stig is na 'n lang bespreking, en met John Mott as aanvoerder daarvan (Oldham 1955:257), eenstemmig aanvaar. Die aanvaarding van die voorstel het tot gevolg gehad dat die hele afvaardiging opgestaan het en 'n loflied tot eer van die Here gesing het (Hogg 1980:148). Daar is besluit dat die komitee uit vyf-en-dertig afgevaardigdes sal bestaan – tien van die Britse eilande, tien van Europa, tien van Noord-Amerika en vyf van Asië, Afrika en Australië. Mott (1912:64) het baie duidelik gevoel dat hierdie getal nie verteenwoordigend genoeg was van die sendingmagte van die wêreld nie en het gehoop dat 'n meer permanente kommissie uit 'n groter afvaardiging sou kon bestaan.

Direk na afloop van die Edinburghvergadering het die komitee byeengekom – met John Mott as voorsitter en J.H. Oldham as sekretaris – om te sorg dat die komitee se werk van die grond kom. 'n Baie belangrike bydrae tot samewerking tussen die verskillende kerke en sendinggenootskappe, was die totstandkoming van die *International Review of Missions*¹⁷ in 1912 wat ten doel gehad het om kommunikasie tussen lede van die komitee en sendingkundiges wêreldwyd asook onderlinge kommunikasie te bewerkstellig en te bevorder (Mott 1912:71). Onder die leierskap van Mott het daar ook in 1914 'n sendingnavorsingsbiblioteek in New York tot stand gekom – met befondsing deur John D Rockefeller Jr. – wat ook moes dien as 'n interdenominasionele, ekumeniese en internasionale bron van navorsingsmateriaal (Anderson 1988:104).

¹⁷ Die titel van hierdie tydskrif is vanaf April 1969 verander tot *International Review of Mission* om uitdrukking te gee aan elke gemeente se sendingverantwoordelikheid op die plek waar hy gesetel is (Kritzinger 1971: 42).

Die *Continuation Committee* word deur baie beskou as een van die belangrikste bronne vir ekumeniese samewerking tussen verskillende kerke (Bingle 1955:138). So is die stigting van die *International Missionary Council*, alhoewel dit eers heelwat later plaasgevind het, 'n direkte gevolg van die werk van die *Continuation Committee* (Hogg 1980:148). Tydens die stigting van die *Continuation Committee* was daar maar twee nasionale sendingliggame in die wêreld, een in Duitsland en een in Noord-Amerika. Agt-en-twintig jaar later was daar ongeveer dertig sulke liggame wat gereeld vergader het en waarvan die helfte onder die jonger kerke gesetel was (Mott 1938:301). Met die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog het die *Continuation Committee* tydelik sy werk opgeskort en 'n noodkomitee tot stand gebring om sorg te dra dat die sendingwerk nie tydens die oorlog tot niet gaan nie. Ná die einde van die oorlog is daar werk gemaak daarvan om 'n permanente sendingliggaam te stig wat dan wel in 1921 by Lake Mohonk, New York, plaasgevind het in die vorm van die *International Missionary Council* (:302).

Die vraag kan met reg gevra word of die voortsettingskomitee werklik 'n noemenswaardige invloed in die ekumeniese wêreld gehad het. Latourette (in Cox 1984:153) het hierdie besluit as “momentous” beskryf, die “outstanding precedent for the organization of the ecumenical movement.” Cox het, na aanleiding van 'n kontroversie in die Indiese teologiese tydskrif, die *Harvest Field*, wat die vergadering van 1910 voorafgegaan het, afdoende bewys dat die *Continuation Committee* in die eerste plek beskou is as 'n ekumeniese liggaam wat dan ook ten doel het om eenheid en samewerking te bewerkstellig:

Bishop Brent, for example, drew a direct link between the Edinburgh decision and the hope for Christian unity calling the Continuation of Edinburgh an opportunity to confront the churches with the problem of Christian disunity (:153).

En Cox (:153-154) maak dan self die gevolgtrekking:

In a small way, therefore, the *Harvest Field* controversy provides us with additional support for the widely held view that Edinburgh 1910 provides the pivotal historic moment for the Protestant involvement in the modern ecumenical movement. In the light of Oldham's correspondence and the editor's responses, we can understand better that this moment was no accident, but a carefully planned strategy which the leaders of the Conference perceived would have a profound effect on the history of the Christian Church during the 20th Century.

5.6 Edinburg 1910 en die eskatologie

Die konferensie van 1910 is al dikwels beide geloof en veroordeel. Dit word geloof omdat dit die geboorte van die ekumeniese beweging is, maar dit word ook veroordeel vanweë die nuwe optimisme wat daar geheers het (Wiedenmann 1965:51), 'n optimisme wat weer herlei kan word tot 'n spesifieke eskatologiese uitgangspunt wat onder die meeste konferensiegangers geheers het. Oor die betekenis van Edinburg 1910 vir die eskatologie is daar in 'n groot mate eenstemmigheid onder teoloë, naamlik dat hierdie konferensie 'n baie *eng* siening van eskatologie gehad het. Wiedenmann (:50) praat selfs van 'n “uneschatologisches Missionsverständnis” by Edinburg, alhoewel Van't Hof (1972:34) dit as 'n te ongenuanseerde uitspraak beskou. Ook Strothmann (1956:84) kom tot die gevolgtrekking dat “All in all, the addresses and the general tenor of the Edinburgh Conference of 1910 were most unconcerned with any eschatological factors even in places where one might normally expect some such reference.”

Soos reeds in hoofstuk 1 vermeld, is dit hoofsaaklik Gustav Warneck wat in hierdie tyd die toon in die sendingteologie aangegee het met sy groot klem op die mens se rol en betrokkenheid in die sending (Saayman 1987:7). Volgens Warneck is die doel van sending om inheemse kerke te vestig wat uiteindelik moet uitloop op 'n wêreldkerk. Saayman beskou hierdie siening as *oneskatologies* omdat dit nêr ingestel is op die teenswoordige wêreld en nie aandag gee aan die beperkings waaraan die mens onderworpe is in hierdie onvolmaakte bedeling nie. Ook die slagspreuk van die SVM getuig van hierdie oormatige beklemtoning van die teenswoordige wêreld. Hierdie *oneskatologiese* toon wat die konferensie oorheers, kom onder andere tot uitdrukking in die oproep aan die hele Christelike wêreld om 'n *nuwe Gees* aan te neem wat tot gevolg sal hê dat die hele wêreld verchristelik sal word:

“Die gegenwärtige Weltlage und die Mission (fordert) von jedem Christen und jeder christlichen Gemeinde einen Aufschwung des bereits vorhandenen Missionseifers und Missionsdienstes auf eine höhere Stufe unseres Missionideals...

Und nicht nur dem einzelnen oder der Gemeinde tut dieser neue Geist not. Es entsteht die gebieterische Forderung, daß das Volksleben und sein Einfluß als Ganzes von christlichem Geist erfüllt wird, so daß es auch in seiner wirtschaftlichen und politischen Gesamtwirkung, sei es des Westens auf den Osten, sei es das stärkeren Rassen auf die schwächeren, die Missionsbotschaft kräftigt und nicht abschwächt” (aangehaal in Wiedenmann 1965:52).

Walter Freytag het in sy beoordeling van die konferensie opgemerk dat, in die geheel gesien, dit eintlik nader aan die einde van die negentiende eeu staan as aan die begin van die twintigste. Dit vind plaas in 'n tyd waar die ekonomiese- en koloniale uitbreiding van Europa 'n hoogtepunt bereik het. Die wêreld was op die punt om 'n eenheid te word onder Westerse heerskappy. En dan skryf Freytag:

So ist es kein Wunder, daß die Gemeinschaft westlicher Missionen, die in Edinburgh versammelt waren, in einem unreflektierten und unangefochtenen Überlegenheitsbewußtsein in der Kategorie einer christlichen Zivilisation dachte, die man in ungebrochener Einheit mit dem Evangelium meinte” (in Wiedenmann 1965:52).

Hierdie onlosmaaklike eenheid tussen evangelie en beskawing was nog vir baie jare die kentekens van die Anglo-Amerikaanse sendingwerk. Dit vind sy volmaakte uitdrukking in die program van die *Social Gospel* waarin die beskawing dikwels meer gewig dra as die evangelie.

Van't Hof (1972:34) se probleem met Edinburgh se eskatologie is dat dit die toekoms as 'n blote verlengstuk van die hede beskou het wat uiteindelik deur die Christen self gerealiseer kan word, vandaar die voortdurende aansporing om die sendingtaak spoedig af te handel, voordat dit te laat is (bv. Edinburgh I:70). Robert Speer het ook in 'n toespraak gesê: “... we must believe that it is in the weakness of our faith that these hindrances bar the speedy coming of the day of His triumph” (Edinburgh IX:154). Omdat daar uitgesien is na 'n *spoedige* wederkoms, is daar optimisties aanvaar dat die evangelisasie van die wêreld in die nabye toekoms kan plaasvind, juis omdat die einde, volgens Edinburgh, nie kan plaasvind voordat die hele wêreld die evangelie gehoor het nie (Strothmann 1956:84). Die hede speel só 'n belangrike rol by Edinburgh dat die toekoms ook vanuit die hede beskou word, 'n siening wat nie genoeg erns maak met God se geduld met die mens en God se verborgenheid nie. Die klem het voortdurend geval op die *mens* se verantwoordelikheid, asof die uitbreiding van God se koninkryk in die eerste plek 'n menslike aksie sou impliseer. Van't Hof (1972:48) beskryf hierdie siening so: “God geeft zijn Rijk in handen van verantwoordelijke mensen en die dienen met alle

menselijke middelen het Rijk op aarde te bouwen.” Hy haal dan vir Hoekendijk aan om te probeer weergee hoe die Christen die uitbreiding van die koninkryk van God behoort te sien:

... zending kan toch niet betekenen: wij ‘brengen’ het Rijk, maar wij ‘volgen’ het; wij trachten te ontdekken wie al ‘auf die Seite des Reiches Gottes gehören’ en zo ‘bereid’ of ‘gedisponeerd’ zijn om nu ook het evangelie van het Koninkrijk te verstaan. Waar wij ook komen is God ons al vóór geweest; bezig Zijn heerschappij in de harten van mensen te vestigen.

Daar is dikwels tydens die konferensie gepraat oor die koninkryk van God, maar gewoonlik is hierdie term gebruik om die verspreiding van die evangelie aan te dui eerder as ’n eskatologiese noodsaaklikheid waardeur die hede iets van die einde probeer reflekteer (Strothmann 1956:83) – die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*. Alhoewel daar ook, soos reeds vroeër opgemerk, erns gemaak is met God se invloed op die sosio-politieke sfeer van die lewe, lê die klem in Edinburgh se denke voortdurend op die verlossing van die siel en die vermeerdering van Christen-getalle wat dan dien as maatstaf van sukses. Die siel en die liggaam word dus nie gesien as twee entiteite wat wesenlik aan mekaar verbonde is en wat beide God se verlossing nodig het nie. In die eerste en belangrikste plek is dit die *siel* wat verlos moet word. Newbiggin (1982:149) vergelyk so ’n siening egter met die Hindoe se siening van die mens, ’n standpunt wat volgens hom heeltemal in stryd is met die Bybel: “The New Testament is true to its Old Testament basis when it speaks of salvation not in terms of disembodied survival, but in terms of the resurrection of the body, a new creation and a heavenly city.”

Hierdie houding het natuurlik ook bepaalde invloede op Edinburgh se ekklesiologie gehad. Trouens, Shenk (1984: 142-143) is van mening dat die ekklesiologie géén rol gespeel het in die ontwikkeling van die missiologie in hierdie tyd nie. Daar word ’n sterk teenstelling gemaak tussen die kerk en die wêreld en sendingwerk impliseer ’n oorgang vanuit die wêreld na die kerk toe. Hoe groter die toestroming van mense tot die kerk, hoe groter is die sukses van die sendingwerk. Dit het egter tot gevolg dat, soos Bosch (1984:175-176) tereg uitgewys het, daar eintlik ’n baie lae opinie van die kerk gehandhaaf word. Die kerk word dan net ’n versameling van verlostes en daar is min ruimte vir die breër doel en sendingtaak van die kerk. Dit is duidelik dat Edinburgh die taak van die kerk grotendeels beperk het tot dit wat *direk* verband hou met die redding van siele. Edinburgh was dus hoofsaaklik ingestel op die *geestelike* sake, die *geestelike* toekoms en *geestelike* optrede. Hulle is ingestel op ’n *geestelike* sendingdoel – die verchristeliking van die wêreld, weliswaar nog in hierdie geslag (Wiedenmann 1965:52).

6. DIE EINDE VAN DIE GREAT CENTURY

Kenneth Scott Latourette het in drie volumes van sy sewe- volume werk *A History of the Expansion of Christianity* (1937-1945) die term *The Great Century* gebruik. Hiermee wou hy die tydperk van 1800 tot die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog in 1914 aandui. Shenk (1984:133-134) sien die belang van hierdie tydperk nie soseer in die aantal mense wat gekersten is nie, maar eerder in die gesindheid wat tot stand gekom het onder die Christene en die weg wat gebaan is vir die sending gedurende die twintigste eeu. In die vier jaar voor die uitbreek van die oorlog het die *Continuation Committee* aandag geskenk aan samewerking tussen verskillende sendinggenootskappe en het ook gepoog om baie van die voorstelle wat tydens die byeenkoms na vore gekom het, uit te voer. In hierdie tyd is dit weer eens die naam van John Mott wat telkens na vore kom. Hy het op ’n wêreldtoer gegaan om verskillende kerke en sendingstasies te besoek en het ook ’n reeks van een-en-twintig konferensies in Asië gelei. Tydens hierdie konferensies is daar ook meer gebruik gemaak van die inheemse Christene om self

insette te lewer in die besprekings. In 1912 is daar 'n nasionale sendingkomitee in Swede gestig en in dieselfde jaar is 'n soortgelyke liggaam in Denemarke gestig waartydens elf sendinggenootskappe en ander reeds-bestaande komitees se werk aanmekaar gekoppel is. Gollock (1926:63-64) meen dat samewerking in die sending teen 1914 as 'n voldonge feit aanvaar is, beide op die tuisfront asook op die sendingveld.

Die optimisme wat tydens 1910 geheers het, is egter wreed ontnugter met die uitbreek van die oorlog. Die hoop vir 'n spoedige evangelisasie van die wêreld is ook laat vaar:

The nations sending missionaries representing the Prince of Peace had themselves fell under the spell of Beelzubub. Havoc had been wrought! And perhaps centuries were too short a time to repair it. At any rate, the Great War ended the Great Century of missionary expansion of the Church and brought pessimism and tragedy over the face of missions (Lotz 1970:50).

Aan die einde van die Edinburghkonferensie het Henry Sloan Coffin 'n toespraak gelewer waarin hy dit betreur het dat daar so 'n ophef gemaak word oor die moderne beskawing. Daar is soveel teensprake in die sogenaamde moderne beskawing dat dit eintlik, volgens Coffin, 'n groter struikelblok in die weg van die sending is as wat dit 'n aanwinst is (Edinburgh IX:166). Wat hierdie beswaar aanbetref sien Cairns (1929: 329) daarom 'n winspunt in die oorlog:

It has revealed to Christendom that there was something deeply wrong with its complacent and opulent civilization, something which lay much deeper than the ambitions of this or that nation, or the weaknesses of this or that statesman or monarch.

Twee artikels¹⁸ wat in 1915 in die *Harvard Theological Review* verskyn het, maak 'n paar gevolgtrekkings oor veranderinge wat plaasgevind het in die missiologie sedert die afsluiting van die konferensie by Edinburgh (Anderson 1988: 105):

- a) Daar is gereken dat nie-Christelike godsdienste *tog* 'n mate van waarheid kan besit
- b) Die klem in sending het verskuif van die *individu* na die *gemeenskap* met minder klem op die aantal bekeerlinge en meer klem op die invloed van die Christen op die samelewing
- c) Die sendelinge se taak het verbreed met minder klem op prediking en meer klem op die verandering van die lewe en die hart van die mens
- d) Die nadruk op die verlossing in die toekomstige lewe is vervang met die nadruk op verlossing in die huidige lewe.

Miskien is Stephen Neill (in Lotz 1970:51) se opsomming van Edinburgh 1910 'n gepaste wyse om hierdie hoofstuk af te sluit:

¹⁸ *The Modern Missionary* deur James Barton en *Missionary propaganda in India* deur J.P. Jones.

Edinburgh 1910 was indeed the beginning of an epoch – the epoch of reflection and of ecumenical co-operation; at the same time it was the end of an epoch – the epoch of the glad and confident expansion of the Christian missionary enterprise under the inspiration of a rediscovery of the Gospel.

Die begin en die einde – want die optimisme van Edinburgh 1910 moes kort ná hierdie byeenkomsplek maak vir 'n gevoel van pessimisme en onvergenoegdheid, 'n aspek wat in die volgende hoofstuk in groter detail aan die orde sal kom. Die *Great Century* van die sending met die klem op die premillennialisme en die hoop op 'n Christelike wêreld is aan skerwe geruk met die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog waar die Westerling skielik in al sy sonde en barbaarsheid ontmasker is.

HOOFSTUK DRIE

'N ONSEKERE SENDINGVISIE IN 'N ONSEKERE WÊRELD

1. INLEIDING

Edinburgh en Jerusalem lê agtien jaar uitmekaar – 'n relatiewe kort tydperk. Tog, as daar gekyk word na die wêreldomstandighede wat die twee vergaderings geskei het, sowel as die teologie wat by die onderskeie vergaderings aan die orde gekom het, dan is dit gou duidelik dat dit méér as net hierdie tydperk is wat die twee byeenkomste van mekaar geskei het. Die kerk is intussen gekonfronteer met 'n wêreldoorlog sowel as die Russiese rewolusie van 1917. Die optimisme van 1910 oor die groei van die Christendom moes plekmaak vir 'n meer weifelende houding oor die kerk se sendingtaak. Waar Edinburgh gekenmerk is deur 'n selfversekerdheid ten opsigte van die taak van die kerk en daar hoofsaaklik gekonsentreer is op die vraag “How Missions?” het Jerusalem die vraag gestel: “Wherefore Missions?” (Anderson 1960:340). Waar die “Christelike Weste” tydens Edinburgh 'n studie gemaak het van die “nie-Christelike Ooste”, het beide die Weste en die Ooste op Jerusalem se vergadering gekyk na gemeenskaplike probleme – probleme wat in baie gevalle tydens Edinburgh nog onbekend was:

In 1910 there had been no world war, no revolution in China, no non-co-operation movement in India, no hint of Bolshevist agitation anywhere, no demand of the coloured races for equal treatment by the white races, no indigenous Church firmly rooted in the life of eastern peoples, no whisper of the names of Gandhi or Sun Yat-sen or Lenin or Mustapha Kemal, no realization of the power of education as a world-force, no popular wireless, no commercial aviation and no International Missionary Council (Chirgwin 1928:528-529).

Waar Edinburgh die taak van sending gesien het as wêreldverowering, het Jerusalem 'n houding van “ootmoedige boodschapperdiens” gehad (Van't Hof 1972:73). Edinburgh het die klem laat val op die koninklike amp van Jesus Christus – Jerusalem laat val die klem op die priesterlike amp (:68). Kortom:

The prevailing tone of the time was one of malaise and pessimism; people were filled with a sense of crisis and deep insecurity which led to widespread doubt and scepticism; many abandoned their old allegiances, broke their former commitments, lost “their firmness and clarity of conviction”. They began searching elsewhere, many embracing an extreme secularism (Gort 1978:275).

Sonder begrip vir hierdie meer “versigtige” houding ten opsigte van die sendingtaak, kan daar min begrip wees vir die standpunte wat by Jerusalem gehuldig is en sal die rol van die eskatologie (of dalk juis 'n gebrek daaraan) ook nie verstaan kan word nie. Daarom is dit noodsaaklik om eers te gaan kyk na die agtergrond en omstandighede waarteen hierdie byeenkoms plaasgevind het.

2. DIE AGTERGROND TOT JERUSALEM 1928

2.1 Die wêreldomstandighede rondom 1928

Uiteraard kan die Eerste Wêreldoorlog as die mees dramatiese gebeurtenis tussen die twee sending-konferensies bestempel word. Tog is Lord (1966:50) van mening dat die keerpunt in die Weste se optimistiese lewenshouding dalk reeds twee jaar tevore, in 1912, gekom het, toe die “onsinkbare” Titanic ’n ysberg getref en gesink het met die gepaardgaande verlies van bykans 1500 lewens. Vier dae tevore nog het ’n dekmanskap gesê: “God Himself could not sink this ship.” Toe die “onmoontlike” gebeur het, is daar ’n vraagteken geplaas agter die tegnologiese vermoëns van die mens. Maar die gebeurtenis het nog baie meer as dit vermag. Lord (114-115) skryf oor hierdie aangeleentheid:

If this supreme achievement was so terribly fragile, what about everything else? ...people have never been sure of anything since... Before the *Titanic*, all was quiet. Afterward, all was tumult. That is why, to anybody who lived at the time, the *Titanic* more than any other single event marks the end of the old days, and the beginning of a new, uneasy era.

Edinburgh was hoofsaaklik ’n uiting van vertroue in die mens se vermoëns as God se verteenwoordiger op aarde. Die Titanic, alhoewel dit min met die sending te doen gehad het, het bewys dat die mens, en veral die Westerse mens, tog feilbaar is. Maar die Eerste Wêreldoorlog bly steeds die gebeurtenis wat in hierdie tydperk ongetwyfeld die grootste invloed gehad het op die denke van die mensdom.

Die oorlog het aan die wêreld geopenbaar dat die sogenaamde “moral prestige and superiority of the West” (Gort 1978:275) niks anders as ’n mite was nie. Die “sendingobjekte” het in groot getalle die Christendom verlaat en weer teruggekeer na hulle tradisionele godsdienste. Groot herlewings het plaasgevind onder baie volke in die Ooste en in Afrika. Die besef het begin posvat dat die Weste ook maar aan geestelike armoede ly. Die vraag het ook onvermydelik begin ontstaan watter reg die Christendom dan nog het om voort te gaan om sendingwerk te doen onder aanhangers van ander godsdienste as dit dan nie noodwendig iets beters het om aan te bied nie. Hierdie teleurstelling met die Christendom en die gepaardgaande gevoel van pessimisme het in ’n groot mate die besprekings tydens die byeenkoms beïnvloed, soos dit ook later meer duidelik sal word:

The general spirit of confidence... in the capacities of humanity, of inevitable progress in history, and in the scientific method as the key to the solution of evil in the world was increasingly replaced by scepticism, cynicism, and pessimism (Anderson 1988:105).

Die euforie wat aanvanklik ontstaan het ná die beëindiging van die oorlog, moes ook gou plek maak vir ’n gevoel van onsekerheid oor die toekoms. Die ekonomie is lamgelê en Duitsland, verneder deur die uitslag van die oorlog sowel as die streng terme van die verdrag van Versailles, het ’n gevoel van bitterheid openbaar. Gort (1978:274) wys daarop dat Duitsland nie by een van die twee na-oorlogse sendingkonferensies, naamlik by Crans in 1920 sowel as by Lake Mohonk in 1921, was nie. Die meeste lande in Afrika en Asië sowel as sommige lande in Latyns-Amerika, het ’n nuutgevonde nasionalisme en trots geopenbaar en “erstrebten eine Gleichstellung mit den Nationen des Abendlands” (Andersen 1961:221). Frustrasie is geopper teen ras-gebaseerde oorheersing van volkere en stemme vir geregtigheid en selfbeskikking het opgegaan – nie alleen in die sosiale lewe nie, maar ook in die kerk en die sending. Die sosiale, ekonomiese en politieke sienswyses van die Christene is voortdurend aan kritiek onderwerp en alhoewel baie hiervan ongeregverdig was, het dit minstens aan diegene wat in die

Oosterse lande sendingwerk gedoen het, die swakhede van bestaande strukture uitgelig en hulle gewetens begin aanspreek (Cairns 1929:329). Die leiers in die sogenaamde jong kerke het dikwels die leiding geneem in hierdie stryd teen ongeregtigheid – dieselfde leiers wat ook later deelgeneem het aan die sendingbyeenkoms in Jerusalem (Gort 1978:275). Hierdie stryd moet egter nie net negatief beoordeel word nie, aangesien die sendingwerkers as gevolg van hierdie vooroordeel genoodsaak was om te begin saamwerk en eenheid te bewerkstellig in die lande waar hulle werksaam was (Mott 1922:44).

2.2 Teologie

Ook op teologiese gebied was daar groot ontwikkelinge. Die Amerikaners het gepraat van ’n stryd tussen die fundamentaliste en die moderniste terwyl die Europese teoloë daarna verwys het as die stryd tussen die Kontinentale en die Anglo-Saksiese teologie. Hierdie stryd het basies gehandel oor die vraag na die interpretasie van die evangelie – ’n stryd wat in Jerusalem tot ’n spits gedryf is, maar wat ook op ’n wonderbaarlike wyse opgelos is tydens die byeenkoms. Twee artikels wat in 1915 in die *Harvard Theological Review* verskyn het, het reeds melding gemaak van hierdie klemverskuiwing in die sendingteologie (Barton 1915:1-17; Jones 1915:18-44). Kortliks het die teologiese geskilpunte op die volgende neergekom (Anderson 1988:105):

- a) Daar was ’n verandering in die gesindheid van sendelinge ten opsigte van die nie-Christelike godsdienste deurdat hulle dikwels nie meer as volkome vals beskou is nie, maar elemente van waarheid ook in hulle ontdek is;
- b) die aksent in die sending het nie meer geval op die enkeling nie, maar eerder op die gemeenskap, met minder klem op die aantal nuwe lidmate wat toegelaat is tot die kerk as op die uitwerking van die Christelike lewe in die samelewing;
- c) die sendeling het ’n wyer taak gehad wat minder prediking tot gevolg gehad het en meer aandag aan die verandering van die lewe en hart van die individu;
- d) daar was ’n verandering in die sendingboodskap wat vroeër veral klem gelê het op verlossing in die lewe hierná maar nou meer klem gelê het op die verlossing in die huidige wêreld. Aangaande ’n konferensie wat in 1917 gehou is, skryf Bosch (1991:323) dat dit reeds hier nie meer gegaan het oor die “evangelization of the world” nie, maar dat daar gesoek is na ’n antwoord op die vraag: “Does Christ offer an adequate solution for the burning social and international questions of the day?”

Positief gesien wys Mott (1928:420) egter daarop dat die ontwikkeling in die jonger kerke gedurende die voorafgaande paar jaar van so ’n aard was dat dit in elk geval noodsaaklik geword het vir kerkleiers vanuit verskillende lande om bymekaar te kom om gedagtes te wissel in verband met die toekoms van sending.

In velerlei opsigte sou mens dus kon sê dat die omstandighede hulself nie ideaal daartoe geleen het dat groot teologiese hoogtes tydens die byeenkoms bereik sou kon word nie. Trouens, volgens Van’t Hof (1972:93) was die teologiese betekenis van Jerusalem “nihil”. Daarenteen was die wêreld en die kerk in hierdie stadium in só ’n krisis dat ’n ekumeniese sendingkonferensie juis noodsaaklik was om die kerk weer opnuut saam te bind in ’n gemeenskaplike oortuiging en roeping.

2.3 Werkswyse

Daar is om verskeie redes besluit dat Jerusalem die mees geskikte plek is vir hierdie sendingkonferensie. Geografies is Jerusalem geleë naby die punt waar Asië, Afrika en Europa bymekaarkom. Verder is Jerusalem die geboorteplek van die Christelike kerk sowel as 'n heilige stad vir beide die Jode en die Moslems. Soos in die geval van Edinburgh, is daar ook vooraf studiestukke voorberei deur kleiner kommissies wat die stukke dan versprei het sodat daar tydens die byeenkoms sinvolle besprekings rondom die onderwerpe kon plaasvind. Hierdie bespreking het eers in die groot groep plaasgevind en daarna het kleiner groepe verskillende aspekte van die onderwerp in groter detail bespreek. Aanbevelings in verband met die onderwerp is voorberei en later aan die gesamentlike afvaardiging voorgelê vir goedkeuring. Die allesomvattende boodskap van hierdie byeenkoms is Jesus Christus (Mackay 1955:336) maar die tema van die bespreking was gerig op die pad vorentoe met betrekking tot sending: "Wherefore missions?" (Van't Hof 1972:91), of in die woorde van Andersen (1961:221): "Was ist christliche Mission, worin besteht der *Inhalt* der missionarischen Botschaft an die Welt?" Uit die titels van die verskillende verslae wat voorberei is vir die byeenkoms, is dit ook duidelik in watter krisis die sending in hierdie tyd gedompel was en watter probleme aktueel was in hulle omstandighede. Die sewe titels is die volgende:

- I The Christian life and message in relation to Non-Christian systems of Thought and Life
- II Religious Education
- III The relation between the Younger and Older churches
- IV The Christian Mission in the light of Race conflict
- V The Christian Mission in relation to Industrial problems
- VI The Christian Mission in relation to Rural problems
- VII International Missionary Co-operation.

2.4 Afgevaardigdes na die konferensie

Omdat die doel van Jerusalem verskil het van dié van Edinburgh, is daar besluit om 'n veel kleiner afvaardiging te nooi na die vergadering as wat in 1910 die geval was toe daar ongeveer 1200 afgevaardigdes was en tussen 3000 en 4000 besoekers. Uiteindelik is daar besluit om 'n vergrote byeenkoms van die *International Missionary Council* te hou deur die lidmaattal te vergroot van die normale tagtig na meer as tweehonderd. Die *International Missionary Council* is op drie wyses vergroot. Die belangrikste stap was om byna net soveel verteenwoordigers van die jonger kerke in Asië, Afrika en Latyns-Amerika te benoem as verteenwoordigers van die ouer kerke in Europa, Noord-Amerika en Australië. Verder is deskundiges op die spesifieke probleme wat aan die orde sou kom uitgenooi na die byeenkoms. Laastens, om te verseker dat die stemme van die jonger geslag ook gehoor word, is die belangrikste takke van die *Student Christian Movement* ook genooi om elkeen een verteenwoordiger te stuur (Mott 1928:421-422). Saam met die gekoöpteerde lede, was die finale getal afgevaardigdes ongeveer 250 (Mott 1938: 303). Een-en-vyftig verskillende lande is verteenwoordig, ses-en-twintig Nasionale Christenrade is verteenwoordig in vergelyking met die twee by Edinburgh, en waar daar by Edinburgh slegs een persent van die afgevaardigdes vanuit die jonger kerke gekom het,

het hierdie persentasie by Jerusalem opgeskuif tot meer as vyf-en-twintig persent.¹⁹ Vooraf reeds het Paton, een van die drie sekretarisse van die konferensie, die begeerte uitgespreek dat minstens tweederdes van die afgevaardigdes uit die jonger kerke burgers van die betrokke land moet wees waar die kerk gevestig is (1928:5-6).

Tog het Underhill (1929:267-268) kritiek gehad teen die afvaardiging omdat die Anglo-Saksiese afgevaardigdes steeds die oorheersende rol gespeel het terwyl veral die Duitse sendelinge min geleentheid gehad het om werklik 'n bydrae te lewer. Veral die taal was hier 'n probleem omdat mense wat nie Engels magtig was nie, moeilik kon deelneem aan die besprekings. Ook vanuit die jonger kerke is daar voorkeur verleen aan afgevaardigdes wat Engels magtig was, wat natuurlik tot gevolg kon hê dat 'n besondere afgevaardigde dalk nie altyd die beste keuse was om te stuur as verteenwoordiger na die konferensie nie:

It was more by chance than by intention, for instance, that the Christians from the younger churches included a Batak. He was not sent by the Batak Church, but was there in view of his position in Java and his knowledge of English (:266).

Dit was egter reeds 'n groot stap vorentoe dat daar gepoog is om elkeen se stem te hoor tydens die byeenkoms en om nie byvoorbaat sekere mense uit te sluit uit die besprekings nie.

Die vergaderplek wat gekies is vir die byeenkoms, was 'n saal bo-op die Olyfberg, maar vanweë omvangryke skade wat veroorsaak is deur 'n aardskudding in 1927, is daar besluit om vyf tydelike houtkonstruksies op te rig sowel as drie-en-twintig groot tente waarin die afgevaardigdes kon tuisgaan. Gort (1978:273) is van mening dat hierdie informele behuising dalk juis daartoe bygedra het dat daar beter kontak was tussen die afgevaardigdes en dat dit daartoe bygedra het dat hulle nader aan mekaar beweeg het, ten spyte van hulle diepgaande teologiese verskille.

3. VERANDERDE SIENSWYSES BY JERUSALEM

Ek het reeds daarop gewys dat dit nie alleen 'n tydperk van agtien jaar was wat Edinburgh en Jerusalem van mekaar geskei het nie. Wêreldomstandighede het in 'n baie groot mate die kerk gedwing om nuwe sienswyses ten opsigte van sekere sake te openbaar waarvan veral vier uiteindelik vir die tema van hierdie ondersoek van belang is:

3.1 Jerusalem se houding teenoor die jonger kerke

Jerusalem het die stap geneem om baie meer verteenwoordigers van die jonger kerke uit te nooi na die byeenkoms as wat tydens Edinburgh die geval was. Professor Braga, uitvoerende sekretaris van die *Committee on Co-operation in Brazil* het hieroor opgemerk:

¹⁹ Oor die presiese aantal verteenwoordigers vanuit die jonger kerke is daar verskil van mening. Van't Hof (1972:63) stel dit op "52 of meer" terwyl Cox (1981:141) van mening is dat dit nader aan 60 is. Gort (1978:273) skryf in 'n voetnota dat 111 van die afgevaardigdes die jonger kerke verteenwoordig het terwyl 54 hiervan inheemse kerkleiers was en die res Westerse sendelinge.

... the inclusion of Latin America in the *International Missionary Council* has given us the sense of being no longer isolated, small organizations engaged in a local or regional struggle, but a part of the great Christian world movement (Braga 1929: 262).

Gort (1978:281) beskou Jerusalem 1928 as die eerste ware *ekumeniese* byeenkoms aangesien verteenwoordigers uit al vier windrigtings die vergadering bygewoon het. Hy is van mening dat die gebrekkige bywoning vanuit die jonger kerke waarna ook vroeër verwys is, gesien moet word "... more as an implicit judgement on previous missionary practice (its failure to develop leadership in the "younger churches") than as an omission on the part of Jerusalem."

Die vraag na die verhouding tussen sending en plaaslike kerk het baie pertinent aan die orde gekom. Die leiers uit die jong kerke het geëis dat die plaaslike kerk die vertrekpunt van alle sendingwerk gemaak moet word. Gesag en beheer oor die werk moet vanaf die sending oorgedra word na die plaaslike kerk en die jonger kerke moet die vryheid gegun word om te ontwikkel sodat hulle uiteindelik waarlik gewortel kan wees in hulle eie kultuur (Gort 1978:282). In baie opsigte was Jerusalem 'n mylpaal vir die jong kerke en Mott (1938:308) skryf as volg oor hulle:

They stood on a parity with the older churches not only in participation in the discussions, but, more significantly, in initiative, in sense of responsibility, in contribution of experience and in formative influence in determining policy and program.

Jerusalem het sy eie definisie gegee van wat hy beskou as 'n lewende, inheemse kerk (Jerusalem III:208):²⁰

A Church, deeply rooted in God through Jesus Christ, an integral part of the Church Universal, may be said to be living and indigenous:

1. When its interpretation of Christ and its expression in worship and service, in customs and in art and architecture incorporate the worthy characteristics of the people, while conserving at the same time the heritage of the Church in all lands and in all ages.
2. When through it, the spirit of Jesus Christ influences all phases of life, bringing to His service all the potentialities of both men and women.
3. When it actively shares its life with the nations in which it finds itself.
4. When it is alert to the problems of the times and, as a spiritual force in the community, courageously and sympathetically makes its contribution to their solution.
5. When it is kindled with missionary ardour and the pioneering spirit.

In die lig van wat reeds vroeër gesê is in verband met die geneigdheid om die priesterlike amp van Christus te beklemtoon op Jerusalem, is dit dan ook begryplik as Van't Hof (1972:85-86) sê dat Jerusalem die klem laat val op die *dienende* kerk. Die jong kerk wat werklik lewend is, sal 'n kerk wees

²⁰ Soos in die vorige hoofstuk verwys die naam *Jerusalem* na die offisiële verslag van die byeenkoms terwyl die nommer in Romeinse syfers betrekking het op die bepaalde volume. Volledige inligting oor hierdie verslae kan in die literatuurlys gevind word onder *INTERNATIONAL MISSIONARY COUNCIL*.

wat die wêreld sal *dien* met die evangelie. Dit is opvallend om te sien watter belangrike rol die sending gespeel het in hierdie jong kerke. Van't Hof (:80) wys verder daarop dat in etlike kerkordes van hierdie jong kerke wat ingesluit is in die amptelike verslag wat handel oor die verhouding tussen die ouer en die jonger kerke, die sending ook kerkordelik vasgelê is as deel van die taak van die kerk (Jerusalem III:297; 306; 312; 315; 319; 327; 336).

