Missionale gemeentes in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika – Teologies verantwoord

Author:
J. Christo van der Merwe[1]

Affiliation:
[1]Reformed Theological College, University of Pretoria, South Africa

Correspondence to:
Christo van der Merwe

Email:
christo@kpo.co.za

Postal address:
Hoewe 74, Wesweg, Brentwoodpark 1501, South Africa

Dates:
Received: 09 May 2011
Accepted: 28 May 2011
Published: 04 Nov. 2011

How to cite this article:
Van der Merwe, J.C., 2011, 'Missionale gemeentes in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika – Teologies verantwoord', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1094, 9 pages. http://dx.doi.org//10.4102/hts.v67i3.1094

© 2011. The Authors. Licensee: AOSIS OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Missional congegrations in the Netherdutch Reformed Church of Africa – Theologically substantiated
The Christian churches are experiencing a major paradigm shift as they attemp to navigate the 20th century. Around the mid-fourth century to the mid-twentieth century CE, often referred to as the 'age of Christendom', Christianity and the institutional church had a central place, which was culturally supported in the public life of most Western societies. Today it is impossible to talk about culture without using the plural. Society has changed into what is called a 'pluriverse' of cultures determined by aspects such as geography, race, ethinicity, class, and worldview. For Christian denominations, this paradigm shift has become exceedingly challenging. This article discerns and experiments with approaches to ministry that are vitally challenged by the many current understandings of what it means to be church today. By taking the concept *missio Dei* as point of departure the article describes the church as being called to be a missional church and the Christian leaders as being called to exercise missional leadership. The article addresses the notion of *missio trinitatis* as fundamental to the understanding of the *missio Dei*. God is one who lives by sharing, and the Trinity is the doctrine of a God whose very essence is sharing, thus the consequence is that those who believe in such a God must live a similar life. Matthew 28:19−20 serves as basis for a discussion on the 'embodiment' of the church's missional theology as well as a basis for the development of a missional praxis. The fundamental conviction argued in this article is that there can be no place for a future church that is not missional in essence.

Inleiding

Dit is nie te betwyfel nie dat die kerk in baie dele van die wêreld, veral in die Weste, 'n bestaanskrisis beleef (vgl. o.a. Gibbs 1981:15; Callahan 1983:xxi, 1990:4; Watson 1983:15; Hendriks 1992:7–8; Compton 2003:xiii; Getz 1984:15–16; Malphurs 1993:11–16; Stevens & Collins 1993:xi–xxiv; Nel 1994:16–17; Rendle 1998:3–4; Burger 1999:1–3; Mead 2001:21–23; Ward 2002:13–14; Healy 2005:ix–xiv; Dickson 2010:17–19).

Teen die agtergrond van die kritieke krimp van historiese hoofstroomkerke wêreldwyd, verwoord Van Gelder (2007:1) iets van hierdie bestaanskrisis, naamlik 'it is no longer possible for congregations in the United States to conduct business as usual'. Hierdie ernstige afname is nie 'n nuwe verskynsel nie. In 1968 maak Firet die uitspraak dat die kerklike lewe nie meer op dieselfde manier kan voortgaan nie. Voortdurende aanpassings en vernuwing sal moet plaasvind (Firet 1968:7).

Die verwysing na 'n 'paradigmaskuif', al word dit tans ietwat oormatig gebruik, bly 'n nuttige beskrywing van hierdie enorme en akute veranderinge wat die Christelike kerke wêreldwyd in die gesig staar soos wat hulle hul weg in die 21ste eeu probeer vind. Onderliggend aan hierdie veranderinge is die massiewe tektoniese plaatverskuiwings, kultureel gesproke, wat deur die teoloog, Robinson (2008:23), 'cultural sea change' genoem word.