Waar Edinburgh dikwels 'n superioriteitsgevoel geopenbaar het ten opsigte van die jong kerke, kry ons by Jerusalem met 'n nuwe houding te doen: "Wij horen dan van partnership, gelijkheid, coöperatie, fifty-fifty-basis, fellowship, wedersijdse relatie en solidariteit" (Van't Hof 1972:81). Gort (1978:282) wys op die interessante feit dat, alhoewel die woord *moratorium* eers in 1971 deur John Gatu gebruik is, die saak reeds hier in Jerusalem aan die orde gebring is. Een van Indië se kerkleiers, P. Oomman Philip, het in 'n stadium gesê:

I sometimes think it will be a good thing for the growth of the indigenous churches in India if by some cataclysm, such as happened in China, this flow of men and money from the churches of the West may be arrested, even for a short time.

Jerusalem het hierdie voorstel tot 'n moratorium egter verwerp en Gort kom veral tot twee belangrike gevolgtrekkings op grond hiervan. Eerstens het beide die Ooste en die Weste al hoe meer begin besef dat kerk en sending onlosmaaklik aan mekaar verbind is, dat die "sendingkerk" nie maar eenvoudig sy goed kan pak en kan loop as hy dink dat sy taak voltooi is nie. Sending is nooit voltooi nie, aangesien dit tot die wesenstaak van die kerk behoort: "It was not a euthanasia of mission that was needed but a mercy killing of missionary imperialism, paternalism, superiority complexes; mission itself, however – church-centric mission – must remain everywhere" (Gort 1978:282). Die tweede belangrike gevolgtrekking is dat daar besef is dat sending 'n wêreldwye taak is en dat dit nie beperk is tot 'n aksie vanuit die Weste na die Ooste nie. Die jong kerke is selfs genooi om op hulle beurt sendelinge vanuit hulle kerke na Europa en Amerika te stuur (Jerusalem I:490), alhoewel Gort (1978:282) nie van mening is dat hier in die eerste plek bedoel word dat Christene vanuit die Ooste en Afrika onder ongelowige Westeringe moet gaan werk nie. Tog bly die beginsel wel staan, naamlik dat sendingwerk oor die *hele* wêreld gedoen moet word en dat *elke* Christen hierby betrokke behoort te wees.

Kortliks kom dit dan hierop neer: *Die een universele kerk het een wêreldwye sendingtaak* (:282) en dit was juis hierdie oortuiging wat veroorsaak het dat daar sprake kon wees van samewerking (*partnership*) tussen ouer kerk en jong kerk. Mott (1938:309) beskou hierdie oortuiging waartoe gekom is as een van die belangrikste gebeurtenisse wat tydens Jerusalem 1928 plaasgevind het. Waar die jong kerke tot in hierdie stadium byna geheel onder die beheer van die Westerse kerke was, kry ons dit by Jerusalem dat hierdie juk afgegooi word en dat die stryd begin om 'n eie identiteit te ontwikkel. Die Westerse invloede in die organisasie, liturgie en selfs Bybelvertaling moes plekmaak vir 'n inheemse karakter. Maar ten spyte van hierdie oortuiging is die begeerte tot samewerking nog steeds meer prominent in die besprekings. Gort (1978:283) is van mening dat die uiteindelijke doelwit waarna gestreef is, op die volgende neerkom:

What was envisaged, in other words, was a great cooperative world-wide Church, each of whose local branches would, on the one hand, maintain the freedom of expression, discretion of interpretation and control of its own affairs so essential to its self-respect and its growth and effectiveness in its own setting; and, on the other hand, preserve the fellowship and spiritual cohesion with all the other Christian communities throughout the world so essential (1) to its retaining a truly *independent* moral and critical function within its own environment and (2) to the fulfillment of the shared world-wide task of the whole Christian Church.

Geloofwaardigheid is hier egter van die grootste belang. Gort meen dat hierdie samewerking alleenlik verkry sou kon word indien die ouer kerk bereid sou wees om sy beheer oor die jonger kerk prys te gee. Selfs wanneer finansiële bydraes gegee word, is daar gevoel dat die verantwoordelikheid van die jonger kerke gerespekteer moet word oor die besteding daarvan. Ten spyte daarvan dat daar by Jerusalem gepraat is van die “*Christian message*” – waardeur hulle wou beklemtoon dat sending ’n integrale deel van die taak van die kerk is – in teenstelling met die term *sendingboodschap* soos by Edinburgh dikwels die geval was (Gort 1978:278), is dit tog duidelik uit die verklaring wat gemaak is aangaande die verhouding tussen ouer en jonger kerke (Jerusalem III: 207-216), dat dit nog steeds hoofsaaklik gesien is as samewerking tussen sending en kerk. Die ouer kerk is dus beskou as die *subjek* van die sending terwyl die jonger kerk (die resultaat van die ouer kerk se sendingarbeid) beskou is as die *inheemse* kerk. Alhoewel daar ingesien is dat kerk en sending gelyke vennote is, word hulle dikwels nog gesien as twee entiteite wat *naas* mekaar bestaan.

Die gevolg hiervan was dat die ouer kerk en die jonger kerk alleen maar op formele vlak kon skakel deur middel van sendinggenootskappe en sendingkomitees. Daar was dus nie sprake van volwaardig-kerklike skakeling tussen die ouer en die jonger kerk, tussen *sending* en *kerk* nie. Teoreties was albei volkome kerk, maar prakties het die inisiëerder van die sending en die vrug van hierdie arbeid nog maar steeds apart van mekaar bestaan. Gort (1978:283) wys egter daarop dat die twee nooit *afsonderlik* van mekaar mag bestaan nie, maar dat hulle terselfdertyd ook nie *gelyke status* het nie. Indien sending en kerk dieselfde status sou hê, sou dit impliseer dat die een in staat is om sonder die ander te kan voortbestaan. Dit sou beteken dat die *sending* in ’n stadium kon voel dat sy doel bereik is en dat hy dus maar kon onttrek terwyl die *kerk* dan sou kon voortgaan met sy werk. Dit mag egter nooit gebeur nie. Die sendingtaak sal moet voortgaan, maar dan spesifiek as die *sending van die kerk*.²¹ Die omgekeerde is ook waar: Terwyl sending nooit sonder die kerk kan bestaan nie (*sending van die kerk*), kan die kerk ook nie sonder die *sending* bestaan nie (dus: *kerk van die sending*). Sending is dus nie iets wat op die periferie lê en eenvoudig afgeskuif kan word op ’n paar entoesiaste wat ’n passie vir die sending het nie. Die sendingtaak is wesenlik deel van die kerk. Die een sonder die ander gaan noodwendig die dood van albei beteken. Alhoewel Jerusalem gepraat het van gelyke vennootskap tussen kerk en sending, het dit tog duidelik geword dat hierdie begrip nie tot sy volle konsekwensies deurgetrek is nie.

Paton (1928:286) het teen die einde van 1928 ’n brief aan Mott geskryf waarin hy sê: “Personally I feel more and more that the true education of the home constituency and the true policy to be followed in relation of Western and Eastern churches are really two sides of the same thing.” Gort (1978:286) het oor hierdie aangeleentheid ’n paar belangrike opmerkings gemaak. Hy het opgelet dat daar ’n verskil van opinie was ten opsigte van die sendingtaak van die kerk. Een groep het steeds sending gesien as uitsluitlik ’n uitreiking van die kerk in die Weste na ongekerstende gebiede in ander wêrelddele. Sendelinge is gestuur, maar daar is nooit aanvaar dat dinamiese jong kerke besig is om tot stand te kom in hierdie gebiede nie. Waar die bestaan van sulke kerke wel nog erken is, is daar in elk geval nie geglo dat hulle behulpsaam is met die sendingtaak nie. ’n Ander groep wat in ’n groot mate bestaan het uit jonger mense, het nog steeds sending gesien as taak van die Weste na die Ooste en die Suide, maar hulle het gevoel dat die sendingtaak nou voltooi was en dat die jonger kerke moet voortgaan met hulle eie werk. So was daar ’n beroep van sommige wat gesê het: “... the seed has been planted; the leaders in the younger churches are asking for independent control. Why not hand the work over to them?” (Jerusalem III:228).

²¹ Die begrippe *sending* en *kerk* word doelbewus hier in ’n dubbele verband gebruik. Aan die een kant bedoel ek onder *sending* die “ou kerk” of dan die “sendende” kerk. In hierdie verband is *kerk* dan ’n aanduiding van die “jong kerk” wat iewers tot stand gekom het as vrug op die arbeid van die “ou kerk”. Maar dan gebruik ek ook die begrippe in die res van die paragraaf in ’n meer algemene verband, naamlik *sending* as uitreikingstaak van die *kerk* in die breë. Dit beteken dat beide “ou kerk” en “jong kerk” *volledig* kerk is terwyl albei dan ook ’n spesifieke sendingtaak het om te verrig.

Hieruit is dit duidelik waarom Paton gevoel het dat opvoeding ten opsigte van die sendingtaak van die kerk baie nou verbonde is aan die verhouding tussen ouer en jonger kerke. Waar die een in die regte perspektief gesien word, sal die perspektief oor die ander ook verander.

3.2 Die sosiale taak van die kerk

In die vorige hoofstuk het dit duidelik geword dat die evangelie, volgens Edinburgh se opinie, min invloed het op die sosiale lewe van die mensdom. Met Jerusalem se vergadering kom daar egter 'n nuwe gees na vore. Alhoewel dit nie 'n algemene gevoel was nie, het die oortuiging tog by baie ontstaan dat die kerk 'n duidelike standpunt ten opsigte van die sosiale vraagstukke moet formuleer. Verskeie sprekers, waaronder H A Grimshaw (Jerusalem I:374-375) en R H Tawney (:404-405) het op die vergadering 'n beroep gedoen om wel meer aktief aan die uitwissing van sosiale probleme deel te neem. Daar was egter, wat hierdie saak aanbetref, twee duidelik opponerende groepe. Die een groep wat hoofsaaklik bestaan het uit die Anglo-Amerikaanse afgevaardigdes, het volgehou dat die evangelie 'n boodskap het, nie alleen vir individue nie, maar ook vir die breë gemeenskap en dat dit die plig van die kerk en elke Christen is om hulle te beywer vir sosiale geregtigheid as deel van die sendingtaak. Daarenteen het die ander groep, wat weer meestal deur die afgevaardigdes van die Europese vasteland verteenwoordig is, gevoel dat die evangelie hom alleen rig tot die individu wat tot bekering moet kom en wat dan die gemeenskap waarin hy leef moet deursuur sodat die gemeenskap uiteindelik só verander sal word dat sosiale geregtigheid stelselmatig deur almal nagestreef sal word. Die enigste taak van sending, volgens hulle, is om die ongelowiges vanuit die duisternis te roep tot die lig (Gort 1978:277).

Oor die algemeen het Jerusalem egter gekies vir 'n groter betrokkenheid by die mens se sosiale omstandighede. Die mens se siel is nie meer in isolasie van sy liggaam gesien nie, maar die mens is as 'n eenheid beskou (Jerusalem VI:280). Dit kom onder andere na vore waar daar gesê word dat: "... his spiritual life is indivisibly rooted in all his conditions – physical, mental and social" (:287). Uiteindelik kom hulle ook tot die oortuiging in 'n verklaring (Jerusalem I:485) dat Christus die lewe aanbied, nie alleen aan individue nie, maar ook aan die gemeenskap in die breë:

We believe that in Him the shackles of moral evil and guilt are broken from human personality and that men are made free, and that such personal freedom lies at the basis of the freeing of society from cramping custom and blighting social practices and political bondage, so that in Christ men and societies and nations may stand up free and complete.

Jerusalem het hoofsaaklik drie groot sosiale probleme behandel, naamlik die probleem rondom rassediskriminasie, die probleem van industrialisasie en die probleem van die platteland. Oldham is die persoon wat werklik die rasseprobleem op die kerk se agenda geplaas het. Hy het in 1921 tydens die vergadering van die *International Missionary Council* by Lake Mohonk opdrag gekry om 'n studie te maak van die verhoudings tussen verskillende rasse in die lig van die Skrif, en dit het gelei tot 'n boek met die titel: *Christianity and the Race Problem* wat in 1926 verskyn het. Sy doel met hierdie boek was om "the Christian ideal for human society" (in Gort 1978: 293) aan die mensdom voor te hou as speël waarin bestaande verhoudings gemeet kan word met die uiteindelijke doel dat:

... when Christians find in the world a state of things that is not in accord with the truth which they have learned from Christ, their concern is not that it should be explained but that it should be ended.

Rassisme word in hierdie boek nie losgemaak van ekonomiese, sosiale en politieke strukture nie – faktore wat volgens Oldham daartoe bygedra het dat die verhoudings tussen verskillende rasse vertroebel is. Rassisme bestaan dus nooit op sy eie nie, maar is altyd gekoppel aan ander verskynsels wat dikwels juis rassisme veroorsaak. In die woorde van Gort (1978:293-294):

The feelings of racial superiority, inferiority, hatred, dislike, antipathy which lead to discrimination and tension between races are not inherently human, are not the unavoidable result of some deep primeval instinct of *human nature*. On the contrary, racism, racial animosity is first and last a matter of *human ethics*; it is always rooted in moral evil, always ultimately caused by the immoral behaviour of human agents in the political, economic, cultural or social arenas.

Rassediskriminasie is tydens die byeenkoms veroordeel aan die hand van vyf argumente. Ten eerste is daar gesê dat alle mense gelykwaardige skepsels is voor die Here.²² Tweedens dat die “... sacredness of personality” (Jerusalem IV:237) vir God belangrik is. Derdens is gevoel dat die kerk as liggaam van Christus ’n gemeenskap is wat verhewe is bo die ras, “... a community transcending race” (:237). In die vierde plek is daar gesê dat daar in Christus nie meer Griek of barbaar is nie en daarom behoort daar in Christus ook nie meer onderskeid tussen blank en gekleurd te wees nie (:227-228), en vyfde dat “Antagonism and suspicion, envy, greed, pride and fear” (:237) die groei van die vrug van die Gees teenwerk (Van’t Hof 1972:88). Onder die aanbevelings wat gemaak is tydens die byeenkoms, word die volgende geskryf in die vorm van ’n skuldbelydenis:

The church has not firmly and effectively set its face against race-hatred, race-envy, race-contempt, or against social envy and contempt and class-bitterness, or against racial, national, and social pride, or against the lust for wealth and exploitation of the poor or weak. We believe that the Gospel ‘proclaims the only way by which humanity can escape from class-and race-hatred’. But we are forced to recognize that such a claim requires to be made good and that the record of Christendom hitherto is not sufficient to sustain it...

... we call on all Christian people to be ready for pioneering thought and action in the name of Christ. Too often the Church has adopted new truth, or new goals for enterprise, only when the danger attached to them is over... (in Gort 1978:280).

Alhoewel Gort (:294) van mening is dat selfs hierdie verklaring nog nie genoeg rekening gehou het met die sonde van rassisme as sulks nie, voel hy tog dat Jerusalem hier ’n merkwaardige stap vorentoe geneem het om die probleem te behandel.

In Maart 1927 het Paton, as nuut-gekoose sekretaris van die *International Missionary Council*, opdrag ontvang om ’n verslag saam te stel oor die kerk en industrialisasie wat as basis gedien het vir die bespreking van die onderwerp tydens die vergadering. In die verklaring wat aanvaar is na afloop van die besprekings, word die Christen opgeroep om elke sosiale en ekonomiese sisteem te toets aan die hand van drie riglyne, naamlik: “Christ’s teaching as to the *sanctity of personality, brotherhood, and corporate responsibility* (Gort 1978: 291). Die belangrikheid van die mens in die oë van God word dus beklemtoon en alles wat die menswaardigheid van ’n persoon benadeel, word veroordeel. Die kerk word opgeroep om aktief mee te werk aan sosiale hervorming sodat hierdie doel bereik kan word, sonder dat die kerk se taak van evangelisasie enigsins hierdeur in gedrang kom:

²² Interessant is dat daar op hierdie punt nie alleen aandag gegee is aan die gelykwaardigheid van mense van verskillende rasse nie, maar ook gemeld is dat mense van verskillende *geslagte* gelykwaardig is (Jerusalem IV: 245).

The task of the Christian Church, therefore, is both to carry the message of Christ to the individual soul, and to create a Christian civilization within which all human beings can grow to their full spiritual stature. It is its duty to acquire the knowledge by which the conditions which imperil such growth may be removed, and those which foster it may be established. It is its duty to speak and work fearlessly against social and economic injustice. It is its duty both by word and action to lend its support to all forces which bring nearer the establishment of Christ's Kingdom in the world of social relations, of industrial organization and economic life (Jerusalem V:184).

Terselfdertyd word daar egter ook gesê dat “Christianity is not a system of humanitarian ethics, nor is the Church an association for social reform” (:162). Dit gaan nie daarom dat die kerk die *beheer* moet uitoefen oor elke sosiale sisteem nie, maar dit gaan eerder om ’n poging om *Christelike waardes* in die sosiale lewe tot stand te bring, “... to spiritualize society” (:166). Jerusalem probeer nie om sosiale dade om te sit in teologie nie, maar wil wel sy teologie omsit in dade (Van’t Hof 1972:92). In ’n poging om hierdie optrede skriftuurlik te verantwoord, het F J McConnell hom beroep op die profeet Amos (Jerusalem V:171), ’n stap wat Van’t Hof (1972:87) as baie insiggewend beskou:

Met deze profeet heeft men scherp ingezien, dat sociale en economische en politieke misstanden onmenselijk zijn en het mens-zijn belagen. Men zag dat onmenselijkheid het leven tot een probleem maakt, dat de levensvreugde verloren gaat, omdat men komt tot het wanhopige ‘dit is geen leven!’. En men heeft ontdekt dat God daar stelling tegen neemt. Men heeft God beleden als de Schepper, als de Goede Gever van het goede leven. God heeft geschapen, opdat de mens menselijk zou kunnen leven. Daarom kiest Hij de partij van de onderdrukten, armen, geringen en zwakken. Hij is de God-des-mensen. Hij is niet tegen, maar vóór de mens. Hij redt de mens in Christus.

3.3 Die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste

’n Vraag wat by hierdie konferensie, soos ook by Edinburgh, hoog op die agenda geplaas is, was wat die kerk se houding ten opsigte van ander godsdienste behoort te wees. Die vraag het ontstaan of die positiewe aspekte van die nie-Christelike godsdienste beklemtoon moet word en die Christelike geloof dan voorgehou moet word as die vervulling van hulle geloof, en of die klem eerder behoort te val op die negatiewe aspekte van hulle godsdienste (Cairns 1929:329). Hierdie vraag het natuurlik al hoe meer aktueel geword ná die oorlog, aangesien daar toe besef is dat die wêreld nie meer eenvoudig verdeel kon word in “Christelike” en “nie-Christelike” lande nie (Potter 1980:7). Verder was daar ook ’n enorme toename van kennis van en insig in die Oosterse godsdienste en beskawing en die Weste is gekonfronteer met ’n geestelike erfenis wat baie ouer en ryker is as wat voorheen vermoed is. Al hoe meer mense het die Christendom op gelyke vlak begin plaas met die ander godsdienste. Veral waar die Weste ook begin twyfel het aan sy eie godsdienstige basis, is daar ’n al hoe sterker neiging tot ’n relativering van die verskille tussen die godsdienste. Hierdie neiging het natuurlik ook ’n duidelike invloed getoon in die sending (Van Leeuwen 1959:96).

Frick (1926:625-646) het reeds twee jaar voor Jerusalem hierdie onderwerp onder die loep geneem in ’n artikel waarin die vraag gestel is of ’n oortuiging van die voortreflikheid van die Christelike boodskap noodsaaklik is vir die sendeling. Alhoewel dit volgens eerste indrukke byna vanselfsprekend is dat hierdie vraag ’n positiewe antwoord moet ontlok en Frick dit inderdaad ook doen, het hy egter enkele probleme met so ’n siening raakgesien. Dit is eerstens vir hom ’n probleem dat so ’n oortuiging dikwels gelei het tot ’n gevoel van meerderwaardigheid wat die Christen se eie ras en kultuur aanbetref. Hierdie gevoel het deurgeskemer in die werk van die sendeling en ’n gevoel van afkeer tot gevolg gehad by die mense onder wie daar gewerk is (:626). Dit het verder ook dikwels daartoe gelei dat daar gepoog is om ’n *heidense* kultuur bloot te vervang met ’n *Westerse* kultuur. Frick (:635) beskou dit as

niks meer as *propaganda* nie, omdat mense dan verander word na die beeld van die *sendeling* in stede dat daar gehoor gegee word aan die Bybelse opdrag om dissipels van *Christus* te maak.

Hy kom dan uiteindelik tot die gevolgtrekking (:636) dat 'n superioriteitsgevoel ten opsigte van die Westerse beskawing *verwerp* moet word en dat sendelinge grootmoedig genoeg moet wees om te erken dat hulle Christenskap dikwels maar soos 'n "geknakte riet" vertoon wat baie broos is. Dit neem egter nie die feit weg dat die Christen moet glo in die voortrefflikheid van die *Christelike boodskap* nie. Indien dit nie gebeur nie, word die hele basis van die sendeling se werk vernietig.

Reischauer (1928:119-133) het enkele maande voor die aanvang van die Jerusalem konferensie op hierdie artikel gereageer en toegegee dat die superioriteitsgevoel van die Christene dikwels eerder gesetel was in die Christelike *beskawing* as in die Christelike *boodskap* (:119). Hy waarsku egter teen die gevaar om na die ander uiterste oor te gaan deur te beweer dat alle godsdienste wesentlik dieselfde is. Uiteindelik blyk dit dat baie van die probleme wat gelei het tot hierdie bespreking juis veroorsaak is deur die aanspraak daarop dat die Christelike godsdiens beter is as ander godsdienste, maar dat die Christene se lewenswyses dit nie bewys het nie. Daarom sê Reischauer dat sendelinge selfs in hulle gedagtes versigtig moet wees om aan hulle geloof 'n gevoel van meerderwaardigheid te koppel. Maar dan kwalifiseer hy hierdie standpunt deur te sê: "What is absolutely indispensable is the missionary's conviction as to the reality and adequacy of the Christian message for his own life" (:123).

Stelselmatig het daar 'n verandering in die gesindheid van sendelinge gekom. Vantevore was die motief vir sendingwerk dikwels slegs gesetel in die "... appalling condition of the heathen and the unutterable doom which awaited them in the future world" (Jones 1915:19), maar mettertyd het die liefde van Christus vir die wêreld 'n al hoe sterker dryfveer begin word om sendingwerk te doen. Noodwendig het hierdie gesindheidsverandering ook 'n invloed gehad op die kerk se siening van die nie-Christelike godsdienste, wat dan ook weerspieël word by Jerusalem. Jones (:26) stel dit duidelik dat hierdie siening ten opsigte van die nie-Christelike godsdienste egter nie beteken dat elke godsdiens maar net op 'n eie unieke manier die weg van saligheid verkondig nie. Soos die godsdiens van die Ou Testament, sal ook hulle op 'n punt moet kom dat hulle sal moet besef dat daar uiteindelik net een Naam onder die hemel is waardeur die mens gered kan word. Hierdie nie-Christelike godsdienste word dus deur Jones gesien as 'n vooruitwysing na die reddende geloof van die Nuwe Testament.

Saayman (1973:12) wys egter op die gevaar van so 'n siening, wat inderdaad ook by Jerusalem na vore gekom het, naamlik dat alles wat die Christen as waarheid beskou uiteindelik gerelativeer word. Rufus Jones skryf byvoorbeeld in 'n verslag (Jerusalem I:298):

We must be careful not to use the word 'religion' or the word 'faith' in too narrow and too exclusive a sense. The test is to be found, not in shibboleths and historic confessions, but in the fruits of the Spirit and in the quality of life and character.

Op verskeie ander plekke kom hierdie positiewe waardering vir die nie-Christelike godsdienste nog duideliker na vore, onder andere in die verklaring wat uiteindelik uitgereik is om die vergadering se standpunt te stel:

We rejoice to think that just because in Jesus Christ the light that lighteneth every man shone forth in all its splendour, we find rays of that same light where He is unknown or even is rejected. We welcome every noble quality in non-Christian persons or systems as further proof that the Father, who sent His Son into the world, has nowhere left Himself without witness.

Thus, merely to give illustration, and making no attempt to estimate the spiritual value of other religions to their adherents, we recognize as part of the one Truth that sense of the Majesty of God and the consequent reverence in worship, which are conspicuous in Islam; the deep sympathy for the world's sorrow and unselfish search for the way of escape, which are at the heart of Buddhism; the desire for contact with ultimate reality conceived as spiritual, which is prominent in Hinduism; the belief in a moral order of the universe and consequent insistence on moral conduct, which are inculcated by Confucianism (Jerusalem I:490-491).

Dit was veral die Anglo-Amerikaanse afvaardiging wat die siening gehad het dat die nie-Christelike godsdienste baie meer positief beoordeel moet word en dat hulle as vennote in die stryd teen die sekularisme – wat in daardie stadium as 'n groter gevaar as die nie-Christelike godsdienste beskou is – gesien moet word. Daarenteen het 'n ander groep, wat hoofsaaklik vanuit Europa gekom het en wat sterk beïnvloed is deur Karl Barth,²³ gevoel dat die nie-Christelike godsdienste in totale duisternis verkeer en dus in hulle geheel verwerp moet word. Verder het hulle gesê dat dit nie die *Christendom* – met ander woorde 'n godsdiens – is wat verkondig moet word nie, maar die *Christelike evangelie* wat ook 'n boodskap van oordeel insluit vir elkeen wat dit nie aanvaar nie (Gort 1978:277).

Die verskil tussen die twee sienswyses is besonder belangrik aangesien dit ook noodwendig 'n invloed sou hê op die wyse waarop sendingwerk gedoen word. Die nuwere sienswyse wat die *waarde*²⁴ van ander godsdienste aanvaar, het in sy sendingwerk aangesluit by dieselfde waarhede wat reeds in die ander godsdienste verkondig is en die Christelike geloof aangebied as vervulling van hierdie waarhede. Die ouer sienswyse verwag van elke persoon wat die Christelike geloof aanneem om enige vroeëre godsdienstige geloof vaarwel toe te roep. Daar word ook aanspraak gemaak op die unieke karakter van die Christendom – 'n eienskap wat volgens die meer moderne siening egter nie meer so vanselfsprekend is in die lig van 'n beter begrip van die geloofsfeite nie. Stemme het daarvoor opgegaan dat die sendeling eerder 'n meer gematigde houding ten opsigte van die ander godsdienste moet handhaaf en nie uit die staanspoor veroordelend teenoor hulle moet staan nie. Tog het die vraag ontstaan of die Christen dan nog werklik 'n boodskap het om te verkondig as daar nie 'n oproep tot daadwerklike bekering gemaak mag word nie (Quick 1928:446-447).

Quick se oplossing tot hierdie probleem lê daarin dat 'n meerderwaardige houding ten volle vermy word. Selfs deur te beweer dat alle godsdienste elemente van waarheid besit, maar dat die Christelike godsdiens 'n *vervulling* is van hierdie waarheid, word daar aanspraak gemaak op 'n meerderwaardigheid teenoor aanhangers van ander godsdienste:

The Christian humility can only be truly based on the ground that the Christian Gospel is not his own but God's. In other words, it is precisely in so far as the Christian Gospel is absolute, not relative to the preacher, that the preacher is able to proclaim it without in any way magnifying himself. In St Paul's language, he has nothing which he did not receive; and therefore he may not glory as though he had not received it (:450).

²³ Barth het daarteen beswaar gemaak dat mense poog om deur middel van hulle godsdiens tot God te kom en beskou daarom alle godsdiens as 'n stuk ongeloof. Selfs die Christelike godsdiens kan verander in 'n stuk ongeloof of werkheiligheid. Barth het dus volgehou dat daar geen verlossing buite Christus is nie (Saayman 1973:16). Voordat godsdiens nie verander het in geloof in Christus nie, is dit nutteloos.

²⁴ Van't Hof (1978:72) wys daarop dat *waarde* 'n baie belangrike begrip was in hierdie hele bespreking. Die argument het gelui dat die ander godsdienste vir die Christendom van groot waarde kan wees. Kraemer het egter met hierdie begrip 'n groot probleem gehad en vra dan die vraag: "What is the value of the religious values of the non-Christian religions discussed in the preliminary papers?" (Jerusalem I:421). Hy was van mening dat waarde alleen in eie godsdienstige verband kan funksioneer en verklaar kan word vanuit 'n sisteem waar alles met alles verband hou (Van't Hof 1978:72).

Dit sou uit hierdie bespreking reeds duidelik geword het dat daar gladnie eenstemmigheid was wat hierdie onderwerp aanbetref nie. Trouens, Paton (1928a:437) is van mening dat daar waarskynlik nie een item op die agenda was waarna meer uitgesien is as die ontwerp van die verklaring van die vergadering wat sou dien as die boodskap van die byeenkoms aan die kerk nie. Hierdie gevoel is juis veroorsaak deur die uiteenlopende standpunte wat gehuldig is deur die afgevaardigdes. Uiteindelik is hierdie verklaring, nadat dit aan die vergadering voorgehou is, egter staande toegejuig en baie skrywers is van mening dat die komitee wat verantwoordelik was vir die opstel van die verklaring, uitmuntend daarin geslaag het om die verskillende standpunte byeen te bring in 'n enkele verklaring waarmee elkeen homself kon vereenselwig. Saayman (1973:13) het die boodskap van die verklaring as volg opgesom:

Our message is Jesus Christ... as the crucified and the Living One, as Saviour and Lord,... the centre of the worldwide Gospel of the Apostles and the Church... the Gospel (which) is the only way of salvation... Christ is our motive and Christ is our end. We must give nothing less, and we can give nothing more.

Hierdie verklaring het gepoog om die uniekheid sowel as die universaliteit van Christus te beklemtoon. Alhoewel hierdie verklaring eenparig deur die vergadering aanvaar is en daar aanvanklik groot optimisme hieroor geheers het, het dit kort ná die vergadering geblyk dat daar tog ook ontevredenheid was met sommige gedeeltes van die verklaring. Die ontevredenheid het veral gekom vanaf Martin Schlunk, redakteur van 'n Duitse oorsig oor die Jerusalemkonferensie, met die titel *Von den Höhen des Oelberges*, wat aangevoer het dat dit nie werklik 'n verenigde standpunt verteenwoordig nie. Hy het in die eerste plek gevoel dat dit onmoontlik is vir tweehonderd en vyftig afgevaardigdes om die hele wêreld te verteenwoordig by so 'n konferensie (Underhill 1929b:266). Verder is daar, volgens hom, byvoorbeeld ook nie eenstemmigheid met die bedoeling van die term *koninkryk van God* nie. Sommige het met hierdie term gepoog om 'n optimistiese siening van die mensdom te verkondig terwyl die Duitsers oor die algemeen gevoel het dat hulle niks anders as instrumente in die hande van die Here is nie en dus nie hierdie optimistiese siening kan deel nie (Cox 1981:149)²⁵

Edinburgh het reeds erns begin maak met die vraag na die ander godsdienste. Dáár is egter redelik sterk standpunt ingeneem *teen* enige ander godsdiens buiten die Christendom. Daarenteen openbaar Jerusalem in 'n baie groter mate 'n weifelende houding ten opsigte van hierdie onderwerp en daar is baie minder sekerheid oor wat die kerk se presiese standpunt hieroor moes wees.

3.4 Sekularisme

Mott (1938:306) is van mening dat Jerusalem altyd onthou sal word vir die debat rondom sekularisme as teenstaander van die Christelike geloof en in der waarheid van alle godsdienste. Hierdie bespreking is ingelei deur 'n referaat wat deur Rufus Jones voorberei is met die titel *Secular Civilization and the Christian task* (Jerusalem I:284-338). Sekularisme word deur hom verstaan as "... a way of life and an interpretation of life that include only the natural order of things and that do not find God, or a realm of spiritual reality, essential for life or thought" (:284). Alles word deur die sekularisme gerelativeer. Die onderskeid tussen goed en sleg word alleen maar bepaal deur 'n subjektiewe oordeel van die mens. Om hierdie filosofie teen te staan, word die Christendom dan opgeroep om saam te werk met die ander

²⁵ Dit het reeds duidelik geword dat daar tydens Edinburgh se byeenkoms 'n verskil van siening was tussen die Anglo-Amerikaanse afgevaardigdes en die Kontinentale afvaardiging. By Jerusalem kom die verskil nog duideliker na vore en word uiteindelik by Tambaram in 'n groot mate op die spits gedryf.

godsdienste. 'n Beroep is op die Christene gemaak om hulle afbrekende kritiek ten opsigte van die nie-Christelike godsdienste te laat vaar ter wille van 'n “common cause with all who are still concerned to maintain a spiritual interpretation of the universe” (Quick 1928: 449). Van't Hof (1972:93) sien die herkenning van die sekularisme as teologiese probleem as 'n winspunt in Jerusalem se besprekings.

Tog, ten spyte daarvan dat sekularisme eenparig gesien is as die enkele grootste probleem waarmee die Christendom te kampe het, is dit opvallend dat daar nie konsensus bereik kon word oor hoe die kerk teenoor hierdie gevaar moet optree nie (Gill 1968:349).

3.5 The Laymen's Foreign Missions Inquiry

As gevolg van die verskil van mening ten opsigte van die kerk se houding teenoor ander godsdienste, en omdat daar gevoel is dat 'n duidelike standpunt hieroor noodsaaklik is vir doelgerigte sending, is daar besluit om 'n ondersoek te loods na aanleiding van hierdie onderwerp. Die ondersoek is onderneem deur 'n span “leke” onder die voorsitterskap van professor William E. Hocking van Harvard wat self ook die 1928-vergadering van Jerusalem bygewoon het. Die gevoel het bestaan dat 'n her-evaluering van die motiewe en metodes van sending noodsaaklik was vir die werk van die kerk. Die eindprodukt van hierdie ondersoek was 'n boek met die titel *Re-thinking Missions*.

Hocking se standpunt oor die ander godsdienste het reeds duidelik na vore gekom by Jerusalem waar hy byvoorbeeld voorspraak maak vir een universele godsdiens (Cox 1981:146). Sy uiteindelijke doelwit vir sending sien hy dan as “... the creation of a common spiritual life among men” (Jerusalem VIII:161). Hy beskou dit as die belangrikste verandering wat in die Christendom ingetree het dat die Islam, Hindoeïsme of Boeddhisme nie meer beskou word as die grootste gevare vir die Christendom nie, maar dat sekularisme, materialisme en naturalisme as groter gevare gesien word. Hy sien dit as 'n gemeenskaplike gevaar vir alle godsdienste (Cox 1981:150). In die volledige verslag word die doel van sending as volg weergegee:

... “to seek with people of other lands a true knowledge and love of God, expressing in life and word what we have learned through Jesus Christ”; that “the Christian will regard himself as a co-worker with the forces which are making for righteousness within every religious system”; that “the relation between religions must take increasingly hereafter the form of a common search for truth”; and that the missionary “will look forward, not to the destruction of these [non-Christian] religions, but to their continued co-existence with Christianity, each stimulating the other in growth toward the ultimate goal, unity in the completest religious truth.” (Anderson 1988:106).

In die lig hiervan is dit verstaanbaar dat hierdie verslag sy misnoeë uitgespreek het oor die konklusie waartoe Jerusalem gekom het deur te sê “Our message is Jesus Christ.” Die uniekheid van die Christendom word, volgens die Hocking-verslag, alleen maar gevind in die besondere leerstellings wat verkondig word waarvan die Persoon van Jesus Christus eenvoudig deel uitmaak (Saayman 1973:15).

Dit is dus duidelik dat die versoening wat beoog is met die verklaring van die vergadering insake die Christendom se houding teenoor ander godsdienste, nie bereik is soos gehoop nie, aangesien dit uiteindelik juis daartoe gelei het dat daar groter *onenigheid* oor hierdie saak veroorsaak is, 'n situasie wat met die byeenkoms in Tambaram vererger is.

3.6 Die koninkryk van God

Jerusalem het baie aandag gegee aan besprekings oor die koninkryk van God, alhoewel daar, soos reeds gesien, nie eenstemmigheid was oor wat presies hieronder verstaan moes word nie. Van't Hof (1972:82) beskou die vestiging, uitbreiding, bou en skepping van die koninkryk van God as “een vast thema” by Jerusalem. So lees ons byvoorbeeld: “Our goal is fixed; it is the realized Kingdom of God” (Jerusalem I:472-473) en op 'n ander plek: “For Christ proclaimed not only the forgiveness of sins, but the Kingdom of God, a new and eternal order with God at its centre, which only a distorted vision fails to perceive as present with us even now” (Jerusalem I:27). Van't Hof (1972:83) sien in hierdie tipe uitsprake 'n poging om die feit dat die koninkryk van God reeds gekom het, onder woorde te bring. Hy is van mening dat Jerusalem “... wilde zeggen dat het Rijk gekomen is, en dat het gekomen is in Jezus Christus ter redding van de wereld. Dat impliceerte voor haar een accent op het verleden, maar tegelijk bepaalde dat haar visie op de toekomst.” Jerusalem wil egter met hierdie uitsprake nie beweer dat die koninkryk van God reeds ten volle gekom het nie, daarom sluit die verklaring van die vergadering ook af met die oproep dat die gelowiges moet leef “in hope and expectation of His glorious Kingdom” (Jerusalem I:495)

Alhoewel daar besef is dat die sending in baie opsigte nie in sy doel geslaag het nie, het die vergadering tog gevoel dat die mens se pogings op aarde kan bydra tot die verwerkliking van God se doel (Strothmann 1956:85). Die kerk moet voorbereid wees vir die koms van die koninkryk van God. Strothmann (:86) is van mening dat die afgevaardigdes in 'n baie groot mate 'n etiese begrip het van die doel van sending. John Mott (in Strothmann 1956:86) skryf in 'n voorwoord tot die *Messages and Recommendations of the Meeting of the International Missionary Council held at Jerusalem*:

The results of the intensive, prayerful, united deliberation of this truly creative gathering are set forth in the form of findings and proposals which are now submitted, not only to the churches and their various boards and other auxiliary agencies, but also to all who have at heart the extension of the Kingdom of God throughout the world.

Die motief van sending word dan gevind in die bereiking van die doel om 'n wêreld te verkry wat Christus se beeld vertoon. Die boodskap van Jerusalem sê dan verder (in Strothmann 1956:87):

We believe that men are made for Christ and cannot really live apart from Him. Our fathers were impressed with the horror that men should die without Christ – we share that horror; we are impressed also with the horror that men should live without Christ.

Waar Edinburgh dus besorgd was oor die mens se lot in die hiernamaals, het Jerusalem ook bemoeienis gemaak met die mens se lot in die huidige lewe. “Rescue is not enough; there must also be a general reconstruction” (:87). Die einddoel van sending word dan afgelei van hierdie motief:

Its end is nothing less than the production of Christlike character in individuals and societies and nations through faith in and fellowship with Christ the living Saviour, and through corporate sharing of life in a divine society (in Strothmann 1956:87).

Die koninkryk van God word dan gesien as daar waar die geregtigheid van die evangelie na vore kom, veral in 'n wêreld van ongeregtigheid. Daar is dus 'n balans tussen persoonlike verlossing en sosiale verlossing:

We are assured that Christ comes with an offer of life to men and to societies and to nations. We believe that in Him the shackles of moral evil and guilt are broken from human personality and that men are made free, and that such personal freedom lies at the basis of the freeing of society from cramping custom and blighting social practices and political bondage, so that in Christ men and societies and nations may stand up free and complete... We do not go to the nations called non-Christian because they are the worst of the world and they alone are in need – we go because they are a part of the world and share with us in the same human need – the need of redemption from ourselves and from sin, the need to have life complete and abundant and to be remade after this pattern of Christ-likeness (Jerusalem I:485-486).

4. JERUSALEM EN DIE ESKATOLOGIE

Die vraag moet uiteindelik beantwoord word watter rol die eskatologie by Jerusalem gespeel het. Strothmann (1956:88) is van mening dat die eskatologie eintlik *geen* rol tydens hierdie konferensie gespeel het nie:

... eschatology, either in the sense of the ultimate purpose and meaning of life and history or in the sense of ultimate consummation beyond history, although not necessarily denying history, is absent. There is little sense of a judgement that applies to every human achievement. Christ is no mere continuation of human tradition. The question remains whether he is nevertheless a “mere” continuation of man’s ethical and moral achievement.

Terwyl Strothmann (1956:88) minstens gelyk gegee moet word dat daar min *sprake* was van die eskatologie, is dit miskien belangriker om te gaan kyk na die *rede* waarom daar geswyg word oor hierdie onderwerp. Edinburgh het met soveel sekerheid gepraat oor die toekomstige bedeling dat Jerusalem se swye oor hierdie onderwerp opvallend is. Quick (1928:447) vra byvoorbeeld die vraag wat dan geword het van die dringende boodskap van bekering wat deur die Nuwe Testament verkondig word: “Are we really appealing to men to save themselves from a crooked generation? If not, are we missionaries at all, in the apostolic sense?” Die vraag kan ook verder uitgebrei word om te vra wat dan geword het van die sekerheid van Edinburgh dat die evangelie aan die hele mensdom gebring sou word?

Edinburgh het 'n gevoel van sekerheid en optimisme gehad wat by Jerusalem ontbreek het. Die feit dat die “onsinkbare” Titanic wel gesink het, was die eerste bewys daarvan dat die Westerlinge nie so onfeilbaar was soos hulle gedink het nie. Die uitbreek van die Eerste Wêreldoorlog het verder daartoe bygedra dat die kerk moes beseft dat die oënskynlike sekerhede van die Weste in werklikheid *gewaande* sekerhede was, sodat die kerk moes leer om met *onsekerhede* voort te bestaan. Die sogenaamde “Christelike” Weste moes skielik kennis maak met die absolute barbaarsheid van die mensdom – selfs van diegene wat hulleself as Christene bestempel het. Dit het gelei tot 'n gevoel van pessimisme oor die Weste en dan meer spesifiek die kerk se toekoms in die wêreld. Terwyl Edinburgh geworstel het oor die wyse waarop sendingwerk gedoen moes word, moes Jerusalem probeer uitvind of die sending enigsins nog 'n *toekoms* het. Dit is dus verstaanbaar waarom die eskatologie, in die eng betekenis van die woord, naamlik bloot as aanduiding van die hiernamaals, eintlik geen rol gespeel het in die besprekings nie. As daar getwyfel word oor die waarde van sending in hierdie bedeling, kan daar kwalik aandag gegee word aan die toekomstige bedeling.

Tog het hierdie gesindheid weer 'n ander voordeel tot gevolg gehad. Waar Edinburgh die klem hoofsaaklik laat val het op die lot van die mens in die *toekomstige* bedeling, was Jerusalem genoodsaak om baie meer aandag te gee aan die lot van die mens in die *huidige* bedeling. Die sekularisasie van die mensdom asook die nood en lyding van die mens waarmee die kerk gekonfronteer is, was eenvoudig te groot om te ignoreer. Waar Edinburgh verkeerd was deur die huidige bedeling as te onbelangrik te beskou, sou mens kon sê dat Jerusalem in 'n groot mate die pendulum weer in die teenoorgestelde rigting laat swaai het – in so 'n mate dat dit nie ongeregtig is om te sê dat die huidige bedeling soms beklemtoon is *ten koste* van die toekomstige bedeling nie. Verwysings na die toekomstige bedeling is yl gesaai. Die biskop van Salisbury het byvoorbeeld 'n toespraak gelewer oor die nuwe wêreld (Jerusalem VIII:30-40) waarin die herskeppingstaak van God in die huidige wêreld na vore kom, maar selfs in hierdie toespraak is daar bitter min uitsig op die toekoms. In sy voordrag met as tema *Days of Vision*, het Cheng Ching-Yi verwys na die dringendheid van die sendingtaak (:49) wat ook daartoe moet lei dat die koninkryk van God in die wêreld kan kom (:57). Daar word ook melding gemaak van die hoop en verwagting op die koms van die koninkryk (Jerusalem I:495), maar in 'n baie groot mate val die aksent volgens Van't Hof (1972:76) eerder op die verlede as op die toekoms.

Teologies uitgedruk sou mens kon sê dat, in die skema van *reeds / nog nie*, Edinburgh die klem laat val het op dit wat God *nog nie* bereik het nie en waarheen ons oppad is, terwyl Jerusalem die klem laat val op dit wat God *reeds* hier op aarde bereik het en wíl bereik met die mensdom. Jerusalem se eskatologie wil veral die klem lê op die realisering van die koninkryk van God in die huidige bedeling. Van't Hof (:86) stel dit as volg: “Er is zending, omdat de zendende God zijn dienende kerk over de hele aarde hebben wil ter voorlopige realisering van zijn Rijk.” En op 'n ander plek skryf hy (:93):

Haar verwagting van het Rijk was niet een 'nah-erwartung', doch het was een verwachting en zij beschouwde deze niet als een mogelijkheid om die aardse taak te ontvluchten. Haar verwachting was voor haar een bron van inspiratie voor de dienst aan de wereld.”

Hierdie gesindheid kom veral tot uiting in Jerusalem se siening oor die betrokkenheid van die kerk by die mens in sy sosiale nood. Hier kan 'n besliste verandering in die eskatologiese verwagting bespeur word teenoor die verwagting wat by Edinburgh aan die orde was. Jerusalem kon die verligting van sosiale nood direk koppel aan die persoonlike verlossing van die mens (Jerusalem I:485). Die redding van die siel en die liggaam hou vir Jerusalem direk verband met mekaar (Jerusalem IV:287). Die kerk kon eenvoudig nie meer die verlossing van die siel verkondig sonder om ook die verlossing van die liggaam daarmee saam te verkondig nie. Juis omdat die kerk so dikwels in die jare wat Jerusalem 1928 voorafgegaan het te doen gehad het met liggaamlike lyding en nood, moes hy begin aandag gee aan hierdie probleem. Daar heers dus 'n verwagting by Jerusalem dat God ook bekommerd is oor die mens in sy sosiale omgewing – iets wat by Edinburgh in 'n groot mate ontbreek het. God se koninkryk word dus voorlopig gerealiseer juis wanneer hierdie nood verlig word.

Ook in Jerusalem se argument teen rassisme, naamlik dat Jesus in die kerk die skeiding tussen Griek en barbaar uitgewis het en dat dit daarom ook tot uiting behoort te kom in die daaglikse lewe van die Christen, kom iets van die voorlopige realisering van die toekomstige volmaakte bedeling na vore (Jerusalem IV:227-228). Die oortuiging – al is dit dan nog in 'n groot mate bloot teoreties aanvaar, en dan nie eens noodwendig deur almal nie – dat kerk en sending gelyke vennote is en dat daar in die kerk van Christus nie ruimte is vir 'n superioriteitsgevoel van die sendende kerk ten opsigte van die sendingobjek nie, wil dus sê dat God die fisiese verskille tussen gelowiges reeds hier op aarde as minder belangrik beskou.

Terwyl daar oor hierdie sake 'n groter mate van eenstemmigheid was, is dit tog duidelik dat daar oor die houding van die kerk teenoor die ander nie-Christelike godsdienste minder eenstemmigheid was – 'n feit wat ook weer teruggevoer kan word na uiteenlopende eskatologiese verwagtings. Een groep mense het vasgehou aan die letterlike betekenis van die Bybelse boodskap dat die ewige lewe alleen beërf kan word indien die Naam van Jesus Christus letterlik bely word, terwyl andere, waaronder Hocking, die skerp antitese tussen die Christelike geloof en die nie-Christelike godsdienste eerder afwys en daarvoor pleit dat die aanhangers van die verskillende godsdienste mekaar moet aanvaar as medegelowiges.

Die uiteindelijke gevolgtrekking is dus dat die eskatologie tydens Jerusalem 1928 op 'n *ander* manier tot uiting gekom het as by Edinburgh 1910 – miskien juis in die feit dat daar so selde openlik verwys is na die hiernamaals. Dit is egter ook duidelik dat die heersende eskatologiese verwagtings van die kerk in die breë, maar dan ook van individuele afgevaardigdes in 'n groot mate hulle denke bepaal het in die bespreking van die toekoms van die kerk se sendingtaak. Daar is min gepraat oor die eindtyd, juis omdat hulle eskatologiese verwagtings verander het sedert Edinburgh. Strothmann (1956:88) was reg in sy oordeel dat daar 'n afwesigheid van die bespreking van die eskatologie was "... in the sense of ultimate consummation beyond history", maar tog is dit my mening dat die eskatologie op baie *ander* vlakke 'n rol gespeel het om die denke van die afgevaardigdes merkwaardig te beïnvloed.

5. SAMEVATTING

Die wêreldomstandighede rondom 1928 het 'n besliste uitwerking gehad op die besprekings wat plaasgevind het tydens hierdie konferensie. Die kerk moes noodgedwonge meer kritiese vrae begin vra, veral ten opsigte van die sendingtaak wat die kerk opgelê is. Die poging van Jerusalem om die krisis van sy tyd aan te spreek, het egter tot gevolg dat Jerusalem "... het epitheton meekreeg van modernisme, van liberalisme, van amerikanisme en van pessimisme" (Van't Hof 1972:92). Lotz (1970:53-54) sien hierdie kritiese ingesteldheid in 'n positiewe lig as hy skryf:

The realism and self-criticism of the conference was a necessary socio-psychological catharsis after the war. New forces were confronting the Church and as good strategists they realized it. If Edinburgh was a signal to "Charge!" Jerusalem gave the order to "Re-group and rethink!" No doubt, some viewed this more as a call to "Retreat!"

'n Belangrike winspunt is dat sending gesien is as deel van die normale daaglikse taak van elke Christen in elke land en kultuur. Die vroeëre onderskeid tussen *sending* en *kerk* is in 'n groot mate vernietig vanweë die gemeenskaplike probleem van sekularisme wat onder alle gemeenskappe na vore gekom het (Gill 1968:354). Rufus Jones (Jerusalem I:338) het in sy toespraak oor sekularisme die Christene met die volgende woorde opgeroep tot sendingwerk:

Go to Jerusalem, then, not as members of a Christian nation to convert other nations which are not Christian, but as Christians within a nation far too largely non-Christian, who face within their own borders the competition of a rival movement as powerful, as dangerous, as insidious as any of the great historic religions. We meet our fellow Christians in these other countries on terms of equality, as fellow workers engaged in a common task.

Baie positiewe opmerkings is gemaak oor die versoenende houding wat ingeneem is tussen opponerende groepe tydens die byeenkoms. Tog het dit ook duidelik geword dat hierdie versoenende standpunt nie werklik alle verskille uit die weggeruim het nie. Baie van hierdie verskille is ook reeds tydens hierdie byeenkoms toegeskryf aan verskillende standpunte wat ingeneem is deur die teoloë vanuit die Kontinentale lande teenoor teoloë vanuit die Anglo-Amerikaanse lande (Underhill 1929b:270). Ook Van't Hof (1972:92-93) meen dat die teoloë vanuit Europa met 'n ander ingesteldheid na Jerusalem gegaan het: "De kruis-theologie (K. Heim, H. Kraemer) heeft haar geleerd dat het dienen van christenen bepaald moet worden door de beslissende dienst, die Jesus Christus aan het kruis bewezen." Hierdie verskil van uitgangspunt het reeds by Edinburgh na vore gekom, is sterker geaksentueer by Jerusalem en word by Tambaram op 'n spits gedryf as die Duitse afvaardiging met 'n baie duidelike boodskap na die vergadering kom.

Jerusalem het met belangrike nuwe aksente na vore gekom waarvan die kerk in sy geheel moes kennisneem. Die verandering wat na vore getree het sou dan ook moes dien as grondslag vir die besprekings wat tien jaar later gevoer sou word toe afgevaardigdes in Indië bymekaar gekom het om die kerk se sendingtaak in 'n nuwe era te bespreek.

HOOFSTUK VIER

SENDING IN DIE SKADU VAN OORLOG

1. DIE AGTERGROND TOT DIE BYEENKOMS IN TAMBARAM

Oor die algemeen is die laat-dertigerjare gekenmerk deur 'n gevoel van neerslagtigheid. Wêreldwyd het omstandighede só agteruitgegaan, dat baie kerkleiers die absolute noodsaaklikheid daarvan aangevoel het om 'n wêreldsendingkonferensie te reël om hierdie probleme te bespreek (Mott 1938: 311). In 'n groter mate as wat by Jerusalem die geval was, moes die mens sy eie nietigheid besef by die aanskoue van wêreldgebeure met potensieel katastrofiese gevolge vir die ganse mensdom. Iewers, te midde van hierdie chaos wat gedreig het, moes die kerk weer duidelikheid kry oor sy sendingtaak. Strothmann (1956:88-89) skryf hieroor:

The hope of the world could no longer be assured in the simple terms of behest and demand for the successful human achievement of universally acceptable goals. Purposes and goals were transmuted more and more by many thoughtful people from the level of the sure and orderly progress of the historical process to the level on which all purpose must be conceived in terms of divine action and as part of an over-all divine purpose. The issues at Madras were, therefore, sharply drawn between the traditional emphasis upon the social and ethical aspects of the Kingdom of God and the renewal of certain of the Biblical implications of an eschatological Kingdom.

Tambaram het plaasgevind midde-in 'n reeks ekumeniese byeenkomste. Volgens Mott (1939:184) was dit gladnie vooraf so beplan nie. Hierdie verloop van omstandighede het egter die kerk se toenemende kommer oor wêreldomstandighede sowel as die toekoms van die kerk en die sending uitgebeeld. In Julie 1937 het die tweede *World Conference on Life and Work* in Oxford plaasgevind waar die slagspreuk *Let the Church be the Church* sy ontstaan gevind het. 'n Maand later is die *World Conference on Faith and Order* in Edinburgh gehou. Hier was die tema *The Unity of the Church in Christ*. Die hooftema van Tambaram was *The World Mission of the Church*, wat nou aansluit by die voorafgaande twee konferensies se besprekings oor die kerk (Hallencreutz 1988:354). Hierdie bemoeienis met die kerk kom ook na vore in 'n opdrag wat vooraf aan Hendrik Kraemer (1888-1965) gegee is om 'n studiestuk te skryf oor "the fundamental position of the Christian Church as a witness-bearing body in the modern world, relating this to different conflicting views of the attitude to be taken by Christians towards other faiths, and dealing in detail with the evangelistic approach to the great non-Christian faiths" (Van't Hof 1972:98). Kraemer lê sy bevindinge neer in 'n boek met die titel: *The Christian message in a non-Christian world* (1938).

1.1 Die vergaderplek en afgevaardigdes na Tambaram 1938

Drie Asiatiese lande het uitnodigings gerig aan die *International Missionary Council* om die volgende vergadering van die raad in hulle land te hou, naamlik Japan, Sjina en Indië. Daar is reeds drie jaar voor die byeenkoms besluit om Sjina se uitnodiging aan te neem en om die vergadering te hou in Kowloon. Dit is geleë in Sjinese gebied, baie naby aan Hong Kong, 'n gebied wat verhuur is aan Engeland en wat daarom toeganklik sou wees vir alle afgevaardigdes na die byeenkoms (Paton 1936: 114). Politieke probleme wat in die Verre Ooste ontstaan het, het egter hierdie oorspronklike planne in die wiele gery:

The political scene in Europe and East Asia was very tense in the late 1930s. The controversial regime of Stalin in the Soviet Union, the uncontrolled and dehumanizing rhetoric of Adolf Hitler in Nazi Germany, the expansive facism [sic] of Mussolini, which inspired an Italian military takeover for a time in Ethiopia, Franco's and Saizar's autocratic regimes on the Iberian peninsula and beyond provided serious challenges to liberal western democracies as well as to Christian existentialism and neo-orthodoxy. A military takeover in Japan and subsequent expansionistic policies vis à vis Korea and China led to the change of venue of the third World Missionary Conference (Hallencrutz 1988: 353).

Daar is toe saamgestem dat Indië die beste alternatief vir 'n vergaderplek bied en die byeenkoms is gereël vir 12 tot 30 Desember 1938²⁶ in die universiteitsgeboue van die *Madras Christian College* in die voorstad van Tambaram, Madras (Andersen 1961:222). Baie faktore het daartoe bygedra dat Tambaram as 'n ideale vergaderplek vir 'n kerklike konferensie beskou is. Die inwoners van hierdie land is basies religieus ingestem en die lidmaattal van die Christelike kerk in Indië oortref dié in enige ander land van herkoms van die jonger kerke (Mott 1938:312).

Vierhonderd-een-en-sewentig afgevaardigdes het hierdie byeenkoms bygewoon, waarvan meer as die helfte (tweehonderd-en-vyftig) vanuit die jonger kerke gekom het²⁷. Die afgevaardigdes het nege-en-sestig verskillende nasionaliteite verteenwoordig en meer as eenhonderd taalgroepe²⁸. Driehonderd-en-sewentig mense is deur verskillende kerklike rade afgevaardig na die byeenkoms, veertig is gekoöpteer vanweë hulle besondere kennis, en die res het 'n verskeidenheid studenteliggame en ander Christelike organisasies verteenwoordig. Van Dusen (1939c:165) skryf oor hierdie afvaardiging:

In their totality, they constituted beyond all comparison the most widely representative body of Christians which has ever assembled. Probably, they were the most widely representative gathering of men and women which has ever met in conference under any auspices.

Die ekumeniese gesindheid wat geheers het tydens hierdie byeenkoms was iets wat al die afgevaardigdes opgeval het. Die feit dat dit die eerste kerklike konferensie was wat in 'n Oosterse land gehou is, was deels hiervoor verantwoordelik (Anderson 1960:124). Tog was die wêreldomstandighede in daardie tyd van so 'n aard dat samewerking eerder die onverwagte was. Hobson (1939:339) het met verwondering gesien hoe afgevaardigdes van Sjina en Japan, wat in daardie stadium in 'n oorlog met mekaar gewikkel was, daagliks mekaar ontmoet het en saam deelgeneem het aan die besprekings. Jansen Schoonhoven (1978:299) het dit as een van die mees merkwaardige aspekte van die vergadering beskou:

Perhaps no thought was more continually in the minds of those who met together at Tambaram than that their assembling was in itself a miracle of God's goodness. It may be questioned whether any gathering has ever

²⁶ Mott (1938:312) vestig die aandag daarop dat die byeenkoms in Edinburgh tien dae geduur het, Jerusalem s'n sestien dae en die byeenkoms in Tambaram agtien dae, wat vir hom daarop dui dat die aantal onderwerpe en die dringendheid daarvan stelselmatig aan die toeneem is.

²⁷ Dit is in teenstelling met Edinburgh waar slegs twintig van die totaal van eenduisend driehonderd vanuit die jong kerke gekom het, en Jerusalem waar sowat vyftig van die tweehonderd afgevaardigdes direk vanuit die jong kerke gekom het.

²⁸ Verteenwoordigers vanuit twintig verskillende lande in Afrika het die byeenkoms bygewoon. Mott (1939:184-185) wys op die merkwaardigheid daarvan dat hierdie afgevaardigdes mekaar nie vir die eerste keer in Afrika ontmoet het nie, maar juis in Asië.

been called together, under either ecclesiastical or secular auspices, which represented so many nations and territories, and that this should happen in 1938 in a time of almost unprecedented international tension, gave every member a sense of profound responsibility.

Bokant hulle verskille was daar 'n gevoel van eendragtigheid wat hulle aanmekaar gebind het. C.T. Chao, een van die Sjinese afgevaardigdes, het self oor hierdie aangeleentheid geskryf (1939:197):

For four hundred and seventy men and women to come to Tambaram from seventy nations or political areas at a time when war and the threat of war held the world in fear and anxiety, in agony and indescribable suffering, and for them to live together as they did is a feat which to the thoughtful mind cannot but be a great inspiration.

Dit wil werklik voorkom asof hierdie groep afgevaardigdes in staat was om verder te sien as die onmiddellike verskille wat geheers het, sodat hulle bereid was om 'n ooreenkoms te maak om aan mekaar getrou te bly: "The oecumenical Church was being born, and its members pledged one another, as they had done at Oxford in 1937, that whatever happened in the international sphere, Christians would remain undivided" (Mackay 1955:336). Al negatiewe aspekte van die afvaardiging wat deur Mott (1939:185) genoem word, is die klein aantal lekerwerkers vanuit die sendingveld wat die byeenkoms bygewoon het, asook die klein aantal vroue wat afgevaardig is na die konferensie. Gesien teen die agtergrond van die groot rol wat gespeel word deur beide lekerwerkers en vroue in die sending, het hy gevoel dat hierdie verteenwoordiging totaal ontoereikend was.

1.2 Die agenda vir die konferensie

Soos in die geval van die vorige konferensies, is daar ook vooraf baie moeite gedoen om sorg te dra dat die uiteindelijke besprekings van 'n hoogstaande gehalte sou wees. Die Tambaram konferensie is beplan as 'n werkkonferensie (Jansen Schoonhoven 1978:300). Om hierdie doel te bereik, was deeglike voorbereiding noodsaaklik. Die belangrikste deel hiervan was ongetwyfeld Kraemer se bydrae tot die konferensie met die publikasie van sy boek *The Christian message in a non-Christian world*, wat die grondslag sou vorm van 'n baie groot deel van die besprekings tydens die byeenkoms. Die besprekings het plaasgevind rondom die tema *The upbuilding of the younger Churches as a part of the historical universal Christian community*. Hierdie tema is verder in vyf onderafdelings verdeel met die volgende opskrifte:

- i. The Faith by which the Church lives
- ii. The Witness of the Church
- iii. The Life of the Church
- iv. The Church and its Environment
- v. Co-operation and Unity (Mott 1938:314-315).

Hierdie vyf temas is op hulle beurt weer in sestien onderafdelings verdeel wat elkeen oor een of meer aspekte van die hooftema gehandel het. Die afgevaardigdes is in agt groepe verdeel wat elk verantwoordelikheid moes neem om een van die onderafdelings gedurende die eerste week deeglik te bespreek en nóg een van die onderafdelings die tweede week. Twaalf spesiale groepe is ook tydens die

konferensie gekies om sodoende byna elke belangrike probleem in die sending te bespreek. Uiteindelik is die bevindinge van al hierdie studiegroepe gedurende die laaste drie dae tydens gesamentlike sittings bespreek en hierdie verslae is saamgevat in 'n bundel *The World Mission of the Church. Tambaram, 1938*.²⁹ Hierdie verslae is goedgekeur deur die *International Missionary Council* “for transmission to the National Christian Councils, missionary conferences and Churches and missions for their favourable consideration” (Jansen Schoonhoven 1978:301). Ongelukkig is daar egter geen verslae beskikbaar gestel van die werklike besprekings wat plaasgevind het in die studiegroepe nie.

1.3 Die politieke invloede op die vergadering

Die konferensie in Tambaram het waarlik plaasgevind te midde van oorloë en gerugte van oorloë. Dit sou vir hulle onmoontlik wees om nie ook beïnvloed te word deur die gebeure in die internasionale politiek nie. Ook in die latere verslae kom die gees van die tyd duidelik na vore. Trouens, Farmer (1939:174) sê: “The historian of the future, having no other information, would find little difficulty in dating it from internal evidence alone.” Die eerste seksie van Tambaram begin sy verslag met die woorde (Findings 1938:15):

When the International Missionary Council met at Jerusalem ten years ago, the faith was strong that a new and better world had been born amidst the destruction of the Great War, and that the church might lead in building it up. To-day that faith is shattered. Everywhere there is war or rumour of war. The beast in man has broken forth in unbelievable brutality and tyranny. Conflict and chaos are on every hand.

Hierdie openingswoorde bied 'n treffende samevatting van die politieke gees van daardie tyd. Dit kan steeds as 'n wonderwerk beskou word dat so 'n byeenkoms kon plaasvind, ten spyte van al die faktore wat daarteen getel het. In Europa en Amerika is alles oorheers deur die voorbereidings vir 'n volskaalse oorlog en deur beskermingsmaatreëls teen so 'n oorlog.³⁰ In sy openingstoespraak het Mott gesê:

We have assembled at one of the most fateful moments in the life of mankind. Not in our lifetime, if at any time, have Christians come together when so many peoples were bearing such impossible burdens, or undergoing such persecutions and suffering (Wind 1984:131).

Daarmee saam het die wêreld nog te doen gehad met die gevolge van die depressie van die vroeë dertigerjare. Geen wonder dat soveel skrywers daarvan melding maak dat die eensgesindheid tydens die byeenkoms as 'n wonder van God beskou moes word nie.

Newbigin (1988:80) sien hierdie negatiewe omstandighede egter juis as deel van die oorsaak daarvan dat Tambaram uitstaan in die geskiedenis as een van die mees vrugbare konferensies rondom die sending. Vir baie van die mense het hulle wêreld basies in duie gestort. Die Europese kontinent, tot in

²⁹ Hierdie boek word vervat in die literatuurlys onder *INTERNATIONAL MISSIONARY COUNCIL*. Ek verwys egter voortaan na hierdie boek bloot as *Findings 1938*.

³⁰ Paton (1938:154) sien 'n stuk galgehumor daarin “when delegates from governments are sent abroad to inspect their neighbours' bomb-proof shelters, as if the coming cataclysm were some act of God or of impersonal Nature and in no way connected with the purposes of men.”

daardie stadium nog gesien as “Christendom”, het verval in heidense ideologieë. Die Christelike kultuur van Duitsland is vertrap deur ’n skynbaar-onvernietigbare Nazi oorlogsmasjien en hierdie masjien was stadig maar seker besig om oor die res van Europa te beweeg terwyl dit die Christelike beskawing vernietig. En tog, te midde van hierdie duisternis, het Tambaram ’n ligstraal uitgestraal. In die woorde van Newbigin (1988:80): “In those terribly dark days when – as we know now – the Nazi forces were within a hair’s breadth of total victory, the meeting at Tambaram stood out in Christian people’s minds as a sign of hope.”

1.4 Heersende teologiese tendense rondom Tambaram 1938

Nie net op politieke gebied nie, maar ook op teologiese gebied het daar groot veranderinge gekom gedurende die tydperk wat verloop het vanaf die vergadering in Jerusalem tot by die vergadering te Tambaram. Daar was steeds, soos by al die vorige konferensies, ’n verskil van siening tussen die sogenaamde *Kontinentale* teoloë, dit is diegene wat deur die Barthiaanse teologie beïnvloed is, en diegene wat eerder ’n *Anglo-Amerikaanse* teologie aangehang het. Hierdie jarelange verskil het ook by Tambaram voortgeduur (Hobson 1939:339). Daar het egter ook nuwe geskilpunte na vore gekom. Ek het reeds in die vorige hoofstuk verwys na die sogenaamde Hocking- verslag waar daar gepleit is vir ’n groter aanvaarding van die nie-Christelike godsdienste. Volgens hierdie kommissie se uitgangspunt, sou die naam van Jesus Christus nie meer die sentrale plek inneem in die kerk se sendingtaak nie, behalwe miskien as ’n voorbeeld van wat beskou kon word as ’n voorbeeldige lewenstyl wat deur ander mense nagevolg kan word.

But that style of life was interpreted in such a way that it was hard to distinguish it from the broad ideals of contemporary liberal democratic capitalism. The business of missions was not to seek the conversion of people to Christ, but to assist all the religions to reconceive themselves around this picture of the human future (Newbigin 1988: 81).

Alhoewel die kommissie dit goed bedoel het, het hierdie verslag feitlik die bodem onder die grondslag van die sending uitgeruk. Die verkondiging van Christus se heerskappy oor die wêreld is afgewater tot die mededeling van persoonlike godsdienstige ervarings waardeur die Christelike boodskap alleen maar ’n plek kon hê as ’n gewaardeerde en onontbeerlike party in die groot orkes van godsdienste wat uiteindelik die wêreld moes voorberei op ’n toekomstige enkele wêreldgodsdienste. Die positiewe van hierdie verslag was egter dat dit die kerk daartoe gedwing het om weer fundamenteel te gaan nadink oor die wese van die sending. Daar is besef dat hierdie krisis in die sending alleen oorbrug kon word deur terug te keer tot die bron van waaruit die sending deur al die eeue verdedig is – die Bybel. Daar is egter ook terdeë besef dat dit onmoontlik sou wees om terug te keer tot ’n eenvoudige geloof wat enersyds getrou is aan die Bybel, maar tog terselfdertyd vóór-wetenskaplik is, soos in die geval van die vroeëre sendingpioniers: “Alleen een grondige uiteenzetting met de inzichten en resultaten der godsdienstwetenschap zou de Zending dóór de huidige crisis kunnen heenbrengen” (Van Leeuwen 1959:97).

Terselfdertyd het die politieke omstandighede in Duitsland die kerk ook gedwing om weer te besin oor die teologie. Die opkoms van ’n totalitêre staat in Duitsland sowel as uitsprake deur die sogenaamde

Duitse Christene³¹, het die kerk daartoe gebring om in 1934 die *Barmen Deklarasie* die lig te laat sien (Thielicke 1969:4). In 'n poging om die Bybel relevant te maak vir hulle volk, het die *Duitse Christene* net dit in die Bybel gebruik wat hulle gepas het en die res het hulle geïgnoreer. Gauobmann Pfarrer Schmidt skryf in 1937: “We are fighting for a Jew-free German evangelical national Church” (in Micklem 1938:327). Micklem skryf verder:

Substantially Germans are invited to see in the German revolution mighty acts of God like those of which we read in Scripture, to see in Herr Hitler the man raised up by God, to see in our Lord the great Hero who overthrew Judaism, and in the Cross the monstrous wickedness of Jews; His ethic of humility is to be qualified by the militarist ardour of the German soul, and the age-long doctrinal controversies and theologies of the Church regarded as of no relevance to-day. In effect, the German revolution becomes a kind of revelation; the Church's message is derived partly from historic Christianity and partly from the spirit or history of the age.

In die lig van hierdie siening dat God Homself op veelvuldige wyses aan die mens openbaar, word daar geskryf in die *Barmen Deklarasie* (Micklem 1938:322):

Jesus Christus wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und in Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung, ausser und neben diesem einen Worte Gottes, auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.

Gekonfronteer deur hierdie nuwe ingesteldheid, is dit begryplik dat Tambaram ook 'n ander teologiese siening sou hê as Edinburgh en Jerusalem. By Tambaram is daar 'n sterk bewustheid van die sondige aard van die mens. Jerusalem het tot die oortuiging gekom dat sekularisasie die grootste vyand van die kerk is. Gebeure ná Jerusalem het egter aangetoon dat daar nog nie naastenby genoeg nagedink is oor hierdie probleem nie. Tambaram het 'n wêreld gesien wat eintlik reeds verby sekularisasie beweeg het, 'n wêreld waar groot nasies byna dieselfde gesag as kerke gehad het, waar kerke die Kerk van Christus vervolg het en waar daar gepoog is om getrouheid aan God met 'n getrouheid aan die mens te vervang (Mackay 1940: 391). In hierdie tyd was die probleem eerder dat afgode geskep is as wat God se bestaan ontken is (Mackay 1938: 569). Sekularisasie, die probleem van Jerusalem, se gevolge was dus veel groter as wat aanvanklik gemeen is:

The false gods of nation, race, class, Volk, Leader are, therefore, not what those who still cling to their scientific humanism would fain declare them to be – the result of an uprush under the stress of difficult times of crude instinct, submerging for the time being the light of reason and knowledge; they are rather the necessary and inevitable sequel of secularism itself (Farmer 1939:177).

³¹ Hierdie groep mense het gepoog om 'n sintese tussen die Naziïsme en die Christendom te bewerkstellig. Hulle mees prominente figuur was Ludwig Müller (1883-1946) wat in 1933 deur Hitler aangestel is as sy persoonlike raadgewer oor kerklike aangeleenthede en wat ook in dieselfde jaar verkies is as *Reichsbischof*, die hoof van die Duitse Evangeliese Kerk. Hierdie Duitse Christene het gedurende die Tweede Wêreldoorlog meer as die helfte van die Duitse Landeskirchen gedomineer. Dit was juis die liberale uitgangspunt van hierdie mense wat daartoe bygedra het dat die *Barmen Deklarasie* opgestel is (Livingstone 1980:50).

Die bewustheid van hierdie probleem kom deurgaans na vore tydens die besprekings by Tambaram. Die probleme van die tyd, onder andere rassisme, is deur die vergadering veroordeel (Findings 1938:137-138). Terwyl nasionalisme *per se* nie veroordeel word deur die vergadering nie en dit trouens positief beoordeel word, word daar tog heftig beswaar gemaak teen “a new aggressive and fiercely ‘self-assertive’ nationalism (for example, Fascism)” (:21) waar trou aan die volk hoër geag word as trou aan God en sy wil. Hierdie tipe nasionalisme word dus eintlik ’n alternatiewe godsdiens, of dan ’n afgod. Ook Kommunisme is beoordeel. Dit is opvallend dat die oordeel oor Kommunisme nie uitsluitlik negatief is nie:

In its concern for the underprivileged, in its demand for a more equitable distribution of wealth and opportunity, in its insistence upon racial equality, it has points of contact with the social message of Christianity (Findings 1938:22).

Tambaram onderskei egter tussen Kommunisme as ’n ekonomiese program en Kommunisme as filosofie. Laasgenoemde staan diametraal teenoor die Christendom omdat dit die elemente wat vir die Christendom essensieel is, ontken, byvoorbeeld die Goddelike oordeel, die Goddelike heerskappy en die ewige oorwinning.

Gesien teen hierdie agtergrond, is dit nie verbasend dat daar ’n oproep gekom het om weer opnuut erns te maak met die Bybel nie. In Kraemer se boek word daar reeds ’n oproep aan die kerk gemaak om terug te keer na die Bybel en die Bybelse realisme (Lotz 1970:59). Tambaram (Findings 1938:18) het self ook in sy verslag *The Faith by which the Church lives* die kerk opgeroep om die Bybel te bestudeer in die lig van die aanslae wat teen hom gemaak word:

If the Church is to repossess this its faith in all its uniqueness and adequacy and power, one indispensable thing demanding special emphasis to-day is the continuous nourishing of its life upon the Bible. We are bold therefore to summon all Christians to a deeper and more consistent study of the Bible, instructor and sustainer of the Christian faith through the ages.