Volgens Frambach (2007:17) kom dit nie as 'n verrassing nie. Die kerk het die plek wat dit in die Christendom beklee het, verloor. Breedweg gesien staan die tydperk tussen die middel van die vierde eeu n.C. tot en met die middel van die 20ste eeu as 'the age of Christendom' bekend. Die kerk het die sentrum van die samelewing gevorm. In die Verenigde State van Amerika, soos ook elders, het dit nie meer moontlik geword om tussen die kerk as instituut en die heersende kultuur te onderskei nie (vgl. ook Robinson 2003:15−19). Beide se funksie het dieselfde geword. Tog kan daar nie meer in die enkelvoud van kultuur gepraat word nie. Frambach (2007) sê:

> Today ... We live within what some has called a 'pluriverse' of cultures determined by geography, race, ethnicity, class, worldview, and the like. All of us inhabit and are shaped by a variety of cultures at the same time.
>
> (Frambach 2007:17)

As gevolg van die dinamiese effek van drie groot kragte – sekularisasie, kultureel-religieuse pluralisme en digitale inligtingstegnologie – het die kerk desentriseerd geraak. Die gevolg hiervan is soos volg:

> The cultural underpinnings that once supported it swept away, the church practiced some ecclesiastical free agency and swapped its central place in public life for a prominent place in the private domain.
>
> (Frambach 2007:17)

Die dominansie van die Christelike religie en die geïnstitusionaliseerde kerk in die Weste is finaal verby. Om ′n weg te vind deur hierdie ontluikende missionale landskap vereis dat baie aspekte van ons verstaan van wat dit beteken om vandag kerk te wees, sal moet verander (Frambach 2007:19; Watson 1983:15; Robinson 2008:17–36; Niemandt 2007:9 e.v.). Dit is ′n uitdaging wat Robinson (2008:37–60) onder die opskrif, 'And Yet ... It Is About You' (kyk ook Niemandt 2007:36 e.v.), hanteer.

Frambach (2007:19–20) verwys na die verskeie implikasies wat dit kan inhou. Eerstens moet ons aanvaar dat teologie op ongewone wyses beoefen moet word en aanleer hoe dit gedoen kan word (Malphurs 1993; Robinson 2008:76–78). Dit sal verg dat ′n verskeidenheid van bronne vir teologiese refleksie erken sal word – en dit sluit in dat daar op kreatiewe wyse na God in die populêre kultuur gesoek sal moet word:

> This will involve both a return to and a new emphasis on re-enchantment with filmmakers, novelists, poets, philosophers, political theorists and cultural analysts – not necesessarily theologians.
>
> (Frambach 2007:20)

Van Aarde (2008) bevestig hierdie opinie. Hy bespreek die insigte van die publieke teoloog van Princeton, William Storrar:

> Dr Storrar's point of departure is the late David Bosch's notion of a paradigm shift in missiology. Storrar (p. 5) asks in Lecture 1: 'But what is public about public theology and its public paradigm of mission?'
>
> (Van Aarde 2008:1214)

Van Aarde, soos Frambach, is van mening dat die institusionele Christendom nie die eksklusiewe reg op 'doing theology' het nie. Hy beskou publieke teologie as '... activity of the film directors, artists, novelists, poets and philosophers' (Van Aarde 2008:1214).

Tweedens is dit nodig om in te sien hoe *konteks* relevant is. Robinson (2008:39) beskou Petrus se Pinksterrede in Handelinge 2 as ′n goeie voorbeeld. Vandag behoort ons die kerk se desentriseerde konteks ernstig op te neem. Dit vra dat leierskap deur beskeidenheid, geduld en diensknegskap gekenmerk sal word. Weereens is die navorsing wat Van Aarde (2008) gedoen het, ′n goeie voorbeeld hiervan:

> Because public theologians are aware of the pluralistic nature of society, they deal with the issue of diversity when they address societal issues (such as language, human rights etc). There is a reason why in public theology society is called a 'market place', because many 'products' are on offer and theology and religion are only two among many other.
>
> (Van Aarde 2008:1220–1221)

In die derde plek behoort nuwe vorme van kommunikasie aangeleer en beoefen te word. Hierdie 'nuwe' vorme van kommunikasie sal met innige luister en wedersydse dialoog moet begin. So kan die Christelike boodskap opnuut begryp word – wat kan beteken dat die hart van die evangelie herontdek word as ′n narratief waarin die hoorder genooi word om daarin ′n tuiste te vind (Frambach 2007:20).