Teenoor die koninklike amp van Christus wat by Edinburgh die klem gedra het en die priesterlike amp wat by Jerusalem voorrang geniet het, word Tambaram gekenmerk deur ’n klem op die profetiese amp van Christus. Van’t Hof (1972:101) is van mening dat dit ook die gevolg is van die politieke omstandighede waarbinne die vergadering gehou is. Diktators het hulleself as profete voorgedoen in ’n poging om hulle ideologieë te verkondig. Tambaram wil dan teenoor hierdie valse (nasionalistiese, etnosentriese en kollektivistiese) profesieë, die ware profesie aan die wêreld verkondig. Die kruis van Christus, as teken van verlossing vir alle volke, speel dus hier ’n groot rol:

Het priesterlike en het profetiese zijn verstrengeld, doch het ging Tambaram speciaal om het profetiese, want het kruis moet worden getuigd. ‘God redt, door Jezus Christus onze Heer’, maar dit is het evangelie ‘which we proclaim’ (:103).

Oor die algemeen is daar gevoel dat die omstandighede waarbinne die vergadering plaasgevind het, tog ’n positiewe invloed gehad het op die denke en besprekings van die afgevaardigdes. Farmer (1939:175) vra die vraag: “when is the Fellowship more likely to be ‘of the Spirit,’ more likely to be the organ of

the truth of the Gospel – at a time of greater ‘disaster and foreboding’ or less?’” En sy antwoord hierop: “On the whole it is to be expected that it will be this at a time of greater ‘disaster and foreboding.’” Hy is van mening dat die negatiewe politieke en teologiese gebeure in die jare wat Tambaram voorafgegaan het, tot gevolg gehad het dat die vergadering meer in voeling was met die Nuwe Testament as dié van Jerusalem.

2. DIE INVLOED VAN SEKERE PROMINENTE TEOLOË OP TAMBARAM

Geen konferensie van Tambaram se formaat kan in ’n vakuum ontstaan nie. Ek het reeds daarop gewys dat die byeenkoms plaasgevind het te midde van spesifieke politieke en teologiese omstandighede wat ’n bepaalde stempel afgedruk het op die denke van die afgevaardigdes. Maar dit is ook nodig om bietjie verder te kyk na die menings van spesifieke teoloë wat ’n besondere invloed uitgeoefen het in hierdie tyd. Twee name val dan onmiddellik op in hierdie verband, naamlik dié van Karl Barth en Hendrik Kraemer. Laasgenoemde is in sy teologiese denke in ’n groot mate beïnvloed deur Barth en Emil Brunner (Bosch 1979a:171), ’n feit wat baie duidelik tot uiting gekom het in sy boek (Kraemer 1938) wat hy geskryf het in opdrag van die *International Missionary Council* en wat as werksdokument moes dien vir die afgevaardigdes na Tambaram.

2.1 Karl Barth

Aagaard (1960:149) het daarop gewys dat, indien iemand Barth se invloed op die sending na behore wou bespreek, so ’n persoon sou moes begin by sy begrip van die eskatologie eerder as by sy siening oor die sending, aangesien Barth juis met sy vernuwende standpunte oor die eskatologie ’n beslissende rol in die sendingdebat gespeel het. Tog is dit nie moontlik om, in ’n kwessie van ’n paragraaf, werklik hierdie onderwerp deeglik te bespreek nie, en daarom bepaal ek my hier by sy denke wat spesifiek ’n invloed gehad het op Kraemer se boek sowel as op die besprekings by Tambaram, en dan spesifiek die besprekings wat gehandel het oor die verhouding tussen die Christendom en die nie-Christelike godsdienste.

Barth word oor die algemeen beskou as die vader van die sogenaamde *dialektiese teologie*. Die dialektiese teoloë het hulleself beskou as “teoloë van die Woord” (Wind 1984:119). Die dialektiese teologie kan beskryf word as ’n *krisisteologie* wat verstaan moet word teen die agtergrond van die hele krisisperiode tussen 1928 en 1938, onder andere vanweë die invloed van die liberale teologie op die kerk.

Die liberale teologie van daardie tyd het die standpunt gehad dat die praktyk moet bewys wat die waarde van ’n godsdiens werklik is. Die klem in die godsdiens lê nie soseer op die *dogma* nie, maar eerder op die *lewe*. Die *Social Gospel* het sy oorsprong in hierdie uitgangspunt gevind, waar dit poog om die Christen se taak prakties te laat realiseer in die wêreld waarin ons woon. “‘The Kingdom of God’, was without more ado understood as the value-filled life in intensified form, as a practical diffusion of values, and thus purely immanent and evolutionary” (:155).³² Godsdiens word dan beskou as die hoogste vorm van die mens se bestaan waaronder die Christendom dan weer die belangrikste plek beklee. Die waarde van Christus lê veral in sy besondere persoonlikheid wat by die mens ’n praktiese ingesteldheid bewerkstellig – dit wat bekendstaan as geloof.

³² Die hele begrip van praktiese Christenskap bestaan onder andere nog steeds in die beweging wat bekendstaan as Morele Herbewapening.

Die dialektiese teologie maak egter 'n duidelike onderskeid tussen God se werk en mensewerk: “The main concern of dialectical eschatology is to minimise the value of man history, of the whole human reality, in order to emphasise the absolute transcendent glory and greatness of God” (Saayman 1987:8). God se werk word dermate beklemtoon dat daar eintlik geen samewerking tussen God en mens moontlik is nie. In 'n poging om die relativistiese atmosfeer van sy tyd te stuit, maak Barth dan ook 'n duidelike onderskeid tussen *openbaring*, vir hom 'n uitsluitlike daad van God, en *godsdien*s, menslike pogings om by God uit te kom. “Godsdien is selfverlossing, is die sondeval van Gen. 3, waar die mens homself teen God opstel en sêlf gaan bepaal wie God is en wat Hy wil” (Bosch 1979a:167). In die lig hiervan gebruik hy dan die term *Religion als Unglaube*. Dit is “die Angelegenheit des gottlosen Menschen” (Wind 1984:121).

Barth's strict distinction between religion and revelation, between the futile human activity aimed at self-liberation from below and the *actio Dei*, the salvation of the world from above, had erected a dam against the relativization of Christianity in the current of historicism, against any religious a priori, against religious metaphysics and the mere interiority of acculturated Protestant religiosity (Schwarz 1984:129).

Barth spreek dus dieselfde oordeel uit oor die Christelike godsdien as oor enige ander godsdien. God se openbaring-in-Christus is nie 'n nuwe godsdien nie, maar is die opheffing van *alle* godsdien. Karl Hartenstein (in Wind 1984:119-120), ook grootliks beïnvloed deur Barth, skryf hieroor:

Nicht die Religionen und nicht das Christentum, sondern die Offenbarung des lebendigen Gottes ist die eine grosse Sache, die die Mission im Zentrum zu rücken hat. Dass dieser Gott, der Herr des Himmels und der Erde, qualitativ verschieden vom Menschen und gefallenem Geschöpf dieser Welt gestellt – das dieser Gott Mensch würde, um dies zu ereignen zu lassen, was Gericht und Gnade bedeutet, das ist die einzige Sache, die in aller Welt, bis an die Enden der Erde verkündet und gehört sein will.

Vir Barth, soos vir die ander dialektiese teoloë, is dit dus nie moontlik om die verskillende godsdienste relatief tot mekaar te beskou nie. *Alle* godsdienste neem 'n radikale posisie in teenoor God se openbaring in Christus deur die evangelie (Aagaard 1960:160). *Alle* godsdienste (ook die Christelike) moet aan één kriterium getoets word – Jesus Christus. Daar is vir Barth dus geen verlossing buite Christus moontlik nie (Saayman 1973:16). Dit is eintlik voor-die-hand-liggend dat Barth met hierdie uitsprake nuwe betekenis aan die sending sou gee. Die sendende kerk, wat dikwels met 'n gevoel van meerderwaardigheid die evangelie verkondig het, word deur Barth eintlik in dieselfde posisie geplaas as die heidendom. Die skeidslyn loop nie soseer tussen die sendende kerk en die heidendom nie, maar loop ook dwarsdeur die Christelike sendende kerk. Meer nog, dit loop ook deur elke Christen se hart. Volgens Barth is ons almal “Christen-heidene”. Daarom is daar volgens hom geen prinsipiële verskil tussen prediking “tuis” en op die “sendingveld” nie. “Die enigste verskil is dat ons op die sendingveld in die vorm van “aanvange” dieselfde waag wat ons tuis in die vorm van “herhalinge” waag” (Bosch 1979a:168). Dit wat op die tuisfront gebeur, bepaal volgens Barth hoe die taak op die sendingveld gedoen sal word. Daarom beskou hy die sending as 'n toets vir die lewe van die kerk (Van't Hof 1946: 61). Ons sendingaktiwiteite bly egter maar altyd net pogings, tensy dit God behaag om dit in die diens van sy openbaring te betrek. Hartenstein het hierdeur geleer dat sendingwerk altyd in deemoed moet geskied. Ons kan dit nie self voltooi nie. Dit kan alleen deur die Gees gedoen word. Dit kom daarop neer dat die sending geen mag opsigself besit nie, maar dat dit volkome in afhanklikheid van God gedoen moet word.

2.2 Hendrik Kraemer

Ek het reeds in die vorige hoofstuk melding gemaak van die begrip *waarde* in die hele bespreking rondom die nie-Christelike godsdienste. Die argument het gelui dat die nie-Christelike godsdienste vir die Christendom van groot waarde kan wees, terwyl Kraemer reeds by Jerusalem sy misnoeë uitgespreek het oor hierdie benadering. Hy was van mening dat dit onmoontlik is om die waarde van een sisteem te meet aan 'n totaal ander sisteem. Trouens, 'n debat oor hierdie onderwerp het reeds by Edinburgh begin, waar die voortreflikheid van die Christendom bó die ander godsdienste beredeneer is. Die probleem met so 'n siening word deur Aagaard (1960:154) as volg gestel: “One had to be able to demonstrate the superiority of Christianity, because its absoluteness stood or fell with it.” Kraemer se oplossing is om elke godsdienst te meet aan Christus. Hieruit kan 'n mens reeds aflei dat Kraemer diepgaande beïnvloed is deur Barth se denke en die hele dialektiese teologie. Soos dit later meer duidelik sal word, het Kraemer, soos Barth, ook die teenstelling tussen openbaring en godsdienst aanvaar. Ook hy beskou godsdienst as ongeloof. Kraemer het in die voorwoord tot die Duitse uitgawe van *The Christian message in a non-Christian world* gemeld dat hy hom verbind aan die Christelike denke van Europa. Konkreet beteken dit, volgens Wiedenmann (1965:80): “Verbundenheit mit der dialektischen Theologie, auch wenn Kraemer nicht in allen Fragen Karl Barth bedingungslos folgt.” Kraemer plaas 'n baie hoë premie op die integriteit van die Christelike boodskap, op die vryheid van hierdie boodskap, en ag dit daarom as baie belangrik dat daar 'n skerp onderskeid sal wees tussen die evangelie en die waardes van die Westerse beskawing (Newbigin 1988:82).

Gesien in die lig van die liberale teologie, met die klem op die mens,³³ die Hocking-verslag wat enkele jare tevore verskyn het waarin Jesus weggeneem word uit die sentrum van die sending, asook die invloed wat Barth op Kraemer gehad het, is dit dan nie verbasend dat Kraemer, in reaksie hierop, vir Christus beskou as “the crisis of all religions” nie (in Aagaard 1960:160). In sy *The Christian message in a non-Christian world* (1938:123) skryf hy:

The Cross and its real meaning – reconciliation as God’s initiative and act – is antagonistic to all human religious aspirations and ends, for the tendency of all human religious striving is to possess or conquer God, to realize our divine nature (theosis). Christ is not the fulfilment of this but the uncovering of its self-assertive nature; and at the same time the re-birth to a completely opposite condition, namely, the fellowship of reconciliation with God.

God se openbaring in Christus, soos aan ons verkondig in die Woord, is vir Kraemer die fondament van sy teologie. Kraemer aanvaar die absolute gesag van die Woord van God, omdat dit, soos hy sê, hoofsaaklik vertel van God se denke aangaande die mens en nie 'n verslag is van die mens se soeke na God nie (Andersen 1960:105). In 'n volgende boek wat in 1956 geskryf is, *Religion and the Christian Faith*, sê hy: “The Bible is the record of the peculiar mode of God’s self-disclosing activity. This book is therefore basic for the purpose of our discussion” (in Andersen 1957:362). Kraemer is baie lief om te praat van *Biblical realism*, 'n term wat volgens hom daarop dui dat die Bybel nie ten doel het om ons

³³ Alhoewel hy nie ontken het dat die kerk ook 'n verantwoordelikheid het ten opsigte van die mens, en dan spesifiek die mens in sy sosiale nood nie, het hy tog gevoel dat daar 'n spanning bestaan tussen hierdie relatiewe prestasies van die mens om sosiale nood te verlig en die volmaakte koninkryk van God (Strothmann 1956:89). Die kerk se lidmate behoort aan verskillende menslike en sosiale instellings waar elkeen ook 'n plig het om na te kom. Maar dan is die kerk se verpligting in die eerste plek getrouheid aan God. Die gemeenskap wat rondom Christus vorm aanneem op aarde, staan bó die aarde en word aanmekaar gebind deur die eskatologiese verwagting van die koms van die koninkryk van God. Die kerk het beslis 'n taak in die wêreld, maar kan nooit tuis voel in die wêreld nie, juis vanweë hierdie eskatologiese karakter van die kerk (Kraemer 1938:417-418).

te konfronteer met gedagtes oor God of met 'n bepaalde wêreldbeskouing nie – alhoewel beide in die Bybel voorkom – maar dat die Bybel ons met God konfronteer wat Homself en sy wil aan die mens openbaar deur sy Seun, Jesus Christus. “The Bible is the only radically religious book, for here alone are God and man taken seriously” (Mackay 1938:573). Daar is eintlik maar net een ding wat vir die mens belangrik is om te weet, en dit is die wil van God wat die wil van die mens moet verander (Van't Hof 1946:70-71). Die Bybelse realisme aanvaar, in die woorde van Wiedenmann (1965:80) die “gegenwärtige radikale Verderbtheit von Mensch und Welt (gegen den Liberalismus) und ständig neu geforderte radikale Entscheidung für Gott (gegen den Dogmatismus).” Die Bybelse realiteit hou rekening met God sowel as met die mens in sy eksistensiële situasie (Hallencreutz 1966:278).

Die openbaring van God in Christus deur die Bybel staan vir Kraemer (1938:115) loodreg teenoor die mens se eie pogings tot 'n godsdienstige lewe, omdat hy dit beskou as “the “wisdom of God” which is “sheer folly” to the Greeks, and not the perfection or crown of human reason or religion.” God se openbaring maak al die mens se pogings om iets te bereik nutteloos en word daarom beskou as “an offence to man” (:70). Daar is geen persoon wat nie aangespreek word deur Christus nie. Elke poging tot selfvoldaanheid word deur God se openbaring in die kiem gesmoor. Die onderskeiding tussen “Christelike” en “nie-Christelike” lande, wat veral by Edinburgh, maar ook in 'n mindere mate by Jerusalem gehandhaaf is, kan ook nie standhou voor Christus nie, en daarom word verwysings na so 'n onderskeiding deur Kraemer, en prinsipiële ook deur Tambaram, vermy. Dit is ook die rede waarom die titel van Kraemer se boek verwys na “a non-Christian world” – daar is uiteindelik maar net één wêreld: 'n wêreld wat vir Christus nodig het (Bosch 1979a:171).³⁴ God se openbaring bly egter altyd vir die mens in 'n sekere mate ontoeganklik. Dit kan alleen in die geloof deur die mens aanvaar word. Op die vraag of *enige godsdienste* nie sou kon deug om hierdie geloof in God se openbaring te bewerkstellig nie, antwoord Kraemer (in Aagaard 1960:162):

The Christian revelation... appears under the guise of “a religion”, i.e. Christianity. This indisputable and important fact requires... that religion in its human manifestations never can be in any sense the source from which we derive our standard of reference for the revelation. In other words, religions and religion have to be judged from the standpoint of the Christian revelation.

Dit beteken egter nie dat God nie ook vry is om Homself op 'n ander manier aan die mensdom te openbaar nie. Daarom verwerp Kraemer nie die algemene openbaring van God nie. Vir hom beteken dit dat God Homself ook deur sy natuur aan die mens openbaar, ook deur die mens se behoefte aan waarheid en skoonheid, deur die mens se gewete en deur die mens se behoefte daaraan om goed te doen, selfs in hierdie vervalde toestand van sonde waarin ons leef. Maar hierdie algemene openbaring kan alleen ontdek word deur God se besondere openbaring:

The function of natural theology will henceforth be, not to construe preparatory stages and draw unbroken, continuous lines of religious development ending and reaching their summit in Christ, but in the light of the Christian revelation to lay bare the dialectical condition not only of the non-Christian religions but of all the human attempts towards apprehension of the totality of existence (Kraemer 1938:125).³⁵

³⁴ Bosch meld dat daar beswaar was van 'n Sjinese afgevaardigde omdat sommige Westerse sprekers nog verwys het na “onbesette gebiede”. Volgens die siening wat Kraemer handhaaf, hoort Europa en Amerika egter ook binne die missionêre gesigsveld.

³⁵ Horton (1966:231) maak die opmerking dat Kraemer later hierdie standpunt gewysig het in 'n boek wat hy geskryf het as vervolg op hierdie werk, naamlik *Religion and the Christian faith*.

Kraemer se dialektiese visie van die mens impliseer dus dat die mens tegelyk van God wegvlug terwyl daar ook 'n drang is om God te vind. Die mens is sondig en staan skuldig voor God, maar terselfdertyd bemoei God Hom met die mens. “Wat van de mens geldt, geldt ook van zijn godsdienstige systemen. Ze staan onder Gods oordeel en zijn tegelijk voorwerp van Gods verlossingswil” (Wind 1984:138). Kraemer se boek eindig met die volgende gedagte:

The only valid motive and purpose of missions is and alone can be to call men and peoples to confront themselves with God's acts of revelation and salvation for man and the world as presented in Biblical realism, and to build up a community of those who have surrendered themselves to faith in and loving service of Jesus Christ (1938:292).

Kraemer poog hiermee om die problematiek rondom die nie-Christelike godsdienste op 'n ander wyse te benader as tydens die vorige sendingkonferensies. Vir baie mense, veral die afgevaardigdes vanuit Europa, was sy standpunt aanvaarbaar, maar baie ander, veral diegene uit Amerika, het baie kritiek gehad op hierdie boek. Hoe die vergadering uiteindelik die kerk se houding teenoor die nie-Christelike godsdienste benader het, sal in 'n latere paragraaf duideliker word.

3. TAMBARAM SE SIENING VAN DIE KERK SE SENDINGTAAK

Tambaram se benadering ten opsigte van die kerk het vir sommige tot groot ontevredenheid gestem. V. Chakkarai, redakteur van die *Christian Patriot* is een van die wat gevoel het dat die kerk 'n té belangrike rol gespeel het in die besprekings. Na die byeenkoms het daar in die *Christian Century* 'n warm debat plaasgevind tussen Stanley Jones, 'n sendeling in Indië, en Henry P. van Dusen, 'n dosent aan 'n teologiese skool in Noord-Amerika en voorsitter van die eerste deel van die besprekings by Tambaram. Jones was van mening dat Tambaram gedwaal het omdat sy uitgangspunt die *kerk* was in plaas van die *koninkryk van God*. Van Dusen, daarenteen, het gemeen dat Jones nie die regmatige plek van die koninkryk van God raakgesien het nie. Die vergadering het wel aandag gegee aan die koninkryk van God, maar dan nie as instrument van 'n nuwe sosiale struktuur soos wat Jones wou hê nie (Anderson 1988:107). Om reg te laat geskied aan hierdie onderwerp, en ook om te sien in watter mate die eskatologie 'n rol gespeel het in hierdie besprekings, is dit dus noodsaaklik om te gaan kyk na Tambaram se gedagtes hieroor.

3.1 Die verhouding tussen kerk en koninkryk by Tambaram

Dit kan nie ontken word dat die kerk 'n baie groot rol gespeel het by Tambaram nie. Tog het die koninkryk van God ook baie duidelik na vore gekom in die besprekings. In die gedeelte wat handel oor geloof, word daar byvoorbeeld 'n hele paragraaf gewy aan hierdie tema en dan sê hulle: “for Christ, the Kingdom of God was central. He called his followers to seek first God's Kingdom and his righteousness” (Anderson 1960: 127). Wanneer die taak van die kerk beskryf word, dan sien Tambaram dit as “to be the ambassador of Christ, proclaiming His Kingdom” (Findings 1938:32). Tog is Chao

With amazing and beautiful candor, he now admits that his Tambaram position was insufficiently Biblical and insufficiently dialectical – precisely the two most damaging admissions that a Barthian could make! Biblically speaking, he now finds a kind of natural law allowed for in Paul's Epistle to the Romans, and dialectically speaking, this natural law is both different from and in harmony with the Old Testament Law which the peoples who “know not the Law” have to replace by the inward witness of the conscience.

(1939:201) van mening dat hierdie verwysings na die koninkryk nie sonder teenkanting ingevoeg is nie en dat dit hoofsaaklik die rol van die Amerikaners by die vergadering was wat verhoed het dat God se koninkryk totaal in die skadu van die kerk verdwyn het. Dit is egter onmoontlik om Tambaram se houding jeens die koninkryk van God te bepaal deur doodeenvoudig te gaan tel hoeveel keer die term voorkom, soos Horton (1939:518) na my mening ook tereg opmerk. Dit is in teenstelling met Jones (1939a:352) wat – in elk geval oordrewe – beweer dat daar net twee keer oor die koninkryk gepraat is terwyl daar honderd keer oor die kerk gepraat is. Die koninkryk van God is die plek waar God se wil plaasvind, daar waar God heers, en indien die kerk belangriker geag is as God se koninkryk, sou daar geen rede gewees het om die kerk ook onder God se oordeel te plaas, soos wat inderdaad telkens by die vergadering gebeur het nie (vgl. Findings 1938:16).

Waar daar direk gepraat is oor die koninkryk van God, is dit dikwels gedoen in ’n sosiaal-etiese sin as die somtotaal van al die verskillende fasette van die sendingtaak van die kerk (Strothmann 1956:89-90).³⁶ Wat egter vir die doel van hierdie studie van groter belang is, is dat hierdie term ook ’n sterk eskatologiese dimensie gehad het by Tambaram. So vind ons byvoorbeeld dat die koninkryk as volg beskryf word (Findings 1938: 126):

The Kingdom of God is within history and yet it is beyond history. We cannot identify the Kingdom of God with a particular system, either the status quo, or any revolutionary system we desire to bring about. If any of the present panaceas offered to man were realised, even in its pure form, it would not be the Kingdom of God. The Kingdom would still judge it, for the Kingdom is the ultimate order; all else is relative.

Bosch (1979a:170) is van mening dat dit juis hierdie uitspraak is wat die vrug op die nuwe eksegetiese studies oor die eskatologie illustreer. Hiervolgens word die tweeledige eienskap van die koninkryk van God beskryf as *reeds hier en nog nie hier nie*. Tambaram (Findings 1938:126) beskryf dit as volg: “The Kingdom of God is both present and future; both a growth and a final consummation by God” of in die woorde van Strothmann (1956:90): “The Kingdom is a missionary task and also an eschatological hope.” Hierdeur is die teologie van die sending uitgehaal uit “die steriele alternatiewe van pre-millennialisme, postmillennialisme en amillennialisme” (Bosch 1979a:170). Tambaram verstaan onder God se heerskappy die *nuwe aarde*. Alles is besig om te verander en ons hoef nie in “die onveranderlikhede van vaste skeppingspatrone gevange te sit nie” (:171). Daarom het die koninkryk van God ook betekenis vir die mens op aarde met sy sosiale probleme waarmee geworstel word, want “it acts both as ferment and as dynamite in every social structure” (Findings 1938:126).

Die vraag kan met reg gevra word of Tambaram die belang van die koninkryk van God onderbeklemtoon het, soos wat Jones wil beweer. Hy verwys na ’n sinsnede wat lui: “The church is, under God, its [the world’s] greatest hope” (1939a:351). Hy redeneer dan verder dat, indien die kerk die hoop vir die wêreld is, dit sou impliseer dat die boodskap van die koninkryk van God, soos deur Christus self verkondig, eintlik verlore gaan. Van Dusen, in sy antwoord op hierdie artikel, het na my mening nader aan die waarheid gekom toe hy gesê het dat Tambaram nie die kerk en die koninkryk teenoor mekaar geplaas en toe doelbewus die kerk gekies het, soos wat Jones impliseer nie. Die kerk en die koninkryk is op Tambaram *albei* as belangrike temas beskou, en elkeen het op sy regmatige plek die nodige aandag gekry (1939a: 410). Waar die kerk voorgehou word as die hoop vir die wêreld, gaan

³⁶ So byvoorbeeld in Findings (1938:125-126) wat handel oor *The Social significance of Christianity*, waar daar ’n belangrike bespreking oor die koninkryk van God is.

dit nie daarom om die koninkryk van God af te speel teen die kerk nie, maar word die kerk juis aangebied as die ware gemeenskap wat te staan kom teenoor die mensgemaakte gemeenskappe wat in daardie tyd oral ontwaak het. Van Dusen plaas dan die sinsnede wat deur Jones aangehaal word, terug in sy konteks (:411):

No one so fully knows the failings, the pettiness, the faithlessness which infect the church's life as we who are its members. Yet, in all humility and penitence, we are constrained to declare to a baffled and needy world that the Christian church, under God, is its greatest hope. The decade since last we met has witnessed the progressive rending of the fabric of humanity; it has witnessed also an increasing unification of the body of Christ... Our nations are at war with one another; but we know ourselves brethren in the community of Christ's church... In spite of all the weakness and shortcomings of our churches, Christ's true church is within them and our hope for the redemption of mankind centers in his work through them.

In 'n latere artikel het Jones erken dat hy dalk effens kras was in sy oorspronklike oordeel (1939b:704), deur te beweer dat Tambaram doelbewus die kerk gekies het ten koste van die koninkryk. Tog hou hy vol dat die koninkryk van God nie eerste geplaas is soos wat dit gebeur in die prediking van Jesus Christus nie. Na my mening sou ek egter, indien dit nodig is om 'n bespreking te hou oor die plek wat hierdie twee terme in die denke van Tambaram ingeneem het, verkies om Harkness (1939:524) se standpunt te onderskryf as hy sê:

My opinion is that we said too little at Madras about the Kingdom but not too much about the Church. In a day when everything else totters, a recovery of confidence in the Church – least shaken of all our major institutions – is an achievement of major importance.

Gesien teen hierdie agtergrond, kan die klem op die kerk nou beter verstaan word. Die hele bespreking by Tambaram het eintlik plaasgevind rondom die idee van 'n lewende, groeiende kerk (Paton 1939:167). Dit is belangrik om daarop te let dat die afgevaardigdes nie hier 'n *onsigbare* kerk in gedagte gehad het nie. Hulle het heel konkreet gedink aan die *bestaande* kerk op aarde met al sy verdelings en ook met al sy tekortkominge (Van Dusen 1939b:210). Terselfdertyd het dit nie hier gegaan om 'n strakke denominasionalisme nie. Daar is voortdurend oor die kerk gepraat binne die konteks van die ekumene, wat veroorsaak het dat kerke nie “met oogklappe by mekaar verby beweeg nie” (Bosch 1979a:172). Terwyl die oproep van Kraemer se kant gekom het om terug te keer na die Bybel, terug na Bybelse realisme, het Tambaram dit duidelik gestel dat hierdie oproep nie alleen gerig is tot individuele sendelinge nie, maar dat die *hele* kerk hiertoe geroep word, dat die *hele* kerk opgeroep word om betrokke te raak in evangelisasie. In die woorde van Azariah (in Lotz 1970:60): “The Church is the divinely appointed instrument of evangelism to the world.”

Nog 'n rede waarom die kerk hier so 'n belangrike rol gespeel het, word deur Jansen Schoonhoven (1978:303) gevind in die feit dat daar reeds by Jerusalem 'n nuwe verhouding tussen die ouer kerke en die jonger kerke tot stand gekom het toe hierdie kerke hulleself begin beskou het as gelyke vennote. Die logiese uitvloeisel van hierdie nuwe gesindheid is dan dat daar by verdere byeenkomste opnuut gekyk sou word na die taak van die kerk. Baie aandag is tydens Tambaram bestee aan die jong kerke, ook in die vorm van besprekings oor teologiese opleiding (Wind 1984:150). Maar dan is Jansen Schoonhoven (1978:303) van mening dat die duistere omstandighede in die wêreld óók daartoe bygedra het dat baie mense weer na standvastigheid gesoek het en dikwels hierdie vastigheid in die kerk gevind het.

3.2 Tambaram se siening van sending

Tambaram het in 'n groot mate dit vermy om die tradisionele onderskeid tussen Christelike en nie-Christelike lande te handhaaf. Saam met die besef van die magdom ongekerstendes in die lande wat vroeër as Christelik bestempel is, het ook die gedagte posgevat dat sendingwerk nie iets is wat net in die Ooste gedoen kan word nie.³⁷ Europa en Noord-Amerika moes ook as sendingveld beskou word. Die skeidslyn het vir Tambaram nie meer tussen kerk en wêreld geloop nie, maar dit het ook deur die kerk geloop. Op ons beste is ons almal eintlik maar “Christopagans” (Bosch 1991:370). Hierdie oortuiging is natuurlik grootliks beïnvloed deur gebeure in die wêreld sowel as in die kerk, sodat Bosch voortgaan om te sê:

In a Europe traumatized by the First World War and challenged by the rise of totalitarian ideologies like National Socialism, Fascism and Marxism, the anthropocentric theology of liberal Protestantism, epitomized in the views of Adolf Harnack and Ernst Troeltsch, was found wanting. Words like sin, alienation, and righteousness, again surfaced prominently in missionary and other discussions.

Die besef van die sonde van die gekerstende lande kon maklik tot wanhoop gelei het, wat weer tot gevolg kon gehad het dat daar 'n einde gemaak is aan sending. Die teenoorgestelde het egter gebeur. Hierdie besef van die toestand van die ganse mensdom het daartoe gelei dat die hele wêreld as sendingveld gesien is. Die onvoltooide sendingtaak in die hele wêreld is bespreek en die geografiese gebiede waarin die kerk moes voortgaan met sy evangelisasietaak is vasgestel (Paton 1939a:168; Findings 1938:32-41). Vir Tambaram het die sendingtaak egter nie opgehou met mondelinge prediking nie. Daar word byvoorbeeld verklaar dat “A living church cannot dissociate itself from prophetic and practical activities in regard to social conditions” (Findings 1938:42). In die getuienistaak van die kerk, het hy ook 'n verpligting om te getuig aangaande God se bemoeienis met die mens. God se liefde vir die wêreld word beskryf as “the heart of the Christian Gospel” (:107). Daar is sending “omdat de zending God de zending als getuige geeft aan de wereld in nood, aan alle afkerige mensen in nood” (Van't Hof 1872:108). Sendingwerk kan dus nie 'n spesifieke betrokkenheid by sosiale vraagstukke uitsluit nie. Tambaram wou nie met hierdie uitsprake opgaan in 'n *Social Gospel* nie. Alhoewel beide evangelisasie en sosiale betrokkenheid 'n rol gespeel het by die byeenkoms, begin dit tog alles by evangelisasie. In 'n verslag met as titel *A Call for Action* word die kerke opgeroep om te verenig met as hoofdoel die voortgaande evangelisering van die wêreld tot en met die wederkoms van die Here.

This summons was made against the background of a world crying for peace. The urgency of the hour and the attempts of the nations to achieve peace would be in vain if the world were not at the same time evangelized. The conference stated the case in this manner, “In a world of struggling and competing ideologies we emphasize again the urgency of this hour. World peace will never be achieved without world evangelization” (Lotz 1970:61).

Sending is vir Tambaram 'n voortsetting van die taak waarmee Jesus op aarde begin het. So lees 'n mens byvoorbeeld in Findings (1938:41):

³⁷ Kraemer (1938) het ook hierdie gedagte probeer uitbeeld deur in die titel van sy boek te verwys na *a [single] non-Christian world*. Vyf-en-twintig jaar later sou hierdie oortuiging nog baie sterker na vore kom by Mexiko-stad toe die tema van daardie byeenkoms verwys het na *sending in ses kontinente*.

World evangelism is the God-given task of the Church. This is inherent in the nature of the Church as the Body of Christ created by God to continue in the world the work which Jesus Christ began in His life and teaching, and consummated by His death and resurrection.

Hierdeur wou die afgevaardigdes duidelik uiting gee aan die verband tussen die inkarnasie van Christus en die sending, terwyl hulle, volgens Van't Hof (1972:102) ook klem wou lê op die *distansie* tussen Christus en die sending. Aan die een kant het die sending as taak om te getuig van die vleesgeworde Woord, maar aan die ander kant wou Tambaram dit ook duidelik stel dat dit eintlik die lewende Christus self is wat hierdie profetiese taak op aarde verrig: “The Christian is saved by an Incarnate Lord” (Findings 1938: 64). Tambaram wou dus baie duidelik laat blyk dat sending nie los te sien is van Christus se taak op aarde nie, dat sending impliseer dat ’n getuienis aangaande Christus gelewer moet word. Maar terselfdertyd beteken dit dat ’n getuienis oor Christus se ganse werk op aarde gelewer word, dat sy verlossingswerk dus tot sy volle konsekwensies deurge trek word, ook met betrekking tot die kerk se sosiale taak.

3.3 Die verhouding tussen kerk en sending

Dit is nie verrassend dat Tambaram die begrippe *kerk* en *sending* onlosmaaklik aanmekaar verbind het nie, aangesien die konferensie immers gehandel het oor die kerk se sendingtaak (Findings 1938:26). Daarom sê hulle ook dat “the conception of the nature and function of the Church which we here present inevitably lays the main emphasis on its active and witness-bearing character.” Van't Hof (1972:112) maak dan die afleiding dat die verhouding tussen die wese en funksie van die kerk as volg te verklaar is: “in de functie treedt het wezen naar buiten, in de functie wordt het wezen openbaar, in de functie is het wezen aan het werk.” Getuienis behoort, volgens Tambaram, tot die wese van die kerk en daarom is ’n lewende kerk ook ’n *getuigende* kerk, want in sy funksie leef die kerk sy wese uit. “‘Mission’ means also ‘Church’; and ‘Church’ means also ‘mission’” (Andersen 1956:21). Biskop Azariah van Dornakal het dit baie duidelik gestel in ’n toespraak toe hy gesê het: “That the church is the divine society created by God for the continuation in the world of the work that Jesus Christ began through his life, death and resurrection is a truth that has not yet received universal recognition” (in Newbigin 1988:83). Selfs vandag word die waarheid hiervan nog nie volkome aanvaar nie. Newbigin (:84) beskou Stanley Jones se beswaar teen die klem wat die kerk by Tambaram gedra het as voorbeeld daarvan dat die kerk en die sending vir hom nog nie onlosmaaklik aan mekaar verbind was nie. Tog het Tambaram begin om hierdie gedagte te propageer, iets wat deur Newbigin beskou word as ’n baie belangrike rede dat hierdie konferensie onthou sal word:

We remember the 1938 meeting today because it was the moment at which this point was decisively made, so obvious and yet so much forgotten, that the church exists by mission as fire exists by burning, or – to put it negatively that an unmissionary church and an unchurchly mission are both, from the point of view of the gospel, absurdities.

Hierdie gedagte het natuurlik reeds by Jerusalem in ’n sekere mate na vore gekom, waar daar gepraat is van die “sending” en die “kerk” as gelyke vennote. Tog, soos ek in die vorige hoofstuk aangedui het, is hierdie oortuiging nooit tot sy volle konsekwensies deurgevoer nie en is daar nog nie volle erkenning gegee vir die feit dat die kerk sonder sending in der waarheid geen kerk is nie. ’n Verdere belangrike gevolg van die nuwe insigte wat by Tambaram na vore gekom het, was dat daar weggedoen kon word met die eng denominasionalisme van vroeër. Die kerk is deur Tambaram gesien as “the Divine Society

founded by Christ and His apostles to accomplish His will in the world” (in Bosch 1979a:172). Dit het vir hulle gegaan oor die kerk as geheel – insluitende die jong kerke – wat moes getuig aangaande Christus. Tambaram se nuwe siening van die kerk sowel as die sending het daartoe gelei dat die twee begrippe op ’n vars manier aan mekaar verbind is, soveel so dat die twee begrippe gladnie afsonderlik kan bestaan nie.

3.4 Die kerk se taak ten opsigte van sosiale probleme

Tambaram het ’n belangrike bydrae gelewer tot hierdie onderwerp. Edinburgh het weinig te sê gehad oor die sosiale taak van die kerk. Jerusalem het ’n bietjie verder gegaan, deurdat sommige individuele sprekers, waaronder H A Grimshaw en R H Tawney, ’n beroep op die afgevaardigdes gedoen het om die kerk meer betrokke te kry in sosiale probleme. Daarenteen het die meeste van die afgevaardigdes van Europa gevoel dat die evangelie hom alleen rig tot die individu en dus nie uitsprake maak oor sosiale probleme nie. Tambaram se gevolgtrekking hieroor is egter baie duidelik geformuleer. Jansen Schoonhoven (1978:315) vat dit saam deur te sê: “There is not just individual sin, there is also collective sin. The call to repentance is for both.” In die offisiële verslag stel Tambaram dit as volg (Findings 1938:126-127):

As to whether we should centre upon individual conversion or upon social change to realize this Kingdom, we reply that we must do both. It is not enough to say that if we change the individual we will of necessity change the social order. That is a half-truth. For the social order is not entirely made up of individuals now living. It is made up of inherited attitudes which have come down from generation to generation through customs, laws, institutions, and these exist in large measure independently of individuals now living. Change those individuals and you do not of necessity change the social order. Social change will come from individual change only when the content of social change is put within the concept and fact of individual change. [On the other hand] it is also a half-truth to say that social change will necessarily produce individual change. We cannot sustain a new social order or bring it into being without new men.

Tambaram het dus nie die aangeleentheid benader met ’n gesindheid van òf die een òf die ander nie, maar het tot die gevolgtrekking gekom dat beide aspekte belangrik en onontbeerlik is vir die ware verkondiging van die evangelie. Benewens die sendingtaak wat reeds verrig is op opvoedkundige, mediese en evangeliese gebied, vorm die betrokkenheid op sosiale gebied dan ’n vierde dimensie van die oorkoepelende taak van die kerk (Wind 1984:152). Tambaram het, volgens Karl Hartenstein, ons geleer dat die verhouding tussen die Christelike boodskap en die kerk se roeping ten opsigte van sosiale sake alleen verstaan kan word indien die eskatologie korrek verstaan word. Volgens hom het Tambaram wel daarin geslaag om hierdie probleem so te benader, ’n feit wat vir hom ’n verrassing was (in Andersen 1960:176).

Aber man stiess von den oberflächlichen Fragen zu der zentralen Frage durch, wie denn das Verhältnis der ersten zur zweiten Schöpfung, der Welt zum Reiche Gottes zu verstehen sei, ob denn und in welchem Umfang die neue Welt, ‘darin Gerechtigkeit wohnt,’ in der Gestalt der alten, vergehenden Welt verwirklicht werden könne. Wiederum fand man hier keine Lösung. Wie hätte man sie auch finden können bei dieser Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Führungen. Aber dass man diese Tiefenschau erhielt von den so langweiligen und bedeutungsarmen Erörterungen des ‘Sozial Evangeliums’ zu der echt biblischen Schau der Spannung zwischen Welt und Reich Gottes, zwischen erster und zweiter Schöpfung, das war ein ganz bedeutsamer Fortschritt über Jerusalem 1928 hinaus.

Jerusalem het nog vasgesteek by die etiek van die mikrostrukture, terwyl Tambaram tot die besef gekom het dat God se heerskappy die hele werklikheid insluit. Die koninkryk van God moes deurwerk na elke sosiale sisteem op aarde (Bosch 1979a:171). Om prakties uitvoering te gee aan hierdie taak, het die afgevaardigdes 'n aantal punte aangestip waar hulle van mening was die evangelie 'n verandering in die samelewing vereis (vgl. Findings 1938:128-129; Jansen Schoonhoven 1978:315):

1. Seeing each human being as a person, a person in fact “for whom Christ died”. – In this new Kingdom, there cannot be Greek and Jew – racial discrimination; there cannot be Barbarian and Scythian – cultural discrimination; there cannot be bond and free – social discrimination; there cannot be male or female – sex discrimination.
2. We would therefore make the unit of cooperation the human race... Mankind is one. There are underdeveloped races and classes, but none permanently superior or inferior, for every man has within him infinite possibilities.
3. We would therefore demand equality of opportunity for every man for his complete development. All men have not the same abilities, but they should have equal opportunities.
4. Since economic means can purchase opportunity, there can be no equality of opportunity without a redistribution of the world's economic goods.
5. Among the causes of war we recognize the present inequality of economic opportunity open to various nations which gives to some a privileged position in access to the world's raw materials, financial assistance and open areas which is denied to others.
6. Since war is a violation of human personality and repugnant to the Christian conscience, we repudiate it as a means of settling international disputes.
7. To a torn and distracted and sinful world, we offer God's offer – the Kingdom of God.

3.5 Eenheid in die kerk

Reeds in 1937, tydens die konferensie wat in Oxford plaasgevind het, is die eenheid in die kerk as 'n voldonge feit aanvaar toe daar gesê is: “Our unity in Christ is not merely the theme of a development to be striven for, it is an actual fact” (Schlink 1954:113). Ook met die byeenkoms van die *World Conference on Faith and Order* wat gedurende dieselfde jaar in Edinburgh gehou is, is die begeerte tot eenheid uitgespreek (White 1938:497). Daarom was dit te verwagte dat hierdie saak ook by Tambaram 'n belangrike rol sou speel. Met die gerugte van oorloë oral in die lug, was die eenheid van die kerk vir baie van die afgevaardigdes na Tambaram egter meer as net 'n akademiese of 'n teologiese onderwerp – dit is daar ervaar as 'n besondere troos. So skryf Stählin (1940:30) dat, te midde van die woelinge, gevegte en sorges rondom hulle, die groep moes ervaar hoe God hulle oë oopmaak vir die eenheid wat onder hulle geheers het, sodat daar 'n “creative spirit of unity” (Craig 1939:188) onder die afgevaardigdes geheers het. In byna al die verslae – sowel dié wat direk met eenheid te doen gehad het³⁸ as baie van die wat nié spesifiek oor die onderwerp gehandel het nie – is die begeerte tot groter eenheid en samewerking uitgespreek (Paton 1939b:493). Karl Hartenstein (in Bosch 1979a:173) skryf in die Duitse konferensiebundel met die titel *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*, wat onmiddellik voor die uitbreek van die Tweede Wêreldoorlog verskyn het, die volgende:

³⁸ Co-operation and Unity.

Ons het nie meer van kerke in die Ooste en Weste gepraat nie, nie meer van sendende en ontvangende kerke nie, ja, in die geheel nie meer van sendingorganisasies en kerke nie; ons het gepraat van die Kerk, van die gemeente van God in die wêreld... Die geweldige visioen van die brief aan die Efesiërs beskryf die situasie in Tambaram die duidelikste... Beslissend is dat die geestelike huis van Jesus Christus onder die volke gebou word.

Die realiteit van die Algemene Kerk is by Tambaram ervaar en 'n dringende begeerte tot eenheid tussen die kerke wat daar, òf direk òf deur middel van sendingorganisasies verteenwoordig is, het ontstaan (Jansen Schoonhoven 1978:305). Hierdie behoefte het veral van die jonger kerke gekom, wat gevoel het dat 'n onmiddellike oorgang tot kerkeenheid noodsaaklik was. In die verslag wat handel oor *Co-operation and Unity* het verteenwoordigers van die jonger kerke 'n verklaring voorgelê aan die vergadering (in Van Dusen 1939c:174):

Disunion is both a stumbling block to the faithful and a mockery to those without... The representatives of the Younger Churches in this Section, one and all, gave expression to the passionate longing that exists in all countries for visible union of the Churches... Visible and organic Union must be our goal... We therefore appeal with all the fervor we possess, to the Missionary Societies and Boards and the responsible authorities of the older Churches, to take this matter seriously to heart, to labor with the Churches in the Mission Field to achieve this Union, to support and encourage us in all our efforts to put an end to the scandalous effects of our divisions, and to lead us in the path of Union – the Union for which our Lord prayed, through which the world would indeed believe in the Divine Mission of the Son, our Lord Jesus Christ.

Van die ouer kerke het nog nie so sterk gevoel vir praktiese eenheid nie (Van Dusen 1939b:216). Tog bespeur 'n mens 'n belangrike ontwikkeling in denke hieroor sedert Jerusalem se vergadering. In Jerusalem is die jong kerke wel as *gelykwaardig* aan die ouer kerke beskou. By Tambaram word die jong kerke egter *volledig* aanvaar. By Jerusalem is daar, na aanleiding van die *three selves* benadering tot sendingwerk, gereken dat selfregering bewys moet word deur *selfpropagering*. Tambaram (in Wind 1984:150) lê egter nog 'n veel groter klem op die *getuienistaak* van die kerk:

We do not look forward to a time when the older churches can shed their responsibilities to the younger. On the contrary, we see the growing universal Church accepting the position that always each branch of the Church must be at the service of all other branches, that all branches of the Church should co-operate in concerted plans of world evangelisation.

Die begeerte tot eenheid het nie beteken dat die empiriese kerk geïdealiseer is nie. Chao (1939:203) stel dit duidelik dat die eenheid hoofsaaklik nog 'n geestelike eenheid was. Die kerk is ook tydens die konferensie voortdurend onder die oordeel van God geplaas en was nie blind vir sy eie foute nie. Die kerk op aarde is nie gelykgestel met die kerk van die belydenis nie, maar terselfdertyd is dit ook nie losgemaak daarvan nie. "Tussen die twee begrippe van wat die kerk is, bestaan 'n onlosmaaklike band, 'n kreatiewe spanning" (Bosch 1979a:173). Tambaram het besef dat hulle nog in die huidige bedeling geleef het, maar hulle het ook geweet dat God iets beters vir hulle beplan het en kon daarom uitsien na 'n beter toekoms, ook wat die verhouding van die kerke teenoor mekaar betref. Stählin (1940:30) se mening is dat Tambaram, spesifiek wat die uitlewing van die eenheid betref, 'n *eskatologiese karakter* gedra het. Daarom kon biskop Sandegren op die laaste oggend van die konferensie sê:

Tambaram nahm in seiner wunderbaren Einheit der Kirche den Gesang der vollendeten Kirche voraus. In dem Geschehen von Tambaram sahen wir wie in einem Transparent die Schar der Vollendeten um den Thron des Herrn, die in vollendeter Einheit ihm allein huldigt und dient von Ewigkeit zu Ewigkeit.

3.6 Tambaram se houding teenoor die jong kerke

Voortvloeiend uit bogenoemde begeerte tot eenheid, het daar ook 'n veranderde houding teenoor die jonger kerke gekom. John Mott het reeds in 1928 gesê dat die tradisionele onderskeid tussen “*sending*” and “*receiving*” churches laat vaar moes word (Bosch 1991:465). Tog moes Kraemer (1938:426) weer die kerk oproep om hierdie gesindheid van meerderwaardigheid jeens die jonger kerke te staak:

[The indigenous Church] is the fruit of missionary labour, but not the possession of missions, and it is on the side of missions a serious and fatal misunderstanding of the nature of the Church to consider any indigenous Church in any stage of development to be in an inferior position because it receives financial support. The support given to one Church by another... is no charity but fraternal help.

Tambaram het baie gepraat oor die verhouding tussen die ouer kerke en die jonger kerke, en uiteindelik is baie van die skeidings wat vantevore die sendingtaak bemoeilik het, uitgewis, sonder dat die onderskeid tussen die kerke ontken is:

The familiar divisions which have dogged the missionary cause increasingly and have tended to erect weakening barriers – between West and East, between Older and Younger Churches, between “*sending*” and “*receiving*” countries, between missions and churches – were, in fact, completely overpassed. The important distinctions which they represent were in no sense denied or neglected. But, as indications of superior and inferior ability, of greater or less authority, they were seen to have become completely obsolete (Van Dusen 1939c:170).

Waar meer as die helfte van die afgevaardigdes vanuit die jonger kerke gekom het, het hulle 'n besondere invloed gehad op die besprekings wat plaasgevind het. Craig (1939:186-187) noem hierdie bydrae van die afgevaardigdes uit die jong kerke as iets wat hom besonder beïndruk het. Hy het daar die wonder besef van God se openbaring in Christus wat mense so dramaties kan verander deur sy Woord. Hulle invloed was veral gerig op die praktyk, terwyl die afgevaardigdes uit Amerika en Europa baie meer op die teologie gekonsentreer het. Harkness (1939: 520) sien egter 'n winspunt in hierdie benadering omdat die teologie wat uit so 'n samewerking na vore kan kom baie meer dinamies kan wees, aangesien dit meer rekening hou met die praktyk as wat andersins die geval is wanneer die teologie ontwikkel sonder inagneming van die praktyk. Hierdie benadering van die jonger kerke was nie die gevolg van 'n gebrek aan belangstelling in suiwer teologiese vraagstukke nie, maar hoofsaaklik omdat hulle nog nie in staat was om hulleself uit te druk in inheemse terme oor hierdie aangeleenthede nie (Van Dusen 1939b:206). Wat egter van nog groter belang was, is die groei van die Christendom in die lande wat tydens die vorige vergaderings nog as rou heidendom beskou is. Mott (1939:186-187) het ná die vergadering geskryf:

Personally, I came away with the conviction that were Christianity to die out in Europe or America, which God forbid, it exists in such vitality and propagating power in certain fields of Asia, Africa, and the island world that, sooner or later, it would spread to our shores and reestablish itself.

Die afleiding kan dus gemaak word dat die jong kerke as 'n onontbeerlike deel van die Algemene Kerk beskou is en dat daar daadwerklik gepoog is om die verhouding tussen die ouer en die jonger kerke te verbeter. Die eskatologiese visie op die eenheid van die kerk waarna ek in die vorige paragraaf (3.5) verwys het, het dus ook sy invloed laat geld op die verhouding tussen die ouer en die jonger kerke – 'n besliste missiologiese winspunt.

3.7 Tambaram se houding teenoor die ander godsdienste

Daar kan seker met reg gesê word dat Tambaram hoofsaaklik vir sy bespreking van hierdie onderwerp onthou word. Dit is grotendeels as gevolg van die gees van relativisme wat geheers het ná die konferensie in Jerusalem en die daaropvolgende Hocking-verslag dat daar so 'n belangstelling was in die ander godsdienste. Kraemer se boek is hoofsaaklik geskryf met hierdie onderwerp as doel daarvan (Saayman 1973:16). Hy het uiteraard nie daarin geslaag om alle probleme op te los nie, maar tog het hy daarin geslaag om die probleem op die tafel te plaas deur dit so te formuleer dat elkeen geweet het waaroor die saak eintlik gaan (Paton 1939a:167). Kraemer het naamlik die vraag gevra of diegene wat nie-Christelike godsdienste aanhang deur God verlaat is en of God dalk ook in hulle werkzaam is (Mackay 1940:392). Hy het die terme *kontinuiteit* en *diskontinuiteit* gebruik in hierdie verband. Hyself het gekies vir *diskontinuiteit* tussen die Christendom en die ander nie-Christelike godsdienste, maar baie van die afgevaardigdes het gevoel dat sy siening onnodig afwysend was. Tog het almal saamgestem oor die absolute karakter van Christus en die Christendom. Selfs sommige wat gevoel het dat 'n *Logos Spermatikos* nie ontken kan word nie, het vrymoedigheid gehad om mense na die Christendom uit te nooi en het dus hierdeur erken dat die Christendom tóg 'n voorrang bó die ander godsdienste het.

Dit is interessant om Jerusalem en Tambaram met mekaar te vergelyk op hierdie punt. By Jerusalem is die gemeenskaplike vyand van die verskillende godsdienste gesien as sekularisme. By Tambaram het die sekularisme sowel as die nie-Christelike godsdienste *saam* teenoor die Christendom te staan gekom. Die ander godsdienste is nie meer gemeet aan die sekularisme nie, maar wel aan die totale verval van die mensdom in sonde en die oplossing wat vir hierdie toestand aangebied word deur elke godsdiens (Farmer 1939:178). Alhoewel daar waardering was vir enkele goeie aspekte van die ander godsdienste, is hulle – in teenstelling met Jerusalem wat gekonsentreer het op die positiewe in die ander godsdienste – in hulle geheel beskou en was die oordeel van 'n groot deel van die vergadering tog dat hulle verkeerd is. Hiermee word daar egter nie beweer dat die hele vergadering met Kraemer se standpunt saamgestem het nie. Van Dusen (1939b:209) is van mening dat nie meer as 'n derde nie, en waarskynlik nader aan 'n vyfde, van die afgevaardigdes Kraemer se siening ten volle onderskryf het. Die res se standpunte het gewissel tussen algehele verwerping van die nie-Christelike godsdienste tot die siening wat in die Hocking-verslag gehuldig is. In 'n verklaring wat na die bespreking van die onderwerp saamgestel is, word daar gesê: “As to whether the non-Christian religions as total systems of thought and life may be regarded as in some sense or to some degree manifesting God’s revelation, Christians are not agreed” (Findings 1938:51-52). Die meerderheid het egter waarskynlik nog Jerusalem se siening gehandhaaf. Kortliks opgesom het dit op die volgende neergekom (Van Dusen 1939b:214):

Everywhere and at all times, God has been seeking to disclose himself to men. Nowhere has the Divine Initiative been wholly without response. Among the saints of all religions are those who clearly have been touched by God and have responded to his touch. Within the non-Christian religions as organic wholes, many, though not all, Christians believe that they discern marks of God’s revelation.

But these partial apprehensions of God, whether by individuals or by religions, pale before the disclosure of God in Christ. All must be tested before him; and this is true as well within as outside the Christian Church. He is the Way, the Truth, the Life for all; he alone is adequate for the world's need.

Therefore Christians are irresistibly impelled to seek to bring all men to him, that by him Christians and non-Christians alike may be redeemed into fulness of sonship to his God and Father. For this task, the Christian church is the chief instrument.

Die vergadering was nie in staat om 'n duidelike keuse te maak tussen kontinuïteit en diskontinuïteit nie. Wat egter van groter belang is, is dat die vraag indringend bespreek is, selfs al is die antwoord nog nie so duidelik geformuleer nie.

4. DIE DUITSE INVLOED OP TAMBARAM

Die sogenaamde “Kontinentale” teoloë en die Anglo-Amerikaanse teoloë het op verskeie punte van mekaar verskil. Dit het reeds in 1900, met New York se sendingkonferensie, duidelik geword dat die twee groepe teoloë nie met mekaar eens was oor sekere belangrike aspekte van die teologie nie. Daar het die Anglo-Amerikaanse teoloë die mening gehad dat sendingwerk beteken dat die stryd teen die duisternis aangepak word en dat hierdie stryd so gou moontlik afgehandel moet word. Hierteenoor het Warneck gesê dat 'n stadiger maar deegliker metode groter vrug sal afwerp. Hier het dit reeds duidelik geword dat die verskil tussen die twee groepe teoloë se sienings basies toegeskryf kan word aan verskillende eskatologiese verwagtings. In Edinburgh het hierdie verskil nog verder na vore gekom toe die slagspreuk van die Student Volunteer Movement, *The Evangelization of the World in this Generation* vir die Duitse afvaardiging probleme geskep het. Daar het professor Mirbt gesê dat die Duitse denke, wat veral ingestel is op die rede, hulle daarvan weerhou om hierdie slagspreuk ten volle te aanvaar. Warneck het ook op hierdie slagspreuk gereageer en die beswaar geopper dat die aanvaarding daarvan kan veroorsaak dat ander belangrike aspekte van die sending, byvoorbeeld opleiding van lidmate, in die slag bly. By Jerusalem het die stryd tussen hierdie groepe voortgegaan toe daar verskil van mening was oor die term *koninkryk van God*. Waar die Anglo-Amerikaanse afgevaardigdes 'n optimistiese siening van die mensdom gehuldig het, het veral die Duitse teoloë gevoel dat hulle nie hierdie optimisme kan deel nie omdat hulle maar net instrumente in die hande van die Here is. Tydens Tambaram se byeenkoms het hierdie verskille nog sterker na vore gekom, sodat die Duitse afvaardiging uiteindelik gevoel het dat hulle 'n verklaring wil voorlê waarin hulle siening duideliker uitgespel word.

4.1 Die Duitse teologie rondom 1938

Martin Schlunk het 'n paar maande voordat die vergadering by Tambaram plaasgevind het, enkele van die belangrikste aspekte van die Duitse teologie, sover dit verband hou met die sending, uitgelig. In hierdie artikel het hy onder andere gewys op die onlosmaaklike verband wat daar bestaan tussen die kerk en die sending (1938: 472), die erkenning dat die kerk 'n gesindheid van nederigheid behoort te hê (:473) wetende dat hy ook maar onderhewig is aan die sondeval en daarom ook moet luister na die boodskap wat hy geroep is om te verkondig. Terselfdertyd moet daar erkenning daarvoor wees dat die kerk nie van die wêreld is nie, omdat God die wese van sy koninkryk in die kerk wil afbeeld (:474). Die feit dat die kerk 'n ewige karakter het, dat dit soms met die staat moet saamwerk, maar soms ook téén die staat moet werk, is vir Schlunk egter 'n bewys “both of her position ‘between the times’ and of the power of the revelation which seeks to force its way in the world, even though in opposition to all the forms of life of this world” (:474). Aangesien die kerk in die wêreld is, en verder, aangesien alles op

aarde onderhewig is aan die sondeval, is dit duidelik dat die kerk nog nie self die koninkryk van die hemele is nie, maar 'n koninkryk van die tussentyd,³⁹ 'n heenwysing na dit wat nog moet kom.

'n Sendingwetenskaplike wat in hierdie tyd besonderlik beïnvloed is deur hierdie gedagte, is Karl Hartenstein. Hy beskou hierdie tussentyd as “die Zeit der Mission im Blick auf das Ende”. Hy sien sending as iets onontbeerliks en skryf dan (in Peters 1985:7):

Die Mission ist der zentrale heilsgeschichtliche Sinn der Zwischenzeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft des Herrn. Sie ist als Evangeliumszeugnis die Fortsetzung der Heilslinie in der Gegenwart auf die Parousie hin. Die Mission ist das Werkzeug des Herrn, der in ihr und durch sie seinen Heilsplan ausführt.

4.2 Die Duitse Eskatologiese Verklaring

In die Anglo-Amerikaanse kringe het die gebruik om oor die eskatologie te praat al hoe meer verval. Dit is, volgens Bosch (1979a:173), veral veroorsaak vanweë “die oordrewe belangstelling van sekere groepe in die “tekens van die tye”, berekeninge van die datum van die Wederkoms en 'n klem op die apokaliptiese betekenis van haas elke sonderlinge gebeurtenis.” In teenstelling hiermee is die eskatologie op die Europese Kontinent opnuut ontdek en is daar groot erns gemaak met hierdie boodskap. Ludwig Wiedenmann het die eskatologiese dimensie as die mees uitstaande kenmerk van die nuwere Duitse sendingwetenskap aangedui. Deur middel van Kraemer se boek, word die Engelssprekende wêreld vir die eerste maal gekonfronteer met die dialekties-eskatologiese kritiek van die sending wat grotendeels 'n negatiewe reaksie by hulle tot gevolg het. Hulle verkies om vas te hou aan die positief-geestelike lyn van die sending wat by Edinburgh gevind is en die meeste jonger kerke volg hulle hierin na. Dit is egter anders gesteld met diegene wat vanaf die Kontinent, en spesifiek vanaf Duitsland, gekom het. Hulle was reeds vir meer as 'n dekade in aanraking met die nuwe kritiese teologie. Hulle was reeds tydens 'n sendingkonferensie wat vroeër dieselfde jaar in Bremen gehou is, besig met die nuwe dialekties-eskatologiese beskouing van sending en in besonder met die boek van Kraemer. Onder hulle vind Kraemer se opvattinge dus algemene instemming (Wiedenmann 1965:91).

Toe die Duitse afvaardiging besef dat hulle siening nie veel aftrek kry by die res van die afgevaardigdes nie, het hulle besluit om 'n aparte verklaring op te stel: die sogenaamde “Duitse Eskatologiese Verklaring”.⁴⁰ Hierdie verslag is deur dr. Martin Schlunk aangebied. Hy skryf (in Wiedenmann 1965:92) hieroor:

Als wir sahen, daß er trotz aller Bereitwilligkeit, auf uns zu hören, uns nicht überall gelang, unsere wichtigsten Anliegen so in den Entschliefungen zum Ausdruck zu bringen, wie wir es für nötig hielten, haben wir uns zögernd und ungern entschlossen, eine eigene Kundgebung zu verlesen, in der wir mit dem Hinweis auf den eschatologischen Charakter der Kirche uns von allem Kommunismus, von allem Synkretismus und von allen sozialen Programmen lossagen und uns zur Botschaft von dem Gekreuzigten und Auferstandenen als der einzigen Hoffnung der Welt und der einzigen Kraft der Kirche bekennen.

³⁹ Begrip hiervoor het 'n besondere invloed gehad op die sendingwerk van die Duitsers. Bruno Gutmann, 'n sendeling onder die Chagga van Kilimandjaro, het op grond hiervan tot die besef gekom dat die sending nie geroep word om tradisionele lewenstyle te vernietig nie, maar om dit te gebruik in diens van die Christelike gemeenskap. Vergelyk ook verder Kamfer P P A 1955, *Die volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.

⁴⁰ Hierdie verklaring is egter nie net deur Duitsers onderteken nie, soos Bosch (1991:502) ook in sy boek aandui.

Hulle probleem het daarmee verband gehou dat daar eenvoudig te min gemaak is van die wederkoms van Christus. Daar word wel gesê dat die kerk opgeroep word om te staan onder die ideaal van die koninkryk van God (Findings 1938:19), maar vir die Duitsers is dit nie sterk genoeg uitgedruk om te praat van 'n ideaal nie. Die koninkryk van God is vir hulle 'n realiteit waaraan uiting gegee moet word (Jansen Schoonhoven 1978:304). Dit is hierdie leemte wat die Duitsers met hulle verklaring probeer aanvul. Die uitgangspunt van die verklaring is die tweeledige burgerskap van die gelowige – in *hierdie* wêreld, maar ook in die *toekomstige* wêreld:

Christ has conquered for us sin and death and overcome the world, so that we share with Him His Eternal Life. But at the same time this our new life is hid with Christ in God. Sin, death and Satan are still powers of reality in our world, and we live as citizens of two different orders (Findings 1938: 180).

Hulle is daarvan oortuig dat alleen *hierdie* eskatologiese uitgangspunt die kerk daarvan kan weerhou om in sekularisme te verval, en daarom bring hulle drie punte onder die aandag van die vergadering:

- a) Daar is nie raakpunte tussen die Kommunisme en die Christendom is nie
- b) daar is nie kontinuïteit in die Christelike openbaring nie omdat die Christendom nie 'n evolusionêre vervulling van ander nie-Christelike godsdienste verteenwoordig nie
- c) die kerk, as 'n tussentydse liggaam moet hom nie bemoei met die daarstelling van 'n sosiale program vir 'n nuwe wêreldorde of 'n Christelike staat nie.

Die vergadering het nie heeltemal negatief teenoor die Kommunisme gestaan nie (Findings 1938:22). In sy ekonomiese beleid het die Kommunisme, volgens hulle mening, sekere raakpunte met die sosiale taak van die kerk. Dit is slegs as *filosofie* wat die Kommunisme vir die kerk algeheel onaanvaarbaar is. Hierdie standpunt het vir die Duitse afgevaardigdes probleme veroorsaak. Volgens hulle begrip wil die Kommunisme alle grense tussen mense ophef – geslag, familie, volk en ras, en dit is vir hulle onaanvaarbaar omdat hulle glo dat God self hierdie grense ingestel het en dat die mens dus nie die reg het om dit te vernietig nie. Hierdie standpunt van die Duitse groep het heelwat kritiek tot gevolg gehad van mense wat later die konferensie beoordeel het.⁴¹ Strothmann (1956:92) beskryf byvoorbeeld hierdie houding as “a limitation of a full eschatological point of view.”

Tog wil dit my voorkom asof beide groepe – die Duitse afvaardiging sowel as hulle kritici – die saak eensydig beskou. Die konferensie het plaasgevind te midde van 'n sterk gevoel van nasionalisme wat geheers het in baie gebiede. Teen 'n gesonde nasionalisme het Tambaram niks gehad nie. Trouens, in die verklaring wat handel oor *The Faith by which the Church lives*, sê hulle: “we declare that the fact of nationality, the fact that we are not born as detached individuals but as members of a national community, is part of the divine order of things” (Findings 1938:21-22). In wese stem hierdie verklaring dus ooreen met wat in die Duitse verklaring staan, naamlik dat elke mens volgens geboorte aan 'n sekere volk behoort. Daarom het 'n volk ook die reg om aanspraak te maak op elkeen se lojaliteit, diens en gebed. Daarteenoor het Tambaram egter ook die sonde raakgesien en ervaar van 'n verkeerde behepthed met die volk, en gaan hulle dus voort:

Nationality, however, is not only a divine gift but also a power corrupted by sin and used as an instrument for sin. This sin-infected quality of the divine gift of nationality becomes particularly manifest when devotion

⁴¹ Jansen Schoonhoven (1978:305) is selfs van mening dat so 'n teologie Suid-Afrika se Apartheidsbeleid onderskryf.

to the nation is made the source and standard of absolute authority, so that the life and destiny of the nation usurp a divine status (:22).

Die indruk wat die Duitse Eskatologiese Verklaring skep, naamlik dat die vergadering goedkeuring sou verleen daaraan dat alle grense opgehef word en dat daar nie ruimte gelaat word vir die verskille tussen mense nie, lyk dus, op grond van hierdie tipe verklarings van die volle vergadering, nie korrek nie. Maar dan is dit ook nie die bedoeling van die Duitse verklaring om die grense normatief te maak nie. In 'n poging om uiting te gee aan die tweeledige burgerskap van die Christen, stel die Duitse verklaring dit duidelik dat God nie onderskeid tref tussen mense nie en dat daar werklik 'n eenheid tussen gelowiges in Christus bestaan. Terselfdertyd bestaan daar egter sekere verskille tussen mense – verskille in geslag, familie, volk en ras (:181). Die eenheid sowel as die verskeidenheid is beide realiteite wat bestaan – die verskeidenheid wat deel is van ons *aardse* burgerskap, en die eskatologiese eenheid wat deel is van ons *hemelse* burgerskap, met die klem daarop dat hierdie eenheid reeds deels in hierdie bedeling gerealiseer word omdat ons hemelse burgerskap reeds hier op aarde begin. Die twee groepe sluit dus tog by mekaar aan, alhoewel dit waar is dat die *uitgangspunt* van die twee verklarings verskil.⁴² Die Duitse Eskatologiese Verklaring se uitgangspunt is die *verskeidenheid* onder die mensdom wat volkome eenheid onmoontlik maak, terwyl die vergadering se uitgangspunt die eenheid in Christus is, wat sover moontlik ook in die samelewing uitgeleef moet word, want “de nieuwe sociale orde op de nieuwe aarde is het werk van God, maar daarvoor dient gearbeid” (Wind 1984:154).⁴³

In die tweede deel van die verklaring, die gedeelte wat handel oor die kerk se verhouding met die nie-Christelike godsdiens, kom die invloed van die dialektiese eskatologie duidelik na vore (Saayman 1987:8):

In the light of God's redemptive act in the cross of Christ, we realise that all religious groping in the non-Christian world is a most earnest attempt of the human spirit to redeem itself from guilt and death. In spite of the fact that God has not left himself without witness, we must state that at the same time the human spirit gropes to find God and comes under the influence of demonic powers in making its own gods and its own attempts at self-redemption. Therefore, turning to Christ does not mean an evolutionary fulfillment but a radical breaking with the bonds of one's religious past. Through his judgement Christ offers his grace and meets the deepest longing of souls (Findings 1938: 181).

Aan die een kant is die ondertekenaars van mening dat die mens op soek is na verlossing, maar in hierdie soeke maak die mens sy eie god en beland dan uiteindelik onder die invloed van demoniese magte. Die mens se verlange na verlossing van sy sonde lei dus, volgens hierdie verklaring, daartoe dat die mens net nog meer vasgevang word in bande waaruit hy nie los kan kom nie. Daarom kan bekering nie 'n evolusionêre gebeurtenis wees waarin die mens, in 'n soeke na verlossing, al hoe nader aan God kom nie. Bekering behels God se *radikale* optrede in die mens se lewe sodat daar finaal gebreek kan word met die verlede van sonde en eie godsdiensdigheid.

⁴² Saayman (1987:9) is van mening dat die Duitse Eskatologiese Verklaring se klem op die “**distinct orders**” van geslag, familie, volk en ras toegeskryf kan word aan die invloed wat Warneck se denke nog op die Duitse teologie gehad het.

⁴³ Hierdie verskil in uitgangspunt het egter diepgaande gevolge, 'n feit waarvoor die res van die vergadering volle begrip gehad het. Die Duitse afvaardiging het gekom uit 'n land waar nasionalisme verabsoluteer is. In die kerk word hierdie oordrewe nasionalisme juis veroorsaak wanneer aanvaar word dat die verskeidenheid onder die mensdom eenheid onmoontlik maak. Met Hitler aan bewind en met die Jodevervolging wat reeds begin het, is dit begryplik dat die res van die afvaardigdes probleme sou ondervind met hierdie siening van die Duitse afvaardiging.

In die derde gedeelte bevestig die groep die kerk se onherroeplike opdrag om op alle gebiede gemoeid te raak met die sosiale nood van die mensdom (:181):

It cannot pass by the sufferings of the world, it is bound to comfort and heal the sick and downtrodden, to help and strengthen the poor and heavy-laden, to fight against injustice and social evils, to awaken the consciences of nations and mankind and so be the light and the salt of the world.

Maar ten spyte van hierdie taak wat elke Christen individueel sowel as die kerk in sy geheel opgelê is, is dit ook nie die kerk se taak om 'n nuwe wêreldorde of selfs 'n Christelike staat tot stand te bring nie. So 'n besluit sou nie rekening hou met die eskatologiese uitgangspunt dat ons tans nog in die tussentyd leef en dus nog met 'n onvolmaakte bedeling te doen het nie: "Being between the times the Church has not to bring into force a social programme for a renewed world order, or even a Christian state" (:181). Kraemer se invloed op die Duitse afvaardiging se denke is ook hier duidelik sigbaar. Wiedenmann (1965:94) wys daarop dat die Duitse sendingverteenwoordigers Kraemer se kritiek op die Europese pessimisme en kwiëtisme⁴⁴ ter harte geneem het.

Hierdie verslag was 'n minderheidsverslag. Daar het dus ook heelwat kritiek hierteen ontstaan. Baie van hierdie kritiek kan direk toegeskryf word aan verskillende eskatologiese sienings. Chao (1939:200) se beswaar teen die Duitse Eskatologiese Verklaring lê juis daarin dat dit vir hom voorkom asof die Duitse afvaardiging se verwagting van die wederkoms hulle blind maak vir die Christen se taak in die huidige bedeling:

If the event [die wederkoms – A.v.W.] will not come till a million years from now, it is rather difficult to see why intelligent people should be vitally concerned over it, instead of thinking about more immediate problems that now vex us and tax to the extreme our patience and endurance.

Dit is opvallend dat daar in hierdie verklaring reeds 'n gesigspunt na vore kom wat nie meer direk vanuit die dialektiese teologie stam nie, maar meer na die nuwere eksegeties-teologiese besinning neig: die uitsig op die werklike toekomstige einde, op die wederkoms van Christus. Sodoende staan die Duitse Eskatologiese Verklaring van Tambaram tegelykertyd aan die einde van die dialektiese kritiek en aan die begin van die positiewe nuwere besinning oor die eskatologie (Wiedenmann 1965:94).

5. DIE ESKATOLOGIESE DIMENSIE VAN TAMBARAM

Dit is baie duidelik dat Tambaram 'n belangrike bydrae tot die verhouding tussen sending en eskatologie gelewer het. Dit is waar dat die denke oor hierdie onderwerp nog in 'n groot mate ondersoekend en inleidend was, maar die invloed daarvan word wel deeglik ervaar, veral by die latere konferensie by Willingen in 1952, toe daar opnuut besin is oor sending en die eskatologie (Wind 1984:135). Die enkele belangrikste aspek van die eskatologie wat by Tambaram besef is, is die dialektiese begrip van die koninkryk van God, wat tegelyk as *reeds hier* en as *nog nie hier nie* beskryf

⁴⁴ Die kwiëtisme is 'n denkrigting wat in die sewentiende eeu ontstaan het onder die invloed van skrywers soos Miguel de Molinos. Hierdie denkrigting veroordeel enige menslike aktiwiteit. Om volmaak te wees, is 'n passiewe oorgawe aan God, met die begeerte om sy wil te doen, noodsaaklik. Uiteindelik sal 'n sondelose toestand hierdeur bereik kan word (Livingstone 1980:425-426).

is (Bosch 1979a:170; Findings 1938:126). Dit kan beskou word as 'n belangrike korrektief op vroeëre denke hieroor wat normaalweg 'n strakke onderskeid getref het tussen die huidige en die toekomstige bedeling asof die twee in die geheel niks met mekaar te doen het nie. Tog was daar onsekerheid oor hoe hierdie ambivalente siening van die koninkryk van God prakties op aarde uitgeleef kan word. Die meeste afgevaardigdes was dit daarvoor eens dat daar wel 'n wisselwerking tussen die twee betekenisse sal wees om te verhoed dat daar verval word in sekularisme aan die een kant en kwiëtisme aan die ander kant (Farmer 1939:182). Daar was egter ook sommige wat gevoel het dat die kerk geen rol te speel het in sosiale verandering nie (:183). Harkness (1939:523) laat heeltemal ruimte vir hierdie verskillende sienings, maar pleit dan tog daarteen om in een van die twee uiterstes te verval, sodat die koninkryk van God nie gelykgestel word aan 'n aardse politieke stelsel nie, maar sodat dit ook nie sou lyk asof die koninkryk niks te sê het vir die sosiale omstandighede van die dag nie:

The function of all Christians is to be the good ground in which the seed of God's Kingdom can grow. But never are we called to be acquiescent in the presence of evil. Only as we participate in suffering love for the establishment of God's righteous rule among men do we enter into His Kingdom.