Vierdens moet reguit en eerlike vrae gevra word – vrae wat deurdring na kwessies soos wat die doel van die kerk is, gesien vanuit die perspektief van spesifieke tradisies. Hierdie vrae moet daartoe kan lei dat nuut gedink en gehandel word om hierdie doel te verwesenlik (Frambach 2007:20).

Hendriks (2007:1000) sluit by bogenoemde gedagtes aan en wys dat die paradigmaskuif in lande soos die Verenigde Koninkryk en Nederland voorkom. Wat in hierdie lande gebeur, het ook ′n invloed op Suid-Afrika. Weereens word gewys dat Bosch (1993:349–520) reeds in die vroeë negentigerjare die effek op die kerk se bediening uitgewys het. Op ′n globale vlak, het ′n 'southward shift in the centre of cravity of Christianity' gevolg (Hendriks 2007:1001).

Teologies kan hierdie paradigmaverandering as die wegbeweeg van ′n ontologiese model na ′n hermeneutiese paradigma beskryf word. Dit beteken ′n wegbeweeg van ′n een-dimensionele, rasionele, subjek–objek benadering wat uitloop op ′n deduktiewe styl en ′n positiwistiese, selfs ′n triomfantistiese houding, in teologiebeoefening. Teenoor so ′n objektiwistiese model is die hermeneutiese benadering sensitiewer. So ′n houding gaan van die vertrekpunt uit dat teologiese standpunte relatief tot konteks is en dat teologie altyd ′n beperkte standpunt en ′n beperkte greep op die groter realiteit het. ′n Hermeneutiese benadering getuig van groter nederigheid en van ′n groter afhanklikheid van God (Hendriks 2007:1001).

Teen die agtergrond van die oortuiging dat so ′n teologiese denkskuif noodsaaklik is, fokus Buitendag (2008:123) op die ononderhandelbare Reformatoriese stelreël, naamlik dat die kerk nie mag stagneer nie want dit het nie gearriveer nie en kan nooit die laaste woord spreek nie. Die kerk moet voortdurend na die bronne, eintlik die Bron, terugkeer en daar moet telkens opnuut in gehoorsaamheid aan die evangelie geleef word. Dit is ′n taak wat nooit afgehandel is nie. Die kerk kan nooit volstaan met wat reeds gehoor of bereik is nie. Buitendag (2008:124) wys daarop dat Moltmann in sy 2006-outobiografie (in 2008 in Engels vertaal), *Weiter Raum: Einer Lebensgeshichte*, nie net vertel hoe hy en onder andere Hans Küng in teologiese denke gegroei het nie (Moltmann [2006] 2008:358–361), maar ook hoe en onder watter omstandighede hy weereens tot die besef gekom het dat hy uit oortuiging juis ′n Hervormde teoloog – en byvoorbeeld nie ′n Lutherse een nie – is. Vergelyk in hierdie verband die opmerking van Bakker (1970:27) wanneer hy die verskil tussen 'hervormd' en 'gereformeerd' bespreek: 'Het bleek verantwoord als essentieel onderscheid voorop te stellen het open kerktype der hervormden en het geslote karakter van de Gereformeerde Kerk' (vgl. ook Van Aarde 2006:116

 doi:10.4102/hts.v67i3.1094

se uitdrukking: 'konsertiewe fundamentalisme of sektariese separatisme – so tipies van die Gereformeerde mentaliteit'). Tog het hy altyd sy 'waardering vir onafhanklike katolisisme' betuig (Moltmann [2006] 2008:251). Ook vir Küng ([1968] 1978:33–35) bestaan die kerk nie anders as in konkrete historiese gestalte nie. Dit wat kerke van alle tye en plekke in gemeen het, is juis die gebrokenheid om in die konteks van die hier-en-nou te lewe. Juis hierdie realiteit vereis voortdurende hervorming (Buitendag 2008:124).