'n Ander aspek wat deur Freytag (1946:396-397) beklemtoon word, is die geloof dat God sy doel met die aarde sal bereik, ten spyte van omstandighede wat op die teendeel dui: "It [mission – A.v.W.] takes place quite independently of a right or a wrong time. Indeed, Jesus Christ places it right in the midst of 'wars and rumours of wars'." Hierdeur is die klem verskuif van die siening dat die sending 'n menslike poging is om die wederkoms te verhaas na die siening waarvolgens die sending eerder 'n *teken* is van die wederkoms wat beslis sal plaasvind: "When missionary work is done, God shows that His hour approaches. Missions preach the dominion of Christ, heralding His return" (ibid.) Hierdie oortuiging dat Christus die Oorwinnaar is, ongeag enige gebeure op aarde, was vir die hele vergadering 'n besondere troos, veral in die onsekere tye waarin die byeenkoms plaasgevind het. Ten spyte van onenigheid in die wêreld, het almal die oortuiging gehad dat die Kerk van Christus onvernietigbaar één is in Hom (Mackay 1940:392). Die toestand op aarde is nie hopeloos nie. Dit is nie vir die Christen nodig om in mismoedigheid te verval terwyl daar passief gewag word op die wederkoms nie (Chao 1939:200).

Tambaram het die tweeledige bestaan van die koninkryk van God raakgesien. Tog is dit so dat die meerderheid van die vergadering die klem laat val het op die *reeds* in plaas van die *nog nie*. Hieroor skryf Bosch (1991:509):

Instead of seeking to know God's future world plan, we ask about the Christian's involvement in the world. The world is no longer viewed as a hindrance, but as a challenge. Christ has risen, and nothing can remain the way it used to be. It was a stupendous victory of the evil one to have made us believe that structures and conditions in this world will not or need not really change, to have considered political and societal powers and other vested interests inviolable, to have acquiesced in conditions of injustice and oppression, to have tempered our expectation to the point of compromise, to have given up the hope for a wholesale transformation of the status quo, to have been blind to our own responsibility for and involvement in a world en route to its fulfillment. In assuming a critical stance vis-a-vis the authorities, prescriptions, traditions, institutions, and ideological predilections of the existing world order, we are to become a ferment of God's new world.

6. SAMEVATTING

R T Gillespie (in Wind 1984:154) het 'n treffende beeld gebruik om Edinburgh, Jerusalem en Tambaram met mekaar te vergelyk:

Edinburgh lijkt op de mens die op zijn voeten staat, de grote taak bekijkt en zich aangordt; Jerusalem op de mens die zit voor zijn taak en de balans opmaakt, terwijl Tambaram lijkt op de mens die op de knieën ligt, in het gebed om bevrijding uit de ondergang die dreigt.

Hierdie gesindheid van nederigheid is 'n opvallende kenmerk van Tambaram. 'n Tweede kenmerk van Tambaram is die hoop wat geheers het onder die Christene, nie 'n hoop wat gebou is op die vermoë van die mens of die kerk nie, maar 'n hoop wat gebou is op Jesus Christus, die Oorwinnaar. 'n Nuwe verhouding tussen die kerk en die sending het ook tot stand gekom, sodat dié twee entiteite voortaan nie weer los van mekaar kon bestaan nie. En dan het die nuwere eskatologiese denke by Tambaram tot gevolg gehad dat die kerk 'n nuwe Godgegewe verantwoordelikheid tot die wêreld en die samelewing besef het, wat die kerk se rol in sosiale vraagstukke vorentoe in 'n groot mate sou beïnvloed.

Tambaram 1938 het plaasgevind in die skadu van die Tweede Wêreldoorlog. Jerusalem 1928 het plaasgevind tien jaar nádat die Eerste Wêreldoorlog verby was. Tog het Tambaram met groter vertroue na die toekoms gekyk, juis omdat hulle eskatologiese verwagtings verskil het van dié van 1928. Die mens en sy vermoëns het uit die gesigsveld verdwyn en die toekoms is aangedurf in die wete dat God *reeds* die oorwinning oor die magte van die duisternis behaal het en dat Hy beslis sy doelwit met die mensdom sal bereik. Geanker in hierdie geloof, kon die kerk voortgaan met sy sendingtaak, terwyl daar gewag is op die aanvang van die oorlog.

HOOFSTUK VYF

ESKATOLOGIE EN DIE SENDING: RIGLYNE VIR VANDAG

Het 'n persoon se benadering ten opsigte van die eskatologie werklik iets te sê oor sy of haar houding teenoor die sending? In die lig van my navorsing oor die ekumeniese sendingkonferensies vanaf 1910 tot 1938, is dit my gevolgtrekking dat daar wél 'n onlosmaaklike verband tussen hierdie twee begrippe bestaan, wat maar net weer Hoekendijk se bekende woorde bevestig dat “die wande van die geskiedenis deur die sending uitmekaargehou word.” Veral as daar gekyk word na die drie terreine wat ek in die eerste hoofstuk spesifiek afgebaken het – die rol van die sending in die sosiale omstandighede van die mens, die rol van die sending ten opsigte van kerkeenheid, asook die Christelike hoop wat gepaardgaan met ons sendingtaak – dan is dit vir my duidelik dat daar voortdurend op nuwe maniere gekyk is na hierdie onderwerpe namate die kerk in die breë op nuwe maniere gedink het oor die eskatologie.

1. DIE VERANDERING IN DIE ESKATOLOGIESE DENKE VAN DIE KERK

Teen die einde van die negentiende eeu en die begin van die twintigste eeu, het die meeste Christene in die gevestigde kerke 'n premillennialistiese verwagting gekoester ten opsigte van die wederkoms. Dit het oor die algemeen gepaardgegaan met 'n redelik negatiewe beoordeling van die sending deur die gevestigde kerke, met die gevolg dat verskeie sendinggenootskappe gestig moes word om hierdie taak te verrig. Tydens die byeenkoms in New York in 1900 is die verkondigingstaak van die kerk telkens uitgedruk in oorlogsterme om hiermee die stryd wat teen Satan gevoer word, uit te beeld. Die gevolg hiervan was 'n verskraalde sendingbegrip waarin dit bloot gegaan het om die redding van individuele siele.

Edinburgh 1910 het in 'n groot mate hierdie siening ten opsigte van die eskatologie gedeel. Daar het ons te doen gehad met die absolute optimisme van die kerk oor die toekoms van die Christendom. Die kerk het reeds getriomfeer en al wat nog gedoen moes word, was om die siele te versamel wat aan Christus behoort. Daar is geglo dat dit nog voor die einde van die twintigste eeu kon geskied. Terselfdertyd is die wêreld redelik negatief beoordeel en gaan die sending gevolglik gepaard met 'n triomfalistiese siening van die kerk teenoor die wêreld, in so 'n mate dat daar uiteindelik, volgens Warneck se siening, 'n wêreldkerk tot stand moes kom.

By Jerusalem (1928) het Edinburgh se gevoel van sekerheid en optimisme oor die toekoms nie meer bestaan nie. Die Eerste Wêreldoorlog het in 'n groot mate hiertoe bygedra. Daar kon eenvoudig nie meer met soveel bravade gepraat word oor die oorwinning van die kerk nie, want die oorlog het bewys dat selfs diegene wat beskou is as Christene, nie onfeilbaar is nie. Skielik is die klem weggeneem van die toekomstige bedeling, en moes die kerk sy aandag bepaal by die huidige bedeling met sy probleme.

By Tambaram (1938) kon 'n mens verwag dat groter neerslagtigheid die kerk sou kenmerk. Verskeie lande was reeds in oorlog gewikkel, en dit was vir almal duidelik dat nog baie méér lande hierby betrek sou word. Tog vind ons hier, wat die eskatologie betref, 'n balans tussen Edinburgh se optimisme en Jerusalem se pessimisme. Edinburgh met sy opgewondenheid oor die toekoms en Jerusalem met sy moedeloosheid oor die hede, het beide net gedeeltelik rekening gehou met die realiteit. Die triomfalisme van Edinburgh het die afgevaardigdes blind gemaak vir die ernstige probleme waarin die *corpus Christianum* hom bevind het. Hulle was dus onvoorbereid op die sendinguitdagings van 'n nuwe eeu. Jerusalem was op sy beurt weer hoofsaaklik bewus van die noodsaaklikheid daarvan dat die kerk werkzaam moes raak in die huidige bedeling om te red wat nog te redde was uit die chaos wat ontstaan het. Daarom was die afgevaardigdes blind vir die transendentale dimensie van die eskatologie.

Tambaram kon egter beide aspekte belig: God se betrokkenheid in die hede (die eskatologiese *reeds*) sowel as die toekoms wat *nog nie* gerealiseer het nie en waarop die kerk nog wag.

2. DIE KERK SE SENDINGTAAK: 1900-1938

As ek nou kortliks die verandering in die denke ten opsigte van die kerk se sosiale taak, die noodsaaklikheid van eenheid, en die hoop waarmee die sendingtaak verrig is, met mekaar vergelyk vanaf 1900 tot 1938, dan sal dit duidelik word in watter mate die veranderende oortuigings hieroor hand-aan-hand gegaan het met 'n verandering in die eskatologiese siening van die kerk soos hierbo uiteengesit.

2.1 Die kerk se sosiale verantwoordelikheid

Een van die plekke waar die kerk se eskatologiese oortuiging die duidelikste geïllustreer word, is in sy sosiale taak. Gedurende die eerste agt-en-dertig jaar van die twintigste eeu het die kerk se siening hieroor geswaai van 'n byna algehele onbetrokkenheid in sosiale vraagstukke in 1900, tot 'n besluit in 1928 dat die kerk aan verskeie sosiale probleme aandag moet gee, waaronder rassediskriminasie, die probleem van industrialisasie en die probleem van die mens op die platteland. Daar was egter hier twee duidelik-uiteenlopende standpunte, waar die Anglo-Amerikaanse groep afgevaardigdes aanvaar het dat daar sekere sosiale (strukturele) sondes in die gemeenskap voorkom wat deur die kerk aangespreek moes word, terwyl die Europese afvaardiging die klem meer laat val het op individuele sondes. Al manier waarop sosiale sondes aangespreek kon word, so het hulle geglo, is deur die bekering van die individu, wat dan sy Christelike oortuiging moet laat deursuur in die samelewing. Tien jaar later kom Tambaram en poog om ook wat hierdie onderwerp betref, 'n sintese tussen hierdie verskillende standpunte te bewerkstellig, naamlik dat daar aanvaar word dat daar beide *individuele* sowel as *gemeenskapsondes* is wat *albei* deur die Bybel en deur die kerk aangespreek móét word. Hierdie verskuiwing is myns insiens toe te skryf aan die verskuiwings in die eskatologie wat ek in die vorige hoofstukke aangedui het.

2.2 Kerkeenheid

Wat die *beginsel* rondom kerkeenheid betref, het daar verbasend min verandering in die denke van die kerk plaasgevind. Reeds met New York se byeenkoms, is eenheid as uiters belangrik beskou. Tog het die *praktiese* implementering van hierdie beginsel, veral ten opsigte van “ouer” en “jonger” kerke, baie verander oor die jare. Edinburgh, met sy optimistiese siening van die “Christelike” Weste, het moeite gehad om die kerk op die sendingveld werklik te aanvaar as één met die moederkerk. Dit was hoofsaaklik vanweë die meerderwaardigheidsgevoel wat die Weste in die algemeen op daardie stadium gehandhaaf het teenoor die Ooste en Afrika. Tog het daar selfs op hierdie vergadering die gevoel begin ontstaan dat daar sover moontlik net een kerk in elke land sal wees. Uiteindelik wou die afgevaardigdes by Edinburgh hê dat die kerkeenheid tot 'n getuienis van die bestaan van God sou dien. Wanneer die volgende vergadering in Jerusalem plaasvind, is die gesindheid van die kerk in die Weste teenoor die kerk in die Ooste baie meer oop. Daar word gepraat van die kerke wat in vennootskap met mekaar optree. Hierdie gevoel is in 'n groot mate beïnvloed deur die besef dat die Weste nou nie meer eenvoudig as “Christelik” bestempel kan word nie en dat die kerk in die Ooste ook 'n taak en verpligting het teenoor die mense in die Weste. In Tambaram het die afgevaardigdes sover gegaan dat hulle in 'n groot mate die onderskeid tussen die verskillende kerke opsy kon skuif sodat hulle kon praat van die kerk in sy *geheel* as die gemeente van God in die wêreld. Alhoewel hierdie gevoel van eenheid

nog nie deur almal ervaar is nie, is die algemene tendens by hierdie byeenkoms tóg om baie meer te maak van die eenheid as tydens vorige byeenkomste. Die bedreiging van die Tweede Wêreldoorlog waarvoor die *hele* wêreld te staan gekom het, sowel as Hendrik Kraemer se siening van hierdie bedreigde *hele* wêreld as een, nie-Christelike wêreld, met slegs een hoop, naamlik die evangelie van Jesus Christus, het ongetwyfeld baie tot hierdie siening bygedra. Dit is dus weer duidelik dat verskuiwings in die sendingbegrip parallel loop met verskuiwings in siening omtrent die eskatologie.

2.3 Hoop

By New York en Edinburgh was daar 'n geweldige optimistiese gevoel wat geheers het, maar indien 'n mens gaan kyk waarop hierdie positiewe gevoel – of anders gestel, hulle hoop – gebou was, dan word dit duidelik dat dit in 'n groot mate rus op die gewaande vermoëns van die kerk (gemeet aan die skouspelagtige sendingsukses van die negentiende eeu), en snel-ontwikkelende Westerse tegnologie (veral beter kommunikasie-, vervoer- en geneesmiddels). Dit gee aanleiding tot die oortuiging dat die kerk in sy doel gaan slaag om die hele wêreld te evangeliseer om sodoende die wederkoms van die Here Jesus te verhaas. Die klem val voortdurend op die mens se verantwoordelikheid, asof die uitbreiding van God se koninkryk uitsluitlik menslike aksie impliseer. Alhoewel die afgevaardigdes op hierdie stadium 'n diepe toegewydheid teenoor God geopenbaar het, is dit tog duidelik dat daar te veel gemaak is van die mens se vermoëns, en die hoop te min op God gebou is.

In Jerusalem swaai die skaal in 'n groot mate weer na die teenoorgestelde kant. Die mens, selfs die “Christen” van die Weste, is ontbloom as 'n sondige en feilbare wese. Dit het duidelik geword dat die Westerse tegnologie nie in die eerste plek die uitbreiding van God se koninkryk gedien het nie, maar die persoonlike ambisies van politieke leiers wat uiteindelik gelei het tot die uitwissing van miljoene mense. Die *Titanic*, kroonjuweel van die Westerse tegnologie, die “skip wat nie kan sink nie”, lê op die bodem van die see, en daarmee saam begin die vernietiging van die negentiende-eeuse romantiese optimisme. Die vertroue wat die mense oor die algemeen in hulleself gehad het, is gedemp, en selfs die kerk moes tot die besef kom dat Edinburgh 'n valse hoop gekoester het in die toekoms van die wêreld. Jerusalem se hoop is meer toekomsgerig as Edinburgh s'n, maar tog is dit nie werklik 'n hoop wat met vertroue gepaardgaan nie. Daar is min sprake van die realisering van God se verlossingswerk in hierdie bedeling, alhoewel dit tog teoreties aanvaar word. Daarom gryp die afgevaardigdes by Jerusalem dan ook na die ander groot (Oosterse) wêreldgodsdienste as bondgenote in die stryd teen sekularisme. Ten diepste was dit 'n soeke na 'n nuwe bron van hoop, noudat die optimistiese hoop van die Westerse *corpus Christianum* tot niet was.

By Tambaram word die hoop, ten spyte van Stanley Jones se pogings om die teendeel te bewys, gebou op die koninkryk van God. Daar is 'n deeglike bewustheid van die foute van die kerk sodat die kerk nie simplisties – soos by Edinburgh die geval was – as die antwoord op die wêreld se probleme voorgehou kon word nie. Waar die kerk wel positief beskou is, is dit gedoen met die gesindheid dat die kerk 'n *geloofsgemeenskap* op aarde verteenwoordig in teenstelling met alle ander mensgemaakte gemeenskappe. Daar heers dus oor die algemeen 'n positiewe gesindheid ten opsigte van die toekoms, nie vanweë die mens se vermoëns nie, maar eerder op grond van die vertroue wat op God gestel word.

3. ENKELE RIGLYNE VIR DIE KERK SE SENDINGTAAK VANDAG

Op hierdie punt is daar nou nog een belangrike vraag wat onbeantwoord gebly het, naamlik of ons uit die rol van die eskatologie in die sending gedurende die tydperk 1900-1938 riglyne kan trek vir ons sendingtaak vandag. In 'n poging om praktiese gevolgtrekkings te maak hieroor, gaan ek veral na twee

terreine kyk, naamlik riglyne vir die kerk in die algemeen en dan, as lidmaat en leraar binne die verband van die *Nederduitse Gereformeerde Kerk*, riglyne hoe hierdie kerk dalk vorentoe sy sendingtaak op 'n nuwe wyse kan aanpak deur groter erns te maak met die eskatologie.

3.1 Riglyne vir die kerk in die algemeen

1. Ek is van mening dat 'n Bybelse siening van die sending ten nouste verbonde is met die ekklesiologie, dat die sendingpraktyk die kerk voortdurend tot nuwe ekklesiologiese besinning oproep. In hierdie verband is die ontmoeting wat by Tambaram plaasgevind het tussen kerk en sending dus van groot belang, en kan dit as 'n permanente teologiese winspunt beskou word. Dit het noodwendig aanleiding gegee tot nuwe ekklesiologiese besinning. Wat presies beskou moet word as 'n Bybelse ekklesiologie, is natuurlik nie so 'n eenvoudige saak nie, omdat daar hieroor 'n verskeidenheid van standpunte bestaan. Daar is by baie Christene vandag 'n gevoel dat die kerk as instituut nie werklik belangrik is nie. Om aan die “geestelike” of sogenaamde “onsigbare” kerk te behoort, is vir hulle genoeg. Dit wat hier op aarde kerk genoem word, is volgens hulle maar net 'n floue afbeelding van die ware “hemelse” kerk. Hierdie gesindheid impliseer egter 'n wêreldontvlugting, 'n hunkering na die volmaakte, wat *nog nie* op hierdie aarde bereik kan word nie. Daarom sou so 'n siening van die kerk foutief wees. So 'n kerk sal geen invloed kan hê op ons huidige bestaan op aarde nie, omdat dit 'n afgesonderde gemeenskap van gelowiges verteenwoordig wat alleen ingestel is op die ewige toekoms. Heyns (1977:188) beskryf so 'n siening van die kerk as 'n *metafisiese ekklesiologie*.

Daar mag egter ook nie na die ander kant gefouteer word asof die volmaakte alreeds bereik word in die sigbare kerk op aarde nie. Lidmaatskap van die empiriese kerk sou dan gelyk wees aan lidmaatskap van die ware kerk en interpretasies van die Skrif soos deur die kerk op aarde goedgekeur, beteken noodwendig dat dit onfeilbaar is. So 'n siening van die kerk is eweneens wêreldvreemd omdat daar hiervolgens niks goeds buite die kerk kan plaasvind nie en die doel van die kerk se sendingtaak hoofsaaklik daarin geleë is om bekeerlinge vir hierdie kerk te werf.

Daar is egter ook 'n ander groot gevaar waarin verval kan word, naamlik om die kerk as niks meer as 'n menslike instelling te beskou nie.⁴⁵ Daardeur word die besondere karakter van die kerk egter misken – 'n fout wat myns insiens by Jerusalem gemaak is. Die kerk bly immers 'n unieke gemeenskap. Dit kan nooit gelykgestel word aan 'n menslike instelling nie. So 'n gesindheid sou weer impliseer dat ons die onvolmaaktheid van die kerk op aarde moet aanvaar en daarmee moet saamleef tot op die dag van Christus se wederkoms, sonder dat die eiesoortige aard van die kerk erken word. Die unieke aspek van die kerk lê juis daarin dat dit nie bloot 'n menslike instelling is nie, maar 'n *Goddelike* instelling. Dit is nie 'n blote volk nie, maar volk van *God*. Dit is nie net 'n liggaam nie, maar die liggaam van *Christus*. Dit is nie net 'n tempel nie, maar 'n tempel van die *Gees* (Heyns 1977:189). Geen ander gemeenskap op aarde kan aanspraak maak op eienskappe soos heiligheid, uitverkorenheid en wedergeborenheid nie. Hiermee word natuurlik nie beweer dat die kerk reeds hierdie eienskappe *ten volle* besit nie, aangesien die spanning tussen die *reeds* en die *nog nie* ook in die kerk aanwesig is. God het egter, in sy genade, aan sy volk unieke eienskappe toegeken, en die kerk word bloot opgeroep om na die beste van sy vermoë volgens hierdie eienskappe te leef. God noem die lidmate van die kerk die *sout*, die *lig* en *getuies*. Tussen

⁴⁵ 'n Tipiese voorbeeld hiervan word gevind in die tydskrif van die *Afrikaanse Gereformeerde Bond* waar Raath (1988: 12) so 'n standpunt verdedig deur te beweer dat die kerk as samelewingskring prinsipieel gelykwaardig is aan ander samelewingskringe, byvoorbeeld volk en staat. In die kritiek wat in 1982 teen die *Ope Brief* geopper is (Bosch 1982b:134), is dieselfde standpunt verdedig – die kerk en die samelewing verskil nie wesenlik van mekaar nie, daarom moet die kerk, wat sy lidmaatskap betref, hom laat lei deur die wette wat in die land van krag is: in hierdie geval segregasie.

hierdie mense wat so genoem word, is daar natuurlik sommige wat glad nie hierdie eienskappe vertoon nie. Diegene wat wél hierdie eienskappe vertoon, vertoon dit ook nie altyd nie. Ten spyte hiervan is dit hulle status voor God en word hulle dus as sodanig beskryf (:190- 191).

Die gevolgtrekking wat hieruit gemaak kan word, is dat die kerk se karaktereenskappe tweeledig van aard is. Daar is aan die een kant die eienskappe wat God aan die kerk toeken, byvoorbeeld eenheid, heiligheid en algemeenheid, maar hierdie eienskappe word in hierdie bedeling nog net gedeeltelik verwesenlik. Dit beteken dat geen kerk op aarde daarop aanspraak kan maak dat hy *reeds* die volmaakte toestand bereik het nie, maar terselfdertyd mag geen kerk daarmee tevrede wees dat hy *nog nie* hierdie volmaakte toestand bereik het nie. In die kerk sal daar 'n voortdurende eskatologiese spanning wees tussen dit wat reeds bereik is en dit wat nog bereik moet word.

2. 'n Verdere punt van belang, sover dit die kerk betref, is die noue verbintenis tussen die kerk en die sending. Hierdie verbintenis het veral by Tambaram baie sterk na vore getree. Daar het die afgevaardigdes besef dat daar 'n onlosmaaklike verbintenis tussen die kerk en die sending bestaan. Wanneer gepraat word oor die kerk, sal hierdie taak van die kerk altyd voorop moet staan. König (1980a:195) het baie duidelik daarop gewys dat die Heilige Gees in die eerste plek aan die kerk gegee is, nie vir die kerk se eie heil en voortbestaan nie, maar ter wille van die *wêreld* aan wie die verlossing in Christus verkondig moet word. Die Heilige Gees werk dus *deur* die kerk in die wêreld, sodat die mensdom tot geloof kan kom om sodoende deel te word van die kerk, wat dan opnuut weer moet uitgaan na die wêreld. Trouens, König (:196) vind dat die sin van die bestaan van die kerk juis geleë is in sy *sendingtaak*. Ten spyte van die unieke karakter van die kerk waarvan in die vorige paragraaf melding gemaak is, het God nie in die eerste plek sy Seun gestuur om die *kerk* te red nie, maar juis om die *wêreld* te red. Daarom is 'n kerk wat net ingestel is op sy eie bewaring, gladnie ten volle gehoorsaam aan God nie. Eers as die kerk geleer het om gerig te wees op die verlossing van die wêreld, kan daar sprake wees van gehoorsaamheid aan die sendingopdrag van God. Natuurlik is daar sekere take van die kerk wat nie spesifiek gerig is op die verlossing van die wêreld nie, maar daarmee mag die missionêre dimensie (Bosch 1979a:199-200) van die kerk nie verloor word nie. Nie alles wat die kerk doen sal noodwendig 'n missionêre *intensie* hê nie, maar alles moet 'n missionêre *dimensie* hê.
3. Dit bring my by 'n volgende gevolgtrekking oor die kerk, naamlik dat die kerk 'n *alternatiewe gemeenskap* is.⁴⁶ Hierdie begrip wat graag deur Bosch (1982a:8) gebruik is, dui op die feit dat die kerk *wesenlik* verskil van die wêreld. Die kerk en die wêreld kan nooit met mekaar gelykgestel word nie. Daar kan geen direkte lyn van die kerk na die samelewing getrek word nie, maar terselfdertyd kan daar ook geen direkte lyn van die samelewing na die kerk getrek word nie (Bosch 1982b:137). Dít was miskien juis Edinburg se karakteristieke fout: dat die afgevaardigdes (amper onwillekeurig) so 'n direkte lyn getrek het tussen die kerk en die "Christelike Weste", dat Christelike kerk en Westerse samelewing tog minstens implisiet op dieselfde lyn gestel is. Die begrip het dus vervaag dat die kerk, al is dit gerig op die wêreld, ook totaal *anders* is as die wêreld – 'n *alternatiewe gemeenskap* wat nie in die wêreld tot stand kan kom nie – omdat hierdie gemeenskap nie gebind word deur menslike bande nie, maar deur *Goddelike* bande. Die kerk is 'n eskatologiese *teken* (Theron 1979:10) aan die wêreld, nie asof die volmaaktheid al bereik is nie, maar in 'n poging om die volmaaktheid te bereik. Die besef dat die kerk ook nog onvolmaak is, sal hom bewaar van enige vorm van hoogmoed, maar

⁴⁶ Die Ope Brief het 'n soortgelyke beeld gebruik toe daar gepraat is oor die kerk as God se *proeftuin* in die wêreld. Daar kan nooit verwag word dat dít wat binne die kerk gebeur netso in die wêreld sal slaag nie. Die bedoeling hiervan is egter om aan die wêreld 'n *voorbeeld* te stel van hoe dit kan wees as God *werklik* in beheer is van 'n gemeenskap. Dit kan minstens daartoe lei dat die wêreld verbaas staan en jaloers raak oor wat wél moontlik is (Bosch 1982b:136).

terselfdertyd sal die kerk sy verpligting besef om as *proeftuin* aan die wêreld 'n voorbeeld te stel van wat God in sy genade kan bereik. Die kerk se bestaan as *alternatiewe gemeenskap* dien dus tegelykertyd as *sendinggetuienis* sowel as *eskatologiese teken*.

4. Die logiese gevolgtrekking wat hieruit gemaak kan word, is dat die kerk 'n *profetiese* taak in die wêreld moet hê. Die kerk se sendingtaak is daarin geleë om die oorwinning van Christus oor die Bose te verkondig. Waar die Bose dus nog in die wêreld heers, daar moet die boodskap van oorwinning verkondig word. Die kerk leef volgens ander wette as die wêreld. Die kerk leef volgens die wette van God se koninkryk (Heyns 1977:103) en daarom sal hy voortdurend in konfrontasie kom met die wêreld. Elke mag wat homself as 'n God-vyandige mag openbaar, of dit nou 'n regeringsmag of 'n ander mag is, moet deur die kerk beveg word, met die voorbehoud dat die kerk se wapen steeds die Woord van God is (Roberts 1979:105). Waar die kerk egter nie meer volgens God se wette leef nie, maar volgens die wêreld se wette, daar sal hy nie meer in staat wees om werklik profeties op te tree nie en is hy dus ongehoorsaam aan die taak wat God die kerk opgelê het. Daarom moet die kerk voortdurend daarteen waak dat hy nie *mislei* word deur die wêreld nie, maar dat hy wel *gelei* word deur God se Woord. Die kerk se profetiese sendinggetuienis in die wêreld spruit dus nie uit *selfvoldaanheid* nie, maar moet dien as eskatologiese teken van Christus se *volkome oorwinning* oor die Bose.
5. Die volgende vraag wat hieruit ontstaan, is in hoe 'n mate die kerk 'n rol te speel het in sosiale vraagstukke van die dag. Op hierdie vraag kan daar natuurlik baie verskillende antwoorde kom: vanaf volle deelname in politieke prosesse tot totale onttrekking uit die politiek, omdat dit buite die terrein van die kerk sou lê. Die antwoord hierop moet myns insiens iewers tussen hierdie twee uiterstes gesoek word. Om profeties op te tree beteken nie om die taak van die regering – of watter ander gesagsinstansie ookal – oor te neem nie, maar dit beteken beslis ook nie dat daar geswyg kan word wanneer daar bewyse vorendag kom van optrede wat strydig is met God se wil nie. Die kerk het ook nie nodig om 'n apologetiese houding aan te neem wanneer die wil van die Here verkondig word nie. Waar daar eerlik en opreg in die Naam van die Here gepraat word, word dit gedoen met 'n gesindheid van ootmoed, maar ook met gesag, omdat die gesag nie in die kerk gesetel is nie, maar in die Here Jesus, aan Wie die kerk behoort.

'n Eskatologie wat nie erns maak met die mens in sy leefwêreld nie, gaan noodwendig tot gevolg hê dat die kerk se boodskap aan 'n wêreld in nood irrelevant raak. Om eenvoudig die hemel voor te hou as die eindbestemming van die mens, sonder dat daar ook rekening gehou word met die mens se onmiddellike behoeftes, beteken dat die ewige lewe gedegradeer word tot 'n *pie in the sky*. Aan die ander kant sal 'n eskatologie wat nét ingestel is op die hede ook vir die wêreld sonder hoop laat, want die Bybel, sowel as die menslike geskiedenis, skeep hoegenaamd nie die indruk dat die wêreld, voor die wederkoms, weer in 'n paradys sal verander nie. 'n Boodskap wat dus in werklikheid wil verkondig dat die aarde mettertyd in 'n *utopia* sal verander, hou eweneens nie rekening met die radikale gebeurtenis van die wederkoms nie. 'n Bybelse eskatologie behoort ten volle rekening te hou met die spanningsvolle tyd waarin ons tans leef, tussen die tyd van Christus se eerste koms en sy wederkoms. Die eskatologiese karakter van die kerk veroorsaak dat die kerk *altyd* 'n mate van ongemaklikheid sal beleef by die aanskoue van sosiale strukture soos dit op aarde voorkom, omdat sulke strukture *nooit* volkome in ooreenstemming met God se wil kan wees nie (Wendland 1953:365). Die kerk kan nie anders as om altyd *krities* te staan teenoor enige sodanige strukture nie. Dit is egter in hierdie opsig ook belangrik om daarop te let dat daar nooit 'n spanning tussen die *vertikale* verhouding tot God en die *horisontale* verhouding

tot die medemens, asof die een die ander uitsluit, mag wees nie.⁴⁷ Dit gaan nie hier om òf die een òf die ander nie, maar beide die een en ook die ander. Indien beide nie tot hulle reg kom nie, sal die kerk verval in òf *vertikalisme* òf *horisontalisme* – “eensydighede wat uiteindelik nie meer werklik op die beoogde voorwerp gerig is nie, òf God òf mens” (König 1975:142).

Die vraag is nog nie beantwoord wát die kerk se rol in die sosiale strukture behels nie. In eskatologiese terme uitgedruk sou ’n mens kon sê dat dit God se bedoeling is om uiteindelik ’n nuwe aarde tot stand te bring. Ons besit nog nie hierdie nuwe aarde nie en sal dit ook nooit besit voor die wederkoms van Christus nie. Tog, elke keer as daar gebid word vir die koms van die koninkryk van God (op aarde, net soos in die hemel), dan word daar gebid: “Vernietig die werke van die duiwel, elke mag wat teen U opstaan, en alle kwaadwillige planne wat teen u heilige Woord bedink word, totdat die volkomenheid van u ryk kom, waarin U alles in almal sal wees” (Heidelbergse Kategismus, Sondag 48, Antwoord 123). Dit is die kerk se taak om sy profetiese stem te laat hoor elke keer as hy bewus word van besluite en optrede wat strydig is met God se wil – besluite en optrede wat nie die koninkryk van God laat kom nie, maar dit juis verhinder om te kom. Indien die doel van die sending is mee te werk tot die koms van die koninkryk van God (Bosch 1991: 510), dan is dit ook onvermydelik deel van die kerk se sendingtaak om profeties op te tree oral waar God se koninkryk nié besig is om te kom nie.

Hierdie taak van die kerk kan nooit rigied vasgelê word nie – dan sou dit immers nie meer *profetiese* optrede wees nie. In Bybelse terme kan hierdie taak van die kerk waarskynlik ten beste beskryf word as *die lees van die tekens van die tye*. Dit is miskien juis hier waar die verband tussen sending en eskatologie by die wêreldsendingkonferensies die duidelikste blyk. Edinburgh het wel chronologies in die twintigste eeu gelê, maar “vanuit die perspektief van die wêreldgeskiedenis lê dit egter nog in die negentiende” (Bosch 1979:163). Edinburgh het dus nie die vermoë openbaar om die tekens van die tye na behore te lees nie. Daarom is daar weinig bewussyn van die eise wat die groeiende probleme in die *corpus Christianum* aan die sending sou stel, en is die sendingtaak eerder beoordeel aan die hand van die suksesse van die negentiende eeu. Die ekumeniese sendingbeweging was dus grootliks onvoorbereid vir die trauma en krisis van die Eerste Wêreldoorlog. Die mismoedigheid wat hierop gevolg het oorheers die vergadering by Jerusalem. Soos wat die afgevaardigdes by hierdie byeenkoms die tekens van die tye gelees het, was samewerking met die groot wêreldgodsdienste ’n voorvereiste vir die Christelike sending, omdat die bankrotskap van die Christelike beskawing in die Eerste Wêreldoorlog bewys is. Die Christendom beskik dus nie langer oor enige morele basis vir die sending nie.

Tambaram, daarenteen, lees die tekens van die tye baie beter: die afgevaardigdes sien die bedreiging wat politieke ontwikkelinge vir die hele mensdom inhou goed raak, maar sien ook in die geloof God se beloftes vir sy volgelinge te midde van hierdie bedreigings. Tambaram lê dus die grondslae van ’n sendingteologie en -praktyk wat die Christelike sending in staat gestel het om nie alleen die krisis te oorleef nie, maar om in sommige opsigte selfs *sterker* uit die stryd te tree. Dit is dus nodig vir die kerk, ten einde sy profetiese sendingtaak na behore uit te voer, om die (eskatologiese) tekens van die tye noukeurig te lees en te interpreteer in vertroue op die beloftes van God se komende koninkryk. Wendland (1953:366) het hierdie profetiese taak van die sending primêr gesien as optrede in die geval waar die *humaniteit* van die mens in gedrang kom, waar die staat nie meer staat is nie, waar die huwelik nie meer huwelik is nie en waar die

⁴⁷ Nürnberber (1990:218) het in hierdie verband ’n interessante opmerking gemaak deur te sê dat dit eintlik foutief is om te sê dat God “bo” is. God is alomteenwoordig en staan dus juis in ’n sekere sin in ’n *horisontale* verhouding met die mens. Daarenteen is dit juis menslike verhoudings wat *vertikaal* is: sekere mense hoër as ander. God, wat Homself vereenselwig het met die mens, en veral met diegene wat in verdrukking verkeer, wil dan juis hierdie *vertikale* verhouding tussen mense kom *horisontaliseer*.

gemeenskapslewe van die mens in die algemeen vernietig is. Die kerk sal beslis in hierdie omstandighede sy stem moet laat hoor, maar sedert 1953 het daar soveel veranderinge in die samelewing gekom, dat die kerk se taak beslis nie tot sulke optrede beperk kan word nie. Voorbeelde van sulke veranderinge is vrae wat ontstaan oor die ekologie, onkruid-en insekbeheer, die mediese etiek, kernwapens, en dan – nie die minste nie – die snelle verspreiding van Vigs. Na my mening is al hierdie veranderinge besliste tekens van die tye, eskatologiese gebeure wat in die sendingteologie en -praktyk opgeneem en verwerk moet word. Die wyse waarop dit tydens en ná die wêreldsendingkonferensies van 1910 tot 1938 gebeur het, kan as riglyn dien vir die kerk van vandag.

6. Die kerk is God se proeftuin. So het ons reeds gesien. God is van plan om 'n nuwe aarde tot stand te bring – 'n aarde waarvan die kerk vandag 'n beeld soos in 'n dowwe spieël moet uitstraal. In die kerk wil God iets – al is dit ook hoe gebrekkig – tot stand bring van wat Hy op sy nuwe aarde wil hê (Theron 1979:10). Daar is natuurlik verskeie dimensies van God se wil wat deur die kerk gereflekteer kan en moet word. So sou 'n mens kon praat van heiligheid, liefde, geloof, en vele andere. Hieroor is daar nie werklik verskil van mening nie. Een aspek wat egter reeds sedert die vergadering in New York in 1900 bespreek is en waaroor Tambaram in 1938 ook nog belangrike besluite geneem het, is die kwessie van eenheid in die kerk. Hoe ironies ookal, is dit juis 'n verskil van siening oor *eenheid* wat al daartoe gelei het dat kerke *skeur*.⁴⁸ Dit is nie my bedoeling om hier 'n eksegetiese studie aan te bied oor Skrifgedeeltes wat betrekking het op hierdie onderwerp nie. Hierdie navorsing is, na my mening, al redelik volledig gedoen.⁴⁹ Wat ek nou wil doen is om die resultaat van hierdie navorsing, in die lig van my navorsing oor die eskatologie, te gebruik ten einde sekere gevolgtrekkings te maak oor die rol van kerkeenheid in hierdie bedeling.