Dit is dus duidelik dat ons nuwe en in 'n groot mate vreemde wêreld, nuwe navorsingsmetodologieë vra. Uiteraard raak dit ook gemeentes, asook die manier waarop gemeentes teologie beoefen. Volgens Hendriks (2007:1001) wen 'grounded theory and participatory action research' in die Praktiese Teologie veld en staan dit teenoor die ou deduktiewe styl met dié se 'well-established theories'.

Missio Dei as vertrekpunt

My vertrekpunt is dat teologie in wese missionaal is (vgl. ook Hendriks 2007:1001). Daarom moet daar na 'n missionale metodologie[1] gesoek word (vgl. Bosch 1993:389–393). Volgens Kirk (2000:11) is *theologia* nie moontlik sonder *missio* nie, 'or to put it another way, no theology, which is not missionary'.

Die vroegste wortels van hierdie vertrekpunt word in die begrip *missio Dei* gevind. Sedert die Willingen-konferensie (1952) het hierdie begrip die basis van die missiologiese debat gevorm. Dit was Karl Hartenstein wat hierdie begrip gemunt het in die uitleg van sy triniteitsverstaan. Vanuit 'n Christologiese perspektief is nagedink oor die nakoming van die Groot Sendingopdrag (Matt 28:16–20) en dit het gelei tot die triniteitsinterpretasie in terme van die opgaaf aan kerke om aan hierdie sendende opdrag gehoorsaam te wees. Van Gelder (2007:20) stel dit dat 'the conception of the *missio Dei*, though not without controversy, has proved to be a Copernican revolution within the discipline of missiology'. Bosch (1993:389) beskryf hierdie paradigmaskuif op sy beurt met terme soos 'subtle', maar 'nevertheless decisive'. Volgens Frambach (2007:21), met erkenning aan die Suid-Afrikaner David Bosch (1993) se groot bydrae, is die gevolge vir die bediening en leierskap van die kerk geweldig, naamlik 'if God is a missionary God, then the church is called to be a missionary church and the Christian leaders are called to exercise missionary leadership'.

Tog behoort ons Kirk (2000:25) se vermaning ernstig op te neem en nie die begrip *missio Dei* as te vanselfsprekend of selfs as bloot 'n formele nuwe modewoord te reken nie. Wat ons moet doen, is om die vooronderstellings van hierdie begrip deeglik in ag te neem. Ons moet besef dat om te sê dat 'God 'n *missio*' is, 'n siening veronderstel dat ons hier te doen het met 'n persoonlike God met spesifike eienskappe (Kirk 2000:25). Sending is 'n aktiwiteit en dit veronderstel 'n persoonlike subjek. Dit beteken ook die vooronderstelling dat ons tussen 'ware en valse spreke oor God' onderskei. In die teologiegeskiedenis is 'God se daad' op verskillende maniere beskryf. Kirk (2000:27) toon in hierdie verband aan dat Johannes Verkuyl daarna verwys het as God se aktiewe betrokkenheid in die herstel van God se reddende heerskappy oor die kosmos en die mensheid en dat Emilio Castro gepraat het van die doel van God om die hele skepping onder die heerskappy van Jesus Christus te bring wat veronderstel dat die mens deur die krag van God se Gees in *communio* met God lewe. Dit beteken dat die versoenende krag van God deur 'n bepaalde strategie begelei word, naamlik om die goddelike plan te volvoer deur die skepping van die magte van ontbinding en dood te bevry (Kirk 2000:27).