Eenheid is nie iets vreemds aan die kerk wat van *buite* ingevoer moet word nie. Soos wat die gelowige *reeds* in die lig is (Ef. 5:8); soos wat die gelowige *reeds* die ewige lewe besit (Joh. 6:47); soos wat die gelowige *reeds* dood is vir die sonde (Rom. 6:11); soos wat al hierdie dinge *reeds* waar is in die gelowige se lewe op aarde maar eers in die hiernamaals volkomenheid sal bereik en daar dus op aarde maar net gestreef kan word na die volmaaktheid, so is die eenheid *reeds* 'n werklikheid in die kerk van Jesus Christus (Ef. 2:16) en daarom moet daar ook gestreef word daarna om hierdie eenheid in die kerk op aarde te vervolmaak (Ef. 4:3). Dit is nie ons taak om die eenheid in die kerk te skep nie, want Christus het dit *reeds* gedoen aan die kruis waar Hy die Jode en die heidene een gemaak het (König 1979:91). Hasselaar (1974-1975:212) sê die kerk moet eenvoudig *word* wat hy reeds is. Dit impliseer dat die eenheid, wat dan *reeds* deel is van die kerk, ook deur gehoorsaamheid tot uiting gebring sal word.

'n Enkele opmerking oor die begrippe *eenheid* en *verskeidenheid* is hier noodsaaklik. Na my mening is hierdie twee begrippe reeds te lank teenoor mekaar gestel asof dit twee kante van een muntstuk is, asof ons noodwendig 'n keuse moet maak tussen òf eenheid òf verskeidenheid. Dit wil my voorkom asof dit 'n foutiewe benadering is. Dit gaan nie om 'n keuse tussen die twee nie, maar om 'n aanvaarding van *beide* as realiteite. Die teenoorgestelde van *eenheid* is nie *verskeidenheid* nie, maar *verskeurdheid*, en die teenoorgestelde van *verskeidenheid* is eweneens

⁴⁸ Die stigting van die *Afrikaanse Protestantse Kerk* in 1987 was byvoorbeeld 'n direkte gevolg van 'n besluit van die *Nederduitse Gereformeerde Kerk* om te werk tot meer sigbare kerkeenheid in eie geleedere.

⁴⁹ Hier kan ek onder andere verwys na *Eenheid en Konflik* onder redaksie van Cilliers Breytenbach (1987, Pretoria: N.G. Kerkboekhandel); *Die Eenheid van die Kerk van Christus*, Universiteit Pretoria Teologiese Studies (1987), *Die eenheid van die kerk* onder redaksie van Piet Meiring en H.I. Lederle (1979, Kaapstad: Tafelberg) en *Perspektief op die Ope Brief* onder redaksie van David J. Bosch, Adrio König en Willem D. Nicol (1982, Pretoria: Human & Rousseau).

nie *eenheid* nie, maar *uniformiteit*. God het egter nie van sy volk 'n uniforme massa gemaak wat eenders dink en optree nie. Om prakties te raak: Christus se dood aan die kruis het immers nie veroorsaak dat kerklidmate skielik geslagloos geword het nie. Daar is mans en vroue, daar is kinders en volwassenes, daar is rykes en armes in die kerk (Gaum 1981:68). Die *verskeidenheid* is daar – dit is 'n wet van die natuur. Maar die *eenheid* is ook daar – en dit is 'n wet van die Gees. Dit beteken dat hierdie verskille nie meer die toon mag aangee in die kerk nie. Uit die verskeidenheid van groeperinge op aarde, onder andere volkere, versamel God vir Homself 'n unieke volk, 'n volk waarin alle vorige verbintenisse – hetsy met die ouers, die gesin of die volk – as minder belangrik geag word as die verbintenis met God (Bosch 1979b:2). Hierdie volk is nie 'n *natuurlike* volk *naas* ander volke nie, maar dit is die *eskatologiese* volk van God, versamel *uit* die ander volke (Theron 1979:8). Omdat die kerk 'n nuwe volk, 'n eskatologiese volk is, wat saamgestel is uit mense van verskillende volkere en sosiale groeperinge, daarom moet die kerk iets van die volmaaktheid van die eskatologie ook in hierdie opsig uitstraal na die wêreld, waar God uit hierdie verskeidenheid van mense vir homself 'n nuwe eenheid tot stand gebring het. Ons het weliswaar nog steeds te doen met die groot spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*, maar die kerk mag nooit tevrede wees met 'n skewe beeld van dít wat God in die kerk wou bereik nie. “Hoe seer die eenheid van die kerk voorlopig is, gebuk gaan onder die dwang van die “nog nie”, gestalt dit tog die “reeds hier” van God se heilsbedeling” (Roberts 1981:193).

Dit beteken doodgewoon dat die kerk, in sy soeke na eenheid, nooit die *verskeidenheid* as sy vertrekpunt mag gebruik nie. Die uitgangspunt is die *in-Christus- verworwe-eenheid*. Die realiteit van hoe die eenheid prakties moet lyk, word dus benader vanuit God se volmaaktheid wat vir ons aan die kruis bereik is, en word nie benader vanuit die mens se sondigheid wat nog steeds daarin behae skep om in die kerk te onderskei tussen Jood en Griek, slaaf en vry, man en vrou en selfs andertaliges nie (Kol. 3:11). Die *verskeidenheid* word dus nie hierdeur opgehef nie, maar die *verskeurdheid* wat as gevolg hiervan ontstaan, word wél veroordeel. Dit beteken ook dat 'n paternalistiese verhouding tussen kerke, wat in die sendinggeskiedenis dikwels tot uiting gekom het in die historiese realiteit van “moeder”- en “dogterkerke”, nie regverdigbaar is nie. Waar 'n gemeente tot stand gekom het, is dit *volledig kerk* en is die verhouding tussen die kerk wat as instrument gedien het in die totstandkoming van die nuwe kerk, en die nuwe kerk self, nie as meerdere teenoor mindere nie, maar as gelykes teenoor mekaar – kerk teenoor kerk. By Edinburgh was die jong kerke vir alle praktiese doeleindes nog afwesig, of het hulle ter sprake gekom bloot as objekte van hulp. By Tambaram, deels as gevolg van die dreigende krisis, is die jong kerke minstens teoreties aanvaar as gelyke vennote in die uitvoering van die sendingtaak.

'n Laaste woord van waarskuwing is egter hier gepas, naamlik dat, in dit alles, die kerk steeds 'n gesindheid van nederigheid sal behou. 'n Kerk wat meen dat hy, wat hierdie saak betref, reeds gearriveer het, het nog nie werklik besef hoe diep God se opdrag tot eenheid sny nie. Die volmaakte is, ook wat kerkeenheid betref, nog nie bereik nie en sal *nooit* op die aarde bereik word nie. Die kerk reik nog daarna en móét poog om op elke moontlike gebied daaraan uiting te gee, maar uiteindelik sal dit eers volkome bereik kan word met die wederkoms. Ook hier sal die eenheid dus *reeds* gedemonstreer moet word as getuienis aan die wêreld, maar dit sal *nog nie* volmaak kan wees in hierdie bedeling nie.

7. In sy eskatologiese verwagting behou die kerk 'n hoop wat nie gebou is op mensewerk nie, maar gebou is op God, 'n hoop wat staande kan bly teen enige aanslag van buite. In 'n lewensituasie wat deur baie ervaar word as hopeloos,⁵⁰ kan die Christen steeds nie anders as om positief te wees

⁵⁰ Vergelyk byvoorbeeld die groot getal emigrante wat dikwels, volgens hulle eie getuienis, Suid-Afrika verlaat uit vrees vir die toekoms.

nie. Omdat die kerk voortdurend profeties moet optree, sal dit natuurlik nie impliseer dat die kerk naïef sal wees ten aanskoue van probleme nie. Maar omdat die kerk se oog nie net gerig is op die teenswoordige dinge nie, maar ook verder kyk na dit wat God graag tot stand wil bring in die wêreld, kan die kerk hoopvol wees oor die toekoms, wetende dat die gang van die wêreldgeskiedenis nie volledig afhang van die mens se optrede nie, maar dat God oral en altyd besig is om mee te werk dat sy koninkryk op aarde kan kom. Hierdie hoop word op geen prestasie van die mens, hetsy in die sekulêre samelewing of in die kerk, gebou nie, maar word alleen gebou op God wat die laaste sê het in die verloop van die geskiedenis.

3.2 Riglyne vir die Nederduitse Gereformeerde Kerk

Wat die Nederduitse Gereformeerde Kerk⁵¹ betref, is daar, na my mening, veral drie terreine waarop daar spesifiek misverstand heers, naamlik op die terrein van die *eskatologie*, die *ekklesiologie* en die *sending*. Soos reeds gesien is hierdie drie onderwerpe *onlosmaaklik* aan mekaar verbind en lei misverstand ten opsigte van een van hierdie terreine ook tot misverstand ten opsigte van die ander twee. Oor die algemeen gesproke is dit slegs moontlik om die sendingvisie van die kerk te herstel indien die kerk aan die eskatologie die plek gee wat dit toekom en daarby opnuut gaan verstaan wat dit beteken om waarlik kerk te wees.

1. Met die uitsondering van enkele teoloë wat die saak anders beskou het, beteken die eskatologie oor die algemeen in die kerk niks meer as net die leer oor die hiernamaals nie, 'n onderwerp wat met groot ontsag hanteer moet word vanweë die onsekerheid wat hiermee gepaardgaan.⁵² Die eskatologie het alleen vir ons iets te sê oor die *nog nie* en is dus eintlik 'n onderwerp waaroor maar net gespekuleer kan word (Heyns 1978:393). Om hierdie probleem te oorkom, sal die kerk moet begin om 'n Bybels-verantwoordbare eskatologie te verkondig wat net soveel, indien nie meer nie, rekening hou met die huidige as met die toekomstige, en dit op so 'n manier aanbied dat selfs lidmate wat nie teologiese opleiding het nie, dit kan begryp. Prakties beteken dit dat die boodskap oor die toekoms in sy heilsperspektief gesien moet word. Dit wat die Bybel leer oor die toekoms is nie daar om die Christen bang te maak nie (alhoewel dit tog 'n mate van vrees by die ongelowige mag ontketen), maar is aan ons gegee as vertroosting en as belofte van God se heil. Wanneer daar dus gepraat word oor die hiernamaals, sal dit alleen kan geskied binne die raamwerk van die troos en die hoop wat God aan die mens skenk.

Die wederkoms van Jesus Christus is die één sentrale brandpunt van die eskatologie waarsonder alles hulle betekenis verloor. Die belangrikheid van die wederkoms mag dus nooit verdwyn nie. Maar dan moet die klem op die hede óók val en nie net op die toekoms, soos wat dikwels die geval is nie. Die hoop wat ontstaan uit die wete dat Jesus eendag weer op 'n dramatiese wyse gaan kom, moet dan juis as aansporing dien dat die kerk en sy lidmate *betrokke raak* in die verwerkliking van die toekomstige in die hede. 'n Nuwe begrip vir die spanning tussen die hede en die toekoms, tussen die *reeds* en die *nog nie*, is dus noodsaaklik. Die heerskappy van God is nie iets wat vir die toekoms alleen geld nie. God sal nie eers in beheer kom met die wederkoms van Christus nie. God is reeds in beheer. Die Satan is reeds verslaan (König 1980:171). Wie so 'n eskatologiese perspektief het, kán dus nie met 'n gevoel van hopeloosheid sit nie.

⁵¹ Waar my verwysings na *die kerk* in die vorige paragrafe telkens die algemene kerk op aarde in die oog gehad het, sal my verwysings in die volgende paragrafe, tensy spesifiek anders vermeld, dui op die *Nederduitse Gereformeerde Kerk*. Hiermee wil ek egter geensins probeer voorgee dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk die enigste ware kerk is nie.

⁵² Vergelyk die tradisionele siening van die meeste Christene dat Openbaring 'n "moeilike" boek is omdat dit daar gaan oor die dinge wat nog nie gebeur het nie.

Daar heers egter tans by 'n groot deel van die kerk se lidmate wel so 'n gevoel van pessimisme. Hierdie pessimistiese lewensuitkyk word na my mening deur veral drie faktore versterk, naamlik onsekerheid oor die politieke toekoms van Suid-Afrika, ekonomiese onstabieleit, en 'n gevoel van onvergenoegdheid teenoor die kerk.

Hierdie gevoel manifesteer hom op verskeie gebiede. Dit is byvoorbeeld my oortuiging dat die vrees van duisende Blankes om hulle identiteit te verloor as gevolg van die verwydering van die sogenaamde “apartheidswette”, grotendeels toegeskryf kan word aan hierdie gevoel van pessimisme en onsekerheid oor die politieke toekoms van Suid-Afrika. Al hoop wat sulke mense het op die voortbestaan van die Blankedom, is die beskerming wat gebied word deur wetgewing. As die wet verval, dan is die onvermydelike gevolg daarvan dat die Blanke ook sy identiteit sal moet prysgee.

Dieselfde gesindheid word na my mening geopenbaar waar dit van die regering verwag word om die Christendom se voortbestaan deur middel van wetgewing te beskerm. Wetgewing teen Sondaghandel en Sondagvermaak, wette wat voorsiening maak vir Christelike onderwys en die beperking van die wetgewende gesag alleen tot diegene wat die Christelike geloof onderskryf,⁵³ is eise wat dikwels aan die regering gestel word. Wanneer sulke wette geskrap of verander word, word die regering onvermydelik daarvan beskuldig dat hulle die Christendom verloën. Dit wil dus voorkom asof selfs die voortbestaan van die *Christendom* vir baie mense afhanklik is van wetgewing, en waar hierdie wetgewing verval, beteken dit dat die fondament van die Christendom ook vir hulle tot niet is.

Die pessimistiese gees kom ook baie duidelik na vore in die kwynende belangstelling van lidmate in sendingwerk. Waar sending deur die meeste lidmate tradisioneel nog gesien word as die evangelisering van “heidene” (= “anderskleuriges”) en dit juis die “anderkleuriges” is wat die Blankedom bedreig, is dit byna onvermydelik dat daar 'n gevoel van antipatie by baie mense ontstaan teen die sending. Die blaam vir die revolusionêre optrede van sommige mense vanuit die “heidendom” word juis dikwels toegeskryf aan die sendingtaak wat misluk het. Die gevoel bestaan dat, indien die kerk werklik suksesvol was in sy taak om die evangelie te verkondig, die bekeerlinge nederig “en op hulle plek” sou gewees het en dus nie vir die Blankes 'n bedreiging sou inhou nie.⁵⁴ Hulle hoop vir die toekoms word in hierdie geval gebou op 'n sekere verstaan van sending. Aangesien die sending nie in hierdie doel kon slaag nie, is dit vir baie mense nie meer die moeite werd om die sending te ondersteun nie.

'n Laaste simptome wat ek wil noem van hierdie pessimistiese gees, is die pogings wat nog deur baie lidmate aangewend word om te verhoed dat “nie-Blankes” toegang verkry tot die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Waar dit al hoe duideliker word dat Suid-Afrika afstuur op 'n veelrassige regering en waar skeidslyne op alle terreine verwyder word, wil hulle poog om ten minste die kerk uitsluitlik te behou vir die Blanke volk en nog meer spesifiek vir die Afrikaners.⁵⁵ Ook hieruit is dit duidelik dat die *hoop* op die lidmate se onsekerheid oor die toekoms gesoek word in menslike bepalinge.

⁵³ Hier kan gedink word aan die besware wat dikwels geopper word téén die insluiting van Moslems in die regering van Suid-Afrika.

⁵⁴ Dit herinner nogal sterk aan Lefever (1960:282) se beoordeling van Edinburgh 1910 toe hy geskryf het dat daar van persone wat vanuit die jong kerke as leiers ontwikkel het, nederigheid verwag is, maar dat hierdie nederigheid *veral* betrekking gehad het op hulle gesindheid teenoor die Blanke sendelinge.

⁵⁵ Selfs in Swaziland (wat reeds in 1968 onafhanklik geword het en op alle vlakke volkome nie-rassig is), bestaan die Nederduitse Gereformeerde Kerk steeds net uit Blanke Afrikaner lidmate.

Na my mening het die Nederduitse Gereformeerde Kerk dus veral in hierdie eeu sy sendingwerk gegrond op 'n gevoel van optimisme, soortgelyk aan dié wat by Edinburgh geheers het en wat ek vroeër onderskei het van 'n egte *eskatologiese* hoop. Dit is juis die konferensie by Tambaram, met sy beklemtoning van ware hoop in 'n oënskynlike hopelose situasie, wat vir die kerk weer grond kan bied vir die herontdekking van hoop in die sending. Die kerk sal dit sy taak moet maak om vir sy lidmate weer ware hoop te gee vir die toekoms, om die gesindheid van pessimisme wat tans by so baie van die kerk se lidmate heers, te verander na hoop – 'n hoop wat gegrond is, nie op die mens se arbeid en prestasies nie, maar op die oorwinning wat behaal is deur Jesus Christus en wat reeds ons deel is in hierdie huidige bedeling waarin ons leef.

2. Die kerk sal ook, wat betref sy ekklesiologie, sekere aanpassings moet maak. Dit gaan onder andere behels dat daar ingesien word dat die kerk van Christus se grense wyer is as die grense van die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Selfs waar kerke bepaalde dogmatiese verskille met die Nederduitse Gereformeerde Kerk toon, moet hulle steeds, indien hulle hulle heil in Christus soek, aanvaar word as deel van die algemene kerk van Christus. Dit beteken dat lidmaatskap van die ware kerk nie beperk kan wees tot lidmaatskap van die Nederduitse Gereformeerde Kerk nie. Baie spesifiek sal hierdie gesindheid ook teenoor die jonger kerke, wat ontstaan het deur die sendingarbeid van die kerk, geopenbaar moet word. Die gesindheid van meerderwaardigheid,⁵⁶ wat homself meermale in die kerk se sendinggeskiedenis geopenbaar het, moet oorwin word. Hierdie meerderwaardigheidsgevoel is onder andere versterk deur die groot bedrae geld wat deur die “moederkerk” aan die sending bestee is en die feit dat ware kerkwees dikwels gekoppel word aan selfonderhoud.⁵⁷ Daar is met ander woorde geredeneer dat die kerke wat uit die sending ontstaan het, slegs volledig kerk kan wees indien hulle daarin geslaag het om hulleself finansiëel te onderhou en nie meer staatmaak op bydraes van buite nie. Eers wanneer 'n ander kerk se bestaan egter nie in die eerste plek gemeet word aan prestasie nie, maar aan die verbintenis met Christus, sal hierdie gevoel oorwin kan word. Daar waar 'n kerk volkome as gelyke aanvaar word, as deel van die liggaam van Christus, kan daar nie meer sprake wees van meerdere en mindere nie. Daar staan die twee as gelykes langs mekaar.⁵⁸

Indien die “moederkerk” en die “dogterkerk” wel as gelykes gesien word, dan sou dit ook beteken dat kerk en sending nooit lós van mekaar kan bestaan nie. Wie vóór die kerk is, is ook vóór die sending. Om hierdie rede is die algemene gebruik in die kerk om die sendingverpligtinge alleenlik toe te vertrou aan 'n *Plaaslike Sendingkommissie* bygestaan deur 'n groepie “sendingvriende”, sterk af te keur. Die kerk mag nooit tevrede wees om minder as *elke* lidmaat te betrek by die sending nie.

⁵⁶ In die Nederduitse Gereformeerde Kerk se sendinggeskiedenis is dit ook beskryf as voogdyskap – die “moederkerk” se taak teenoor die “dogterkerke” (Bosch 1987b: 63).

⁵⁷ Venn en Anderson se “Three selves”-vereistes vir die ware kerk was *selfonderhouding*, *selfregering* en *selfuitbreiding*. Verskeie persone het egter kritiek gehad teen hierdie siening. Hier kan onder ander verwys word na Beyerhaus, P 1959, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*. Wuppertal-Barmen: Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft; Bosch, D J 1962, *Die Selfonderhoud van die inheemse Kerk*. Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif. 3:4 (September) 481-504; Bosch, D J & Verryn, T D 1982, *Sending en Godsdienstwetenskap: Kerk en Sending* – (Gids 1 vir MSB200-B). Pretoria: UNISA, 85-86 en Verkuyl, J 1978, *Contemporary Missiology – An introduction*. Grand Rapids: Eerdmans, 187-188.

⁵⁸ Iets van hierdie diskrepansie in die houding teenoor *kerk* en *sending* kom ook na vore waar 'n predikant in 'n Blanke gemeente dikwels as “herder en leraar” beskou word, terwyl die Blanke predikant in die “dogterkerk” gesien word as “sendeling”, asof die leraar in die Blanke gemeente nie ook 'n sendeling moet wees nie, en asof die “sendinggemeente” nie ook aanspraak kan maak daarop dat hulle predikant vir hulle 'n leraar moet wees nie.

3. 'n Volgende belangrike punt is dat die kerk nooit homself mag beskou as 'n *collegium* nie (Bosch 1987b: 49). So 'n siening beteken dat die kerk niks meer is nie as 'n mensgemaakte klub met uitgesoekte lede wat almal eenders dink en dieselfde belange en voorkeure het. Die gevaar is groot dat *uniformiteit* met *eenheid* verwar word. Die kerk vertoon tans in 'n groot mate tekens van *uniformiteit*, maar dít word nêrens in die Bybel gestel as vereiste vir 'n kerk nie. Trouens, die Bybel is hieroor duidelik dat God en die kerk juis gedien word, nie deur *uniformiteit* nie, maar deur *verskeidenheid* (Roberts 1979:102; König 1982: 58). *Verskeidenheid* beteken juis dat daar verskillende mense met verskillende agtergronde en opinies saam vergader, om sodoende die kerk teen sektarisme te beskerm (König 1979:92). Al *uniforme* vereiste wat deur die God gestel word, is die aanvaarding van die oorwinnende sterwe en opstanding van Christus (Roberts 1979:97).⁵⁹
4. As die *verskeidenheid* in die kerk aanvaar word, dan word die *eenheid* daarmee saam aanvaar, omdat die eenheid juis voortvloei uit die verskeidenheid. *Verskeidenheid* (wat deur God as noodsaaklik beskou word), kan nie lei tot *geskeidenheid* nie, omdat *geskeidenheid* juis die *verskeidenheid* tot niet maak (König 1979:92). Wat die familie van Nederduitse Gereformeerde Kerke aanbetref, sit ons egter met die praktyk dat die verskeidenheid nie gelei het tot groter eenheid nie, maar dat dit juis gelei het tot kerke wat van mekaar *geskei* is, waar 'n verskeidenheid *kerke* gestig is met die doel om elke uniforme groep op sy eie te groepeer. Hoeseer daar ookal gepoog word om hierdie toedrag van sake te regverdig met argumente wat wissel van die bewering dat die kerke werklik een is vanweë hulle geestelike verbintenis met mekaar, tot bloot praktiese oorwegings, byvoorbeeld taalverskille, kan dit nie ontken word dat al hierdie pogings as uitgangspunt neem dat daar verskille tussen Christene bestaan *wat nie deur Christus oorbrug kan word nie*. Sosiale verskille kan oorbrug word, verskille in status kan oorbrug word, verskille in geslag kan oorbrug word, verskille in kultuur kan oorbrug word, maar verskille in ras kan nie oorbrug word nie. En dit dui op 'n foutiewe eskatologiese uitgangspunt, aangesien die Bybel se boodskap is dat God reeds hierdie verskille tot niet gemaak het (Ef. 2:14; König 1982:58-59). Hierdie verskille is *reeds* aan die kruis oorbrug, daarom is dit die kerk se roeping om hierdie verskille ook in die praktyk te oorbrug. Dit is verblydend dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk hom reeds by wyse van uitsprake van individuele teoloë en predikante sowel as sinodale besluite, prinsipiël verbind het tot groter sigbare eenheid. Die taak wat nou op die kerk wag is om die lidmate wat tans nog min begrip en behoefte aan eenheid het, te begelei sodat die noodsaaklikheid daarvan ook by hulle kan deurdring.
5. 'n Woord van waarskuwing is egter ook hier gepas. Die oorspronklike besluit om afsonderlike kerke vir verskillende rasse te stig, is eensydig geneem deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk (Loff 1979:48; Vorster 1978:81), en hierdie paternalistiese gesindheid is vir baie lank behou. So was besluite van die sinode van die N.G. Sendingkerk, wat in 1881 gestig is, tot en met 1916 nog aan die vetoreg van die Sinodale Sendingkommissie onderworpe (Bosch 1987b:48). Al die verskillende lede van die familie van Nederduitse Gereformeerde Kerke het hulle reeds uitgespreek ten gunste van groter eenheid en verskeie pogings is reeds aan die gang om hierdie eenheid te bewerkstellig. Daar sal egter gewaak moet word teen 'n nuwe vorm van paternalisme, 'n *neo-paternalisme*, waar die Nederduitse Gereformeerde Kerk weer eensydig bepaal wat hierdie eenheid gaan behels, en in hierdie saak die pas probeer aangee. Om hierdie rede weerhou ek my

⁵⁹ Ook wat hierdie aspek betref, moet die onvolmaaktheid van die huidige bedeling in berekening gebring word. Christene met *ernstige* leerverskille sal huidiglik moeilik in een sigbare kerk geïnkorporeer kan word, bloot vanweë die onvermoë van die mens om werklik God se wil ten volle te ken en omdat daar groot en soms deurslaggewende interpretasieverskille oor die Skrif bestaan. Dit is deel van die *nog nie* van hierdie wêreld. Dit neem egter nie die feit weg dat die kerk voortdurend 'n hunkering daarna sal hê om hierdie verskille uit die weg te ruim of selfs te akkommodeer waar moontlik nie. Voortdurende gesprekvoering met kerke wat ander leerstellings verkondig, blyk dus noodsaaklik te wees.

ook daarvan om spesifieke riglyne neer te lê oor hoe hierdie eenheid prakties sal lyk. Dit gaan vir my daaroor dat die *beginselbesluit* tot groter eenheid verder *in die praktyk gerealiseer* moet word, op 'n wyse wat ál die lede van die familie sal bevredig.

6. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk het 'n veelbewoë geskiedenis wat sy rol in die politieke en sosiale lewe van Suid-Afrika betref. Beide Lombard (1974) en Marais (1986) het aangetoon in watter mate die kerk hom in die verlede besig gehou het met die verdediging van die regering se politieke beleid. Geldenhuys (1982:72-77) het ook vertel hoe die kerk gebruik is om die regering se beleid te verkoop, plaaslik sowel as in ander lande. Soms was dit op 'n bedekte wyse, ander kere meer openlik.⁶⁰ Die feit is dat die kerk, deur hierdie optrede, sy geloofwaardigheid by 'n groot deel van die land se bevolking verloor het. Die besef hiervan het daartoe gelei dat die kerk in 1990 die volgende besluit moes neem, waarin erken is dat die kerk *foutiewelik* gepoog het om hierdie beleid te verdedig (Algemene Sinode van die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1990:39):

Die Ned Ger Kerk erken egter dat hy te lank die beleid van apartheid op grond van bogenoemde oorwegings te abstrak en teoreties, en daarom ook te onkrities beoordeel het... Die Kerk (het) gefouteer deur toe te laat dat gedwonge afsonderlikheid en skeiding van volke in sy kring selfs as 'n Bybelse eis gesien is. Die Ned Ger Kerk moes hom al baie vroeër duidelik van dié siening gedistansieer het, en erken en bely sy versuim.

Alhoewel dit nie my bedoeling is om hier enigsins die regering se beleid te beoordeel nie, is dit opvallend dat die kerk self uiteindelik tot die besef moes kom dat hy sy vryheid om sy profetiese taak na behore te beoefen, prysgegee het vanweë sy noue betrokkenheid by die regering.

Vir die kerk om sy geloofwaardigheid te herwin sal groot opofferings gemaak moet word. Dit is te verstaan dat uitsprake wat tans met tye deur die kerk téén regeringsbeleid gemaak word, met suspisie bejeën word. Waar daar vroeër in politieke kringe groot respek was vir die Nederduitse Gereformeerde Kerk, en die kerk tot by die hoogste posisies in die regering invloed gehad het, onder andere vanweë sy positiewe houding teenoor die land se beleid, sal hierdie respek voortaan alleen verdien kan word,⁶¹ nie omdat die kerk die regering onvoorwaardelik ondersteun nie, maar omdat hy bereid is om onbevange die eise van God se Woord voor te hou as enigste riglyn vir die mens se lewe op aarde. Verbondenheid van die kerk en sy ampsdraers aan organisasies wat onder andere as doelstelling het om die regering se beleid te verdedig, moet ten alle koste vermy word. Ook finansiële hulp aan die kerk vanuit die staatskas, soos byvoorbeeld deur Geldenhuys (1982:72-77) openbaar is, moet van die hand gewys word. Enige sulke optrede het tot gevolg dat die kerk nie sy profetiese taak ten volle kan uitvoer onder alle mense nie.

⁶⁰ Dr. Koot Vorster se bydrae tot hierdie debat val dadelik op, veral vanweë 'n aantal artikels wat hy die lig laat sien het waarin hy spesifiek gepoog het om hierdie beleid te verdedig. Hierdie artikels sluit onder andere in: 1979, Kan 'n Christen-Afrikaner die beleid van eiesoortige ontwikkeling regverdig? *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 20:4 (September) 360-366, en 1979, Die duur van die skeiding. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 20:4 (September) 372-374. 'n Ander naam wat in hierdie verband belangrik is, is dié van prof. F J M Potgieter. Een van sy mees onlangse artikels, waarin hy ook poog om die geskeidenheid van volkere Skriftuurlik te regverdig, is: 1991, Tot die end toe volke in begrensde state. *Die Kerkbode*. 148:21 (22 November) 11.

⁶¹ Dit is ook die strekking van 'n toespraak deur prof. Willie Jonker voor die Wes-Kaapse Sinode gedurende 1991 se sitting: 1991, Dienende NGK sal invloed voortaan moet 'verdien'. *Die Kerkbode*. 148:18 (1 November) 1.

7. Vir die kerk om werklik profeties en geloofwaardig te kan wees, sal dit beteken dat daar selfondersoek ingestel moet word. Die kerk sal homself eers as eskatologiese, Christusbepaalde gemeenskap moet sien, God se vreemdsoortige, eindtydelike volk in hierdie wêreld (Du Toit 1981:177), voordat hy kan verwag dat daar veranderinge in die samelewing sal plaasvind. Waar die kerk nog tevrede is om volgens *wêreldse* standaarde te dink en op te tree, kan daar nie verwag word dat die samelewing volgens *Christelike* standaarde gestruktureer kan word nie. Hiermee keer ek dan weer terug na die begrip van die kerk as *alternatiewe gemeenskap*. Die Nederduitse Gereformeerde Kerk spesifiek sal deur middel van sy strukture sowel as deur middel van sy lidmate moet bewys dat God werklik 'n beter doel vir die mens het as wat in die wêreld gevind kan word. Deur middel van gehoorsaamheid aan die tweeledige liefdesgebod, sal hy moet bewys dat daar iets van God se eskatologiese plan reeds op hierdie aarde bewaarheid kan word. En alhoewel daar nooit verwag kan word dat God se wil volkome nagekom sal word in die huidige bedeling nie, moet hierdie besef dan juis daartoe lei dat die kerk al hoe meer soek na God se wil en dit orals *profeties* verkondig.
8. 'n Opregte belangstelling in die mens in sy sosiale nood moet hieruit voortvloei. Jesus het nie gekom om siele te red nie – Hy het gekom om die hele wêreld te verlos van die gevolge van sonde (König 1980a:206). Waar siekte as teken van die gevolge van die sondeval voorkom, moet Christus se oorwinning oor die sonde en ook oor die siekte verkondig word. Praktiese hulp tydens siekte, nie as lokaas nie, maar as wesensdeel náas die verkondiging (Bosch 1968:21), behoort sover moontlik verleen te word. Waar sosiale ongeregtigheid en die ontkenning van 'n ander se menswaardigheid voorkom, eweneens as manifestering van die gevolge van die sondeval, moet die kerk ook op hierdie terrein Christus se oorwinning verkondig. Waar moontlik sal die kerk ook prakties betrokke moet raak by die bekamping van ongeregtigheid, aangesien dit ook deel van God se doel met die wêreld is dat reg en geregtigheid in die samelewing sal geskied (König 1980a: 205). Natuurlik mag die daadverkondiging nooit die Woordverkondiging vervang of as onafhanklik daarvan gesien word nie (Bosch 1968:24), maar terselfdertyd mag die daadverkondiging ook nie as onbelangrik, oorbodig en selfs ongewens afgemaak word nie.⁶²
9. Uit dit wat in die voorafgaande paragrafe gesê is, is dit my gevolgtrekking dat die Nederduitse Gereformeerde Kerk weer opnuut sal moet besin oor sy sendingtaak. Dat die kerk reeds van sy vroeë vestiging in Suid-Afrika 'n sendingywer geopenbaar het, kan nie ontken word nie. Dat die kerk finansieel en in terme van mannekrag geweldig baie bygedra het tot die sending, kan ook nie ontken word nie en behoort trouens groot dankbaarheid tot gevolg te hê. Die sendingbeleid wat hierdie betrokkenheid ten grondslag gelê het, het egter na my mening te veel die *huidige* stand van sake, die *onvolmaaktheid* as gevolg van die sondeval, tot uitgangspunt geneem. Die eskatologiese gesigspunt, wat as uitgangspunt neem nie net die realiteit soos dit op 'n gegewe oomblik bestaan nie, maar ook die realiteit van die oorwinning van Christus wat reeds behaal is, kom in hierdie beleid nie tot sy reg nie. Voordat daar nie met groot erns weer gekyk word na die *eskatologiese karakter* van die kerk, na die kerk as *alternatiewe gemeenskap*, na die *sigbare eenheid* in die kerk en die kerk se rol in die *sosiale gemeenskap* nie, sal die kerk nie 'n bron van hoop kan wees in 'n wêreld wat tans weer in 'n groot mate in 'n *gees van pessimisme* verval het nie.

Die kerk sal homself moet afvra of hy in sy sendingtaak daarin geslaag het om werklik iets *nuuts* aan die wêreld te bring, of hy altyd 'n boodskap van *oorwinning* gebring het aan 'n mensdom wat

⁶² Voorbeelde van sulke sienings kom onder andere voor wanneer die kerk of individuele lidmate van die kerk wél erns maak met die daadverkondiging en sulke optrede dan, veral waar dit spesifiek gerig is teen sosiale ongeregtigheid, afgemaak word as *Rooms*, (Bosch 1987b:61), *Kommunisties*, *Satan-geïnspireerd*, *anti-Christelik* (:47), *antroposentrië* (Strauss 1987:3), *humanisties* (:13) en *polities* (Voortsettingskomitee 1987:28-29).

gebuk gaan onder die gevolge van die sondeval, en of die kerklike strukture nie dalk daartoe bygedra het dat baie van die sondes van die samelewing in die kerk ingedra is en aanvaar is as die normale nie. Waarna verlang die wêreld as hy na die kerk kyk – na die koms van die koninkryk van God, of na die koms slegs van 'n nuwe wêreldse regeerder wat sal poog om die wêreld meer leefbaar te maak vir die mens?

4. KONKLUSIE

My ondersoek na die eskatologiese dimensie van die wêreldsendingkonferensies 1910 tot 1938 beklemtoon die noue verband tussen sending en eskatologie. Sending sonder 'n eskatologiese visie op die nuwe hemel en die nuwe aarde is *halwe* sendingwerk. Sending sonder die hoop op iets beters wat reeds in hierdie bedeling gerealiseer kan word, is *hooplose* sendingwerk. Tesame met die gebed dat die koninkryk van God sal kom, sal die kerk moet soek na metodes om aan die koninkryk meer sigbare gestalte in eie geledere, maar ook in die wêreld waarin ons leef, te gee. Slegs só 'n gesindheid sal vir ons as 'n kragtige aansporing kan dien om te bly vashou aan die hoop op dit wat vir ons weggelê is (Hebr. 6: 18), terwyl ons uitsien na die gelukkige dag wat ons verwag wanneer die heerlikheid van ons grote God en Verlosser, Jesus Christus, sal verskyn (Tit. 2:13).

LITERATUURLYS

- AAGAARD, J**
1960 Revelation and Religion. *Studia Theologia*. 14, 148–185.
- ADDISON, J T**
1938 The changing attitude toward Non-Christian Religions. *International Review of Missions*. 27 (January) 110–121.
- ALGEMENE SINODE VAN DIE NEDERDUITSE GEREFORMEERDE KERK**
1974 *Ras, Volk en Nasie en Volkereverhoudinge in die lig van die Skrif*. Kaapstad: N.G. Kerkgewers.
1990 *Kerk en Samelewing*. Bloemfontein: N.G. Sendingpers.
- ALLEN, E L**
1956 Rethinking missions. *Religion in Life*. 25 (Autumn) 543–548.
- ALTMAN, D**
1986 *AIDS and the new Puritanism*. Berks: Cox & Wyman.
- ANDERSEN, W**
1956 *Towards a theology of mission*. London: SCM.
1957 Dr Kraemer's contribution to the understanding of the nature of revelation. *International Review of Missions*. 46 (October) 361–371.
1961 Die Konferenzen der Weltmission, in Brennecke, G (red): *Weltmission in ökumenischer zeit*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 214–232.
- ANDERSON, D**
1992 Caught in the fast lane. *Reader's Digest*. 140:840 (April) 75.
- ANDERSON, G H**
1960 *The theology of missions: 1928 – 1958* – (PhD Dissertation presented to Boston University Graduate School). Michigan: University Microfilms.
1988 American protestants in pursuit of mission: 1886 – 1986. *International Bulletin of Missionary Research*. 12:3 (July) 98–118.
- ANGUS, J**
1892 Apostolic Mission; or, the Gospel for every Creature. *The Missionary Review of the World*. 15:7 (July) 483–491.
- ASHLEY, A R**
1939 Church and Kingdom. *Christian Century*. 61 (April) 518.
- BARTON, J L**
1915 The Modern Missionary. *Harvard Theological Review*. 8:1 (January) 1–17.
- BASSHAM, R C**
1980 Mission theology: 1948 – 1975: Years of worldwide creative tension, Ecumenical, Evangelical and Roman Catholic. *Occasional Bulletin of Missionary Research*. 4:2 (April) 52–58.

BEAVER, R P

- 1961a Eschatology in American missions, in Hermelink, J & Margull, H J (eds): *Basileia (Walter Freytag zum 60. Geburtstag)*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 60–75.
- 1961b Der Anteil Nordamerikas, in Brennecke, G (red): *Weltmission in ökumenischer zeit*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 200–213.

BENN, C

- 1987 The theology of mission and the integration of the International Missionary Council and the World Council of Churches. *International Review of Mission*. 76 (July) 380–402.

BERKHOF, L

- 1949 *Systematic theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

BERKOUWER, G C

- 1981 *The return of Christ*. Grand Rapids: Eerdmans.

BEYERHAUS, P

- 1959 *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem*. Wuppertal–Barmen: Verlag der Rheinischen Missionsgesellschaft.

BINGLE, E J

- 1955 John R. Mott, 1865 – 1955. *International Review of Missions*. 44 (April) 137–138.

BLOMJOUS, J

- 1980 Development in mission thinking and practice 1959 – 1980: Inculturation and interculturalization. *African Ecclesial review*. 22:6, 393–398.

BOER, H R

- 1959 The glory of Christ and the Unity of the Church. *Ecumenical Review*. 12 (October) 11–22.
- 1961 *Pentecost and missions*. London: Lutterworth.

BOSCH, D J

- 1962 Die Selfonderhoud van die inheemse Kerk. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 3:4 (September) 481–504.
- 1968 Sending deur Woord en Daad, in Bosch, D J & Jansen, G (reds): *Sending in Meervoud*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 5–40.
- 1978 Towards true mutuality: Exchanging the same commodities or supplementing each others' needs?. *Missiology: An International Review*. 6:3 (July) 283–296.
- 1979a *Heil vir die wêreld*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- 1979b Die “nuwe gemeenskap” rondom Jesus van Nasaret, in Meiring, P G J & Lederle, H I (reds): *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg, 1–5.
- 1981 Evangelism: An holistic approach. *Journal of Theology for Southern Africa*. 36 (September) 43–63.
- 1982a How my mind has changed: Mission and the alternative community. *Journal of Theology for Southern Africa*. 41 (December) 6–10.
- 1982b In gesprek met dr. P.F. Theron, in Bosch, D J, König, A & Nicol, W D (reds): *Perspektief op die Ope Brief*. Pretoria: Human & Rousseau, 134–142.

- 1982c Church Unity amidst Cultural Diversity. *Missionalia*. 10:1 (April) 16–28.
- 1984 Mission and Evangelism: Clarifying the concepts. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*. 68:3, 161–191.
- 1986 In search of a new Evangelical understanding, in Nicholls, B J (ed): *In word and deed: Evangelism and social responsibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 63–83.
- 1987a Toward evangelism in context, in Samuel, V & Sugden, C (eds): *The church in response to human need*. Grand Rapids: Eerdmans, 180–192.
- 1987b Eenheid binne die “Familie” van Nederduitse Gereformeerde Kerke – Waarheen?. *Universiteit Pretoria Teologiese Studies*. 3, 45–73.
- 1991 *Transforming mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis books.

BOSCH, D J & VERRYIN, T D

- 1982 *Sending en Godsdienswetenskap: Kerk en Sending* – (Gids 1 vir MSB200–B). Pretoria: UNISA.

BRAGA, E

- 1929 Following up the Jerusalem meeting in Brazil. *International Review of Missions*. 18 (April) 261–265.

BRIA, I

- 1987 Unity and Mission from the perspective of the Local Church: an Orthodox view. *The Ecumenical Review*. 39, 265–270.

CAIRNS, D S

- 1916 Hope. *International Review of Missions*. 5 (January) 104–114.
- 1929 The Christian message: A comparison of thought in 1910 and in 1928. *International Review of Missions*. 18 (July) 321–331.
- 1939 Review article: Christianity and the Non-Christian Religions. *International Review of Missions*. 28 (January) 124–132.

CAMPI, E

- 1980 The role of the students in the missionary movement, in WCC (ed): *Your Kingdom Come*. Geneva: WCC, 22–25.

CAPP, P L

- 1987 Eschatology: Its relevance to mission from an Evangelical perspective. *Missionalia*. 15:3 (November) 110–118.

CASTRO, E

- 1980 Your Kingdom come: A missionary perspective. *International Review of Mission*. 69 (July) 255–264.

CHAO, T C

- 1939 A Chinese delegate looks at Tambaram. *Christendom*. 4 (Spring) 197–204.

CHIRGWIN, A M

- 1928 The Jerusalem meeting and the man in the pew. *International Review of Missions*. 17 (July) 528–537.

CONN, H M

1984 The kingdom of God, its advance, and the city. *Urban mission*. 1:5 (May) 16–25.

COX, J L

1981 Jerusalem 1928: Its message for today. *Missiology: An International Review*. 9:2 (April) 139–153.

1984 The Harvest Field controversy: The roots of mission and Christian unity at Edinburgh 1910. *Missiology: An International Review*. 12:2 (April) 147–154.

CRAFFORD, D

1978 *Die sosiale betrokkenheid van die kerk in die sending, ekumene en praktyk*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1982 *Ekumenika – (Ongepubliseerde kernaantekeninge vir die Departement Godsdiens– en Sendingwetenskap: Teologiese Fakulteit Afdeling B)*. Pretoria: Universiteit van Pretoria.

CRAIG, A C

1939 Impressions of the Tambaram meeting. *International Review of Missions*. 28 (April) 185–190.

CULLMANN, O

1941 Eschatologie und Mission im Neuen Testament. *Evangelisches Missions–Magazin*. 85 (Juli) 98–108.

CULPEPPER, H H

1981 The legacy of William Owen Carver. *International Bulletin of Missionary Research*. 5:3 (July) 119–122.

DEIST, F

1982 *Sê God so?*. Kaapstad: Tafelberg.

DEVANANDAN, P D

1953 The relevance of the Christian hope to our time. *The Ecumenical Review*. 5:3 (April) 253–260.

1962 Called to witness. *The Ecumenical Review*. 14, 154–163.

DOUGALL, J W C

1970 J.H. Oldham. *International Review of Mission*. 59 (January) 8–22.

DU PREEZ, J

1979 *Die koms van die Koninkryk volgens die boek Openbaring – (Sendingperspektief in die laaste Bybelboek)*. Goodwood: Nasionale Boekdrukkery.

1985 Sosiale geregtigheid as motief vir die Sending van die Kerk?. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 26:3 (Julie) 346–358.

1986a Kerkeenheid – 'n getuienis vir die wêreld. *Die Kerkbode*. 138:10 (3 September) 5.

1986b Die Eenheid en die Verskeidenheid van die kerk is 'n gawe én 'n opdrag. *Die Kerkbode*. 138:11 (10 September) 3.

DU TOIT, A B

- 1981 Die geloofwaardigheid van die Kerk en sy boodskap – Enkele Nuwe Testamentiese perspektiewe. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 22:3 (Junie) 166–178.

DURAND, J J F

- 1961 *Una Sancta Catholica in sendingperspektief*. Amsterdam: Ten Have.

ECUMENICAL CONFERENCE ON FOREIGN MISSIONS

- 1900a *Ecumenical missionary conference – New York, 1900*. Volume I. New York: Tract Society.
1900b *Ibid*, volume II.

EDELSTON, K

- 1988 *Countdown to Doomsday: AIDS*. Johannesburg: Media House.

ENGLEBARDT, S

- 1986 AIDS: Tracking a killer virus. *Reader's Digest*. 128:767 (March) 141–148.

EVIAN, C

- 1991 *AIDS in the workplace in Southern Africa*. Halfway House: Russel Friedman Books.

FARMER, H H

- 1939 The faith by which the Church lives. *International Review of Missions*. 28 (April) 174–184.

FREYTAG, W

- 1946 Missionary thinking in Germany in recent years. *International Review of Missions*. 35 (October) 391–397.
1950 The meaning and purpose of Christian Mission. *International Review of Missions*. 39 (April) 153–161.
1952 Mission and Unity. *Ecumenical Review*. 4, 404–412.

FRICK, H

- 1926 Is a conviction of the superiority of his message essential to the missionary. *International Review of Missions*. 15 (October) 625–646.

GAIRDNER, W H T

- 1910 *Edinburgh 1910 – An account and interpretation of the World Missionary Conference*. Edinburgh: Oliphant.

GAUM, F

- 1981 *Die Kerk en die toekoms van Suid-Afrika*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

GELDENHUYS, F E O'B

- 1982 *In die Stroomversnellings*. Kaapstad: Tafelberg.

GIBSON, B D

- 1953 Karl Hartenstein. *International Review of Missions*. 42 (July) 306–307.

1960 Walter Freytag 1899 – 1959. *International Review of Missions*. 49 (January) 80–81.

GILL, D M

1968 The secularization debate foreshadowed. Jerusalem 1928. *International Review of Missions*. 57 (July) 344–357.

GLASSER, A F

1982 Problem: “The end” or the “End”. *Missiology: An International Review*. 10:1 (January) 5–12.

1987 The evolution of Evangelical Mission Theology since World War II. *Evangelical Review of Theology*. 11:1, 53–64.

GOLLOCK, G A

1926 Fifteen years’ growth: A study in missionary co–operation. *International Review of Missions*. 15 (January) 56–92.

GOODALL, N

1952 Towards Willingen. *International Review of Missions*. 41 (April) 129–138.

GORT, J D

1978 Jerusalem 1928: Mission, Kingdom and Church. *International Review of Mission*. 67 (July) 273–298.

1980/81 De markante ontwikkeling in het missionaire denken van Edinburgh (1910) naar Melbourne (1980). *Rondom het Woord*. 22:4, 2–9.

GOVENDER, S

1979 Modelle van Kerklike Eenheid, in Meiring, P G J & Lederle, H I (reds): *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg, 86–88.

GUNDRY, S N

1977 Hermeneutics or Zeitgeist as the determining factor in the history of eschatologies?. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 20 (Maart) 45–55.

HALLENCREUTZ, C F

1966 *Kraemer towards Tambaram: A study in Hendrik Kraemer’s Missionary approach*. Uppsala: Boktryckeri Aktiebolag.

1988 Tambaram revisited. *International Review of Mission*. 77 (July) 347–359.

HANDY, R T

1960 The American religious depression, 1925 – 1935. *Church History*. 29:1, 3–16.

HARKNESS, G

1939 The Theological basis of the Missionary Message. *International Review of Missions*. 28 (October) 518–526.

HARTENSTEIN, K

1939a Union der Kirche, in Schlunk, M (red): *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 160–168.

- 1939b Was haben wir von Tambaram zu lernen?, in Schlunk, M (red): *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 193–203.
 1950 Mission und Eschatologie. *Evangelisches Missions-Zeitschrift*. 94 (März) 33–42.

HASSELAAR, J M

- 1 9 7 4 – 1 9 7 5
 Art. 13: De Kerk. *Postille*. 26, 210–217.

HEIM, S M

- 1988 Mission and Dialogue: 50 years after Tambaram. *Christian Century*. 105 (April) 340–343.

HENDRIKSEN, W

- 1976 *More than conquerors*. Grand Rapids: Baker book house.

HENRY, C F H

- 1947 *The uneasy conscience of modern fundamentalism*. Grand Rapids: Eerdmans.

HEYNS, J A

- 1977 *Die Kerk*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
 1978 *Dogmatiek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

HOBSON, H W

- 1939 The birth at Madras. *International Review of Missions*. 28 (July) 337–346.

HOCKING, W E

- 1928 *Re-thinking Missions: A Laymen's inquiry after one hundred years*. London: Harper & Brothers.

HOEKENDIJK, J C

- 1950 The call to Evangelism. *International Review of Missions*. 39 (April) 162–175.
 1952 The church in missionary thinking. *International Review of Missions*. 41 (July) 324–336.
 1970 Evangelization of the world in this generation. *International Review of Mission*. 59 (January) 23–31.

HOGG, W R

- 1980 Edinburgh 1910–Perspective 1980. *Occasional Bulletin of Missionary Research*. 4 (October) 146–153.

HOLTER, D W

- 1959 Madras and Ghana. *Christian Century*. 75 (January) 134–135.

HOOPER, H D

- 1943 The end and the means in Missionary Enterprise. *International Review of Missions*. 32 (October) 337–381.

HOPKINS, H

- 1979 *John R. Mott: 1865-1955*. Grand Rapids: Eerdmans.

HORTON, W M

- 1939 Walter Horton pleads 'Not Guilty!'. *Christian Century*. 61 (April) 517–518.
 1966 Tambaram twenty–five years after, in Rouner, L S (ed): *Philosophy, religion, and the coming world civilization: Essays in honor of William Ernest Hocking*. The Hague: Martinus Nijhoff, 225–234.

INTERNATIONAL MISSIONARY COUNCIL – JERUSALEM MEETING

- 1928a *Volume I – The Christian life and message in relation to Non–Christian systems of Thought and Life*. London: Oxford University Press.
 1928b *Volume II – Religious Education*. London: Oxford University Press.
 1928c *Volume III – The relation between the Younger and Older churches*. London: Oxford University Press.
 1928d *Volume IV – The Christian Mission in the light of Race conflict*. London: Oxford University Press.
 1928e *Volume V – The Christian Mission in relation to Industrial problems*. London: Oxford University Press.
 1928f *Volume VI – The Christian Mission in relation to Rural problems*. London: Oxford University Press.
 1928g *Volume VII – International Missionary Co–operation*. London: Oxford University Press.
 1928h *Volume VIII – Addresses and other records*. London: Oxford University Press.

INTERNATIONAL MISSIONARY COUNCIL – TAMBARAM MEETING

- 1938 *The World Mission of the Church: Findings and recommendations of the meeting of the International Missionary Council*. London: IMC.

JANSEN SCHOONHOVEN, E

- 1955 Apostolaat en Eschatologie. *De Heerbaan*. 8:3 (Mei/Juni) 89–108.
 1978 Tambaram 1938. *International Review of Mission*. 67 (July) 299–315.

JOHNSON, T M

- 1988 *Countdown to 1900: World evangelization at the end of the nineteenth century*. Birmingham: New Hope.

JOHNSTON, A P

- 1974 The unanswered prayer of Edinburgh. *Christianity Today*. 19 (November) 174–178.

JONES, E S

- 1939a Where Madras missed its way. *Christian Century*. 61 (March) 351–352.
 1939b What I missed at Madras. *Christian Century*. 61 (May) 704–708.

JONES, J P

- 1915 The Protestant missionary propaganda in India. *Harvard Theological Review*. 8:1 (January) 18–44.

JONKER, W D

- 1991 Dienende NGK sal invloed voortaan moet 'verdien'. *Die Kerkbode*. 148:18 (1 November) 1.

KAMFER, P P A

1955 *Die Volksorganiese sendingmetode by Bruno Gutmann*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.

KASPER, W

1971 **VOLUME**

Warum noch Mission?. *Mission und Entwicklung*. 13–32.

KRAEMER, H

1930 Christianity and secularism. *International Review of Missions*. 19 (April) 195–208.

1936 *Waarom Zending juist nú*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.

1937 A Theology for Christian Missions. *International Review of Missions*. 26 (October) 537–540.

1938 *The Christian Message in a non-Christian World*. London: Edinburgh House Press.

1961 *Religion and the Christian Faith*. London: Edinburgh House Press.

KRITZINGER, J J

1971 *Die Missionêre Gemeente*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1991 Oorsake van die lae sendingbelangstelling in die NG Kerk. *Iswenkommunikasie*. 13:2 (November) 5–14.

KRITZINGER, J J, MEIRING, P G J & SAAYMAN, W A

1984 *You will be my witnesses*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

KULANDRAN, S

1957 Kraemer then and now. *International Review of Missions*. 46 (April) 171–181.

KUZMIC, P

1986 History and eschatology: Evangelical views, in Nicholls, B J (ed): *In word and deed: Evangelism and social responsibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 135–164.

KönIG, A

1970 *Jesus Christus die Eschatos – Die fundering en struktuur van die eskatologie as teleologiese Christologie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1975 *Hier is Ek! Gelowig nagedink Deel 1: Oor God*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1979 Modelle van Kerkeenheid, in Meiring, P G J & Lederle, H I (reds): *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg, 89–101.

1980a *Jesus die Laaste: Gelowig nagedink Deel 2: Oor die einde*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1980b David J. Bosch: Witness to the World. *Theologia Evangelica*. 13:2 (Julie – September) 11–19.

1982 Versoening en Eenheid: Kommentaar op deel 1 van die Ope Brief, in Bosch, D J, König, A & Nicol, W D (reds): *Perspektief op die Ope Brief*. Pretoria: Human & Rousseau, 53–65.

1983 *Heil en Heilsweg*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

1986 Ontbreek die wil tot eenheid by ons?. *Die Kerkbode*. 138:13 (24 September) 5.

1990 Apocalyptic, theology, missiology. *Missionalia*. 18:1 (April) 20–33.

- LACY, C**
1976 Biblical Missiology and Mission. *Duke Divinity School Review*. 41, 73–84.
- LATOURETTE, K S**
1957 Re–Thinking Missions after Twenty-Five years. *International Review of Missions*. 46 (April) 164–170.
- LEFEVER, H C**
1960 The preparation of missionaries 1910 and 1960. *International Review of Missions*. 49 (July) 281–290.
- LENWOOD, F**
1922 The International Missionary Council at Lake Mohonk, October 1921. *International Review of Missions*. 11 (January) 30–42.
- LEW, T T**
1928 Church union. II. Lausanne and China. *International Review of Missions*. 17 (January) 90–100.
- LIVINGSTON K**
1990 David Bosch: An interpretation of some main themes in his missiological thought. *Missionalia*. 18:1 (April) 3–19.
- LIVINGSTONE, E A**
1980 *The concise Oxford dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- LOFTHOUSE, W F**
1949 The Body and the Church. *London Quarterly and Holborn Review*. 174 (July) 201–209.
- LORD, W**
1966 *A night to remember*. London: Penguin.
- LOTZ, D**
1970 “The evangelization of the world in this generation”: The resurgence of a missionary idea among the conservative Evangelicals. Hamburg: Universität Hamburg.
- LOUW, D J**
1988 VIGS: Die radikale siekte met ’n radikale uitdaging aan die pastorale bediening. *Ned Geref Teologiese Tydskrif*. 29:1 (Januarie) 66–79.
1991 Ethics and AIDS in the development of a prevention strategy. *AIDS in context: A South African perspective*. Cape Town (Lux Verbi) 91–104.
- LUNDQUIST, C H**
1965 Eschatology and our evangelistic thrust. *United Evangelical action*. 23 (January) 8–24.

- MACKAY, J A**
 1938 Looking toward Madras. *Christendom*. 3, 566–575.
 1940 The Madras Series. *International Review of Missions*. 29 (July) 391–394.
 1948 The Missionary legacy to the Church Universal. *International Review of Missions*. 37 (October) 369–374.
 1955 John R. Mott – Apostle of the oecumenical era. *International Review of Missions*. 44 (July) 331–338.
- MANSON, W**
 1953 Mission and eschatology. *International Review of Missions*. 42 (July) 390–397.
- MARAIS, J C**
 1986 *Die N.G. Kerk en die regverdiging van Apartheid*. Sovenga: Stofberg Teologiese Skool.
- MEIRING, P G J**
 1990 “Your Will be done: Mission in Christ’s way”: Discerning God’s will for mission in South Africa ...tomorrow. *Missionalia*. 18:1 (April) 248–258.
- MEYER, H**
 1955 The eschatological dimension of world missions. *Lutheran World*. 3, 239–246.
- MICKLEM, N**
 1938 The faith by which the Church lives. *International Review of Missions*. 27 (July) 321–332.
- MIGLIORE, D L**
 1969 Biblical eschatology and Political Hermeneutics. *Theology Today*. 26:2, 116–132.
- MOLTMANN, J**
 1967 *Theology of hope: On the ground and implications of a Christian eschatology*. New York: Harper & Row.
- MOORHEAD, J H**
 1984 The erosion of Postmillennialism in American religious thought, 1865 – 1925. *Church History*. 53, 61–77.
- MOSES, D G**
 1953 Mission and Unity – the two poles of the ecumenical movement. *The Ecumenical Review*. 5 (April) 248–252.
- MOSOMA, D L**
 1991 The Mission of the Church in a changing South Africa. *Theologia Evangelica*. 24:3 (September) 31–36.
- MOTT, J R**
 1900 *The evangelization of the world in this generation*. New York: Student Volunteer.
 1910 *The decisive hour of Christian missions*. London: Missionary movement.
 1912 The Continuation Committee. *International Review of Missions*. 1 (January) 62–78.

- 1922 International Missionary Co-operation. *International Review of Missions*. 11 (January) 43–72.
- 1928 A creative international fellowship. *International Review of Missions*. 17 (July) 417–434.
- 1938 At Edinburgh, Jerusalem and Madras. *International Review of Missions*. 27 (July) 297–320.
- 1939 The Tambaram meeting and its significance. *Christendom*. 4, 184–196.

NEILL, S

- 1979 *A history of Christian missions*. Harmondsworth: Penguin.

NELSON, R A

- 1954 Mission and eschatology. *Ecumenical Review*. 6 (January) 147–156.

NEWBIGIN, L

- 1970 Co-operation and unity. *International Review of Mission*. 59 (January) 67–74.
- 1982 Cross-currents in Ecumenical and Evangelical understandings of Mission. *International Bulletin of Missionary Research*. 6:4 (October) 146–151.
- 1988 The significance of Tambaram - fifty years later. *Missionalia*. 16:2 (August) 79–85.

NIESEL, W

- 1966 Engagement in the Mission and Unity of the Church. *International Review of Missions*. 55 (April) 182–188.

NILES, D T

- 1951 Our search for unity. *Ecumenical Review*. 3:4 (July) 357–361.
- 1953 The church's call to mission and unity. *Ecumenical Review*. 5 (April) 244–247.

NOBLE, R

- 1991 The myth of "Safe Sex". *Reader's Digest*. 139:835 (November) 69–70.

NÜRNBERGER, K

- 1982 Socio-Political Ideologies and Church Unity. *Missionalia*. 10:2 (August) 42–53.
- 1986 *Theological Ethics: Ethics of Political life: Aspects of the living Tradition – (Study guide 1 for TEA301–C)*. Pretoria: UNISA.
- 1988 Costly reconciliation: A message to the Clergy in Port Elizabeth, in Nürnberger, K & Tooke, J (eds): *The cost of Reconciliation in South Africa*. Cape Town: Methodist Publishing House, 113–125.
- 1990 Salvation or Liberation?: The soteriological roots of a missionary theology. *Missionalia*. 18:1 (April) 205–219.

OLDHAM, J H

- 1935 After twenty-five years. *International Review of Missions*. 24 (April) 297–313.
- 1955 John R. Mott. *The Ecumenical Review*. 7:3 (April) 256–259.
- 1960 Fifty years after. *International Review of Missions*. 49 (July) 257–252.

ORCHARD, R K

- 1960 Walter Freytag 1899 – 1959. *International Review of Missions*. 49 (January) 81–82.

OUDERSLUYS, R C

1963 Eschatology and the church. *Reformed Review*. 16, 8–18.

PATON, W

- 1928a The Jerusalem meeting – and after. *International Review of Missions*. 17 (July) 435–444.
- 1928b The Jerusalem meeting of the International Missionary Council. *International Review of Missions*. 17 (January) 3–10.
- 1936 The International Missionary Council and the future. *International Review of Missions*. 25 (January) 106–115.
- 1938 The Madras meeting and the Oecumenical movement. *International Review of Missions*. 27 (April) 153–157.
- 1939a The meeting of the International Missionary Council at Tambaram, Madras. *International Review of Missions*. 28 (April) 161–173.
- 1939b Looking forward from Tambaram. *International Review of Missions*. 28 (October) 491–500.

PATTERSON, J A

1980 *Robert E. Speer and the crisis of the American Protestant Missionary Movement, 1920 – 1937 – (PhD dissertation presented to the Princeton Theological Seminary)*. New Jersey: Princeton.

PEKKANEN, J

1989 Are we closing in on AIDS?. *Reader's Digest*. 135:812 (December) 24–30.

PETERS, G W

1985 Evangelische Missionswissenschaft. *Evangelikale Missiologie*. 1, 3–8.

PHILLIPS, C J

1982 Changing attitudes in the Student Volunteer Movement of Great Britain and North America, 1886 – 1928, in Christensen, T & Hutchinson, W R (eds): *Missionary ideologies in the Imperialist era: 1880 – 1920*. Denmark: Aros, 131–145.

PIERSON, A T

- 1881 Can this World be Evangelized in Twenty Years. *The Missionary Review of the World*. 6:6 (November–December) 437–441.
- 1892a “Apostolic Missions; or, The Gospel for Every Creature”. *The Missionary Review of the World*. 15:7 (July) 542.
- 1892b Editorial notes on current topics. *The Missionary Review of the World*. 15:11 (November) 862–867.
- 1899 The world's Missionary Conference of 1900. *The Missionary Review of the World*. 22:8 (August) 561–568.

POCOCK, M

1984 The destiny of the world and the work of missions. *International Journal of Frontier Missions*. 1:3, 215–233.

POTGIETER, F J M

1980 Kuyper oor die problematiek rondom die millennium. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 21:2 (April) 130–139.

- 1991 Tot die end toe volke in begrensde state. *Die Kerkbode*. 148:21 (22 November) 11.

POTTER, P

- 1970 Editorial. *International Review of Mission*. 59 (January) 3–7.
1980 From Edinburgh to Melbourne, in WCC (ed): *Your Kingdom Come*. Geneva: WCC, 6–21.

PRETORIUS, H L

- 1987 The goal of Mission: God's Kingdom or an earthly Utopia?. *Missionalia*. 15:1 (April) 3–6.

QUICK, O C

- 1928 The Jerusalem meeting and the Christian message. *International Review of Missions*. 17 (July) 445–454.
1938 The present situation in Christian Theology. *International Review of Missions*. 27 (October) 569–580.

RAATH, A W G

- 1988 Kerk en Samelewing: Standpuntstelling. *Die Bondgetuie*. 1:2 (September) 12–17.

RANSON, C W

- 1954 The Christian World Mission in the perspective of History. *International Review of Missions*. 43 (October) 381–389.

REISCHAUER, A K

- 1928 The Christian message and the non-Christian religions. *International Review of Missions*. 17 (January) 119–133.

ROBERT, D L

- 1984 The legacy of Arthur Tappan Pierson. *International Bulletin of Missionary Research*. 8:3 (July) 120–125.
1986 The origin of the Student Volunteer watchword: "The evangelization of the world in this generation". *International Bulletin of Missionary Research*. 10:4 (October) 146–149.

ROBERTS, J H

- 1975 Wat is die Kerk?, in Eybers, I H, König, A & Borchardt, C F A (reds): *Teologie en Vernuwning*. Pretoria: UNISA, 58–84.
1979 Die Kerk as Liggaam van Christus, in Viljoen, A C (red): *Ekumene onder die Suiderkruis*. Pretoria: UNISA, 92–106.
1981 Skriftuurlike grondslae vir die ekumenie. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 22:3 (Junie) 188–200.

ROUSE, R

- 1939 The Student Christian Movement and missions. *International Review of Missions*. 27 (October) 569–578.

ROWELL, N W

- 1921 The League of Nations and the assembly at Geneva. *International Review of Missions*. 10 (July) 402–415.

SAAYMAN, W A

- 1973 *Sendingsperspektiewe in Afrika oor die voorwerp van verlossing* – (Ongepubliseerde MTh verhandeling). Stellenbosch: Univ. van Stellenbosch.
- 1984 Integration, polarisation and justification – another look at ecumenicals and evangelicals. *Theologia Evangelica*. 17:1 (March) 78–84.
- 1987 Eschatological models in missionary thinking. *Missionalia*. 15:1 (April) 7–13.
- 1991 Some reflections on AIDS, ethics and the community in Southern and Central Africa. *Theologia Evangelica*. 24:3 (September) 23–30.
- 1992 AIDS, Healing and Culture in Africa: A Christian Mission Perspective. *Journal of Theology for Southern Africa*. 20:78 (March) 41–56.

SAAYMAN, W A & KRIEL, J

- 1992 *AIDS: The Leprosy of our Time?*. Johannesburg: Orion.

SANDEEN, E R

- 1974 Millennialism, in Gaustad, E S (ed): *The rise of Adventism: Religion and society in Mid–nineteenth–century America*. New York: Harper & Row, 104–118.

SAUNDERS, S P

- 1980 Christian eschatology: the ground and impetus for mission. *South East Asia Journal of Theology*. 21:1, 16–25.

SAWYERR, H

- 1978 The first world missionary conference: Edinburgh 1910. *International Review of Mission*. 67 (July) 255–272.

SCHILDER, K

- 1951 *De Openbaring van Johannes en het Sociale Leven*. Delft: Naamloze Vennootschap W.D. Meinema.

SCHLINK, E

- 1954 The Christian hope and the unity of the church. *The Ecumenical Review*. 6:2 (January) 113–117.

SCHLUNK, M

- 1934 Gustav Warneck. *International Review of Missions*. 23 (July) 395–404.
- 1938 Theology and Missions in Germany in recent years. *International Review of Missions*. 27 (July) 463–478.
- 1939 Tambaram, wie es war, in Schlunk, M (red): *Das Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag, 7–35.

SCHWARZ, G

- 1984 The Legacy of Karl Hartenstein. *International Bulletin of Missionary Research*. 8, 125–131.

- SETILOANE, G M**
1970 The missionary and his task – at Edinburgh and today. *International Review of Mission*. 59 (January) 55–66.
- SHENK, W R**
1984 The “Great Century” reconsidered. *Missiology: An International Review*. 12:2 (April) 133–146.
- SHINN, R L**
1980 Mission and Unity: How are they related?. *Encounter*. 41:1, 1–13.
- SINCLAIR, M**
1987 Development and eschatology, in Samuel, V & Sugden, C (ed): *The church in response to human need*. Grand Rapids: Eerdmans, 161–174.
- SMITH, A C**
1985 The eschatological drive of God’s mission. *Review and Expositor*. 82 (Spring) 209–216.
- SMITH, N J**
1980 *Elkeen in sy eie Taal*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- STÄHLIN, G**
1940 Die weltgeschichtliche Stunde von Tambaram. *Evangelisches Missions-Magazin*. 84, 18–30.
1950 Die Endschau Jesu und die Mission. *Evangelisches Missions-Zeitschrift*. 94, 97–147.
- STRAUSS, S A**
1987 “Kerk en Samelewing” blootgelê. Pretoria: SACUM.
- STROMBERG, J**
1980 Edinburgh to Melbourne. *International Review of Mission*. 69 (July) 251–254.
- STROTHMANN, M H**
1956 *Eschatology and the mission of Christianity (with special emphasis upon contemporary protestant thought)*. Columbia: Columbia University.
- SUNDERMEIER, T**
1990 Missiology Yesterday and Tomorrow. *Missionalia*. 18:1 (April) 259–269.
- TANNE, J H**
1986 AIDS: Is anyone safe?. *Reader’s Digest*. 129:771 (July) 69–74.
- THERON, P F**
1979 Die Kerk as Eskatologiese teken van Eenheid, in Meiring, P G J & Lederle, H I (reds): *Die Eenheid van die Kerk*. Kaapstad: Tafelberg, 6–13.
- THIELICKE, H**
1969 *Theological Ethics – Volume 2: Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.

TORM, F

- 1930 The place of social questions in missionary work. *International Review of Missions*. 19 (October) 593–603.

UNDERHILL, M M

- 1929a A Missionary survey of the year 1928. *International Review of Missions*. 18 (January) 3–46.
1929b A German view of the Jerusalem meeting. *International Review of Missions*. 18 (April) 266–272.

VAN DUSEN, H P

- 1939a What Stanley Jones missed at Madras. *Christian Century*. 61 (March) 410–412.
1939b Madras and Christian thought. *Christendom*. 4 (Spring) 205–217.
1939c Missions at Madras. *Religion in Life*. 8, 163–175.
1944 The Missionary message since Madras. *Christendom*. 9, 22–34.

VAN LEEUWEN, A TH

- 1959 *Hendrik Kraemer: Dienaar der Wereldkerk*. Amsterdam: W. Ten Have N.V.

VAN WYK, J A

- 1972 *Vernuwing of rewolusie*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

VAN'T HOF, I P C

- 1946 *Het Zendingsbegrip van Karl Barth*. Hoenderloo: Zendingstudie–Raad.
1972 *Op zoek naar het geheim van de zending: In dialoog met de wereldzendingsconferenties 1910-1963*. Wageningen: Veenman & Zonen.

VERKUYL, J

- 1978 *Contemporary Missiology – An introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.

VOORTSETTINGSKOMITEE

- 1987 *Geloof en Protes: 'n Antwoord namens beswaarde lidmate op sekere aspekte van "Kerk en Samelewing"*. Pretoria: Aurora.

VORSTER, J D

- 1979a Kan 'n Christen–Afrikaner die beleid van eiesoortige ontwikkeling regverdig?. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 20:4 (September) 360–366.
1979b Die duur van die skeiding. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 20:4 (September) 372–374.
1979c Gesamentlike aanbidding. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. 20:4 (September) 376–381.

VOULGARAKIS, E

- 1965 Mission and unity from the theological point of view. *International Review of Missions*. 54 (July) 298–307.

WAGNER, C P

- 1974 Mission and hope: Some missiological implications of the theology of Jurgen Moltmann. *Missiology: An International Review*. 2, 455–474.

- WALKER, W**
1970 *A history of the Christian church*. Edinburgh: T & T Clark.
- WALLIS, W B**
1981 Eschatology and social concern. *Journal of the Evangelical Theological Society*. 24:1 (March) 3–9.
- WARD, T**
1979 The church in the intermediate future. *Christianity Today*. 23:18, 980–984.
- WARNECK, G**
1897 Die moderne Weltevangelisations–Theorie. *Allgemeine Missions–Zeitschrift*. 24, 305–325.
- WARREN, M A C**
1952 Eschatology and history. *International Review of Missions*. 41 (July) 337–350.
- WENDLAND, H D**
1953 The relevance of eschatology for social ethics. *The Ecumenical Review*. 5:4 (July) 364–368.
- WHITE, H V**
1938 Task and opportunity at Madras. *Christendom*. 3, 497–506.
- WIEDENMANN, L**
1965 *Mission und Eschatologie: Eine Analyse der neueren Deutschen Evangelischen Missionstheologie*. Paderborn: Bonifacius–Druckerei.
- WIND, A**
1984 *Zending en Oecumene in de twintigste eeuw – Volume I*. Kampen: J.H. Kok.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION**
1992 What you must know about AIDS. *Reader's Digest*. 140:840 (April) 72–74.
- WORLD MISSIONARY CONFERENCE – EDINBURGH**
1910a *Volume I – Carrying the Gospel to all the Non–Christian World*. Edinburgh: Oliphant.
1910b *Volume II – The Church in the Mission Field*. Edinburgh: Oliphant.
1910c *Volume III – Education in relation to the Christianisation of National life*. Edinburgh: Oliphant.
1910d *Volume IV – The Missionary message in relation to Non–Christian religions*. Edinburgh: Oliphant.
1910e *Volume V – The Training of Teachers*. Edinburgh: Oliphant.
1910f *Volume VI – The Home Base of Missions*. Edinburgh: Oliphant.
1910g *Volume VII – Missions and Governments*. Edinburgh: Oliphant.
1910h *Volume VIII – Co–operation and the Promotion of Unity*. Edinburgh: Oliphant.
1910i *Volume IX – The history and records of the conference together with addresses delivered at the evening meetings*. Edinburgh: Oliphant.

YATES, T E

1980

Edinburgh revisited: Edinburgh 1910 to Melbourne 1980. *Churchman*. 94, 145–156.