'n Volgende vraag wat na vore kom wanneer die begrip *missio Dei* ter sprake is, is na watter God hier verwys word? Wanneer Christene oor God praat, is dit vanselfsprekend die Vader, die Seun en die Heilige Gees. Volgens Kirk (2000:27) beteken dit ongekwalifiseerd: *missio Trinitatis*. Frambach (2007:21) se uitgangspunt is 'in short, no Trinity, no mission; no Trinity, no church'. Die triniteitsvoorstelling veronderstel relasie – relasie in God self[2]:

> If the Trinity is the doctrine of a God whose very life is a life of sharing, its clear consequence is that those who claim belief in such a God must live a similar life
>
> (Kirk 2000:21)

'n Verdere vraag rakende die verstaan van die *missio Dei*, is waarom God hoegenaamd in die wêreld werk? Wetenskaplike werke bevestig nie alleen die trinitariese aard van God nie, maar ook dat die *missio Dei* voortspruit uit die onbegrensde en onvergelyklike liefde van God vir God se skepping en spesifiek vir mense wat God na God se beeld gemaak het. Dit is dus net logies dat indien die skepping 'n daad van liefde was, dan moet liefde 'n realiteit in God self wees voordat materie en wese geskep is. Liefde is 'n hoogs persoonlike werklikheid; iets wat slegs moontlik is in wedersydse verhoudings. Vanuit die perspektief van so 'n relasionele begrip van God, is interpersoonlike liefde in God self aktief: 'God in Trinity is a community of divine persons ... The unity/community which is God, established and maintained by love (agape), constitute the plan for humanity' (Kirk 2000:28).

Missio Dei vloei met ander woorde vanuit die wese van God self. Dit is soos Kirk (2000:28) sê 'impossible to be more basic than that'. God se plan met die wêreld val saam met wie God is: liefde, gemeenskap, gelykheid, barmhartigheid, deernis en geregtigheid. Liefde is ongetwyfeld die opperste eienskap van God, maar liefde vind vervulling in en deur die ander eienskappe van God (Kirk 2000:28). God se geregtigheid is God se barmhartigheid. God se vergewensgesindheid is in terme van God se geregtigheid onbegrens en vir almal. Dit is juis hierdie gelykheid wat ruimte bied vir onderskeid, 'and his love is both tender and stern' (Kirk 2000:28). Hier is nie sprake van narsissisme nie. God se liefde is die passie wat die beste wil vir die ander en wat gewillig is om alles op te offer sodat juis dit bereik mag word. Jesus se woorde oor die

1. Goeie voorbeelde van 'n missionale metodologie is in die werke van Hirsch en Darryn (2009) en McClung (2008) te vinde.

2. Kirk (2000:28) verwys soos volg na hierdie 'perichoretic understanding of God': 'The recent surge of trinitarian theology, loosely encapsuled under the social rubric of a social doctrine of the Trinity, has not been lost on the missional congregation.'

liefde vir 'n mens se vyand (Matt 5:44) behoort teen hierdie agtergrond verstaan te word. Dit beteken: om aan diegene wat jou haat goed te doen; om dié wat jou vervolg te seën; om vir dié wat aan jou kwaad doen te bid (Luk 6:28); om kos te gee aan hulle wat honger is en om nie te vergeld nie (Rom 12:19–20). Liefde is dus nie iets wat teoreties verstaan kan word nie. Liefde word prakties in aksie gesien. Liefde spruit voort uit God se optrede in en deur die lewe van Jesus (kyk o.m. 1 Joh 4:10).

Waarop dit neerkom, is dat God in God self 'sending' is. Om te 'stuur' en om 'gestuur te wees' is integraal deel van die wese van God. Kirk (2000) stel dit soos volg:

> For love is uncalculating in the pursuit of its object. No one falls outside this compass. It perserveres even when opposed, rejected and misinterpreted. Love is centrifugal – it always tends outwards from the centre.
>
> (Kirk 2000:29)

Die koninkryk van God

In die lig van bogenoemde opmerkings is die begrip koninkryk van God onlosmaaklik deel van die verstaan van God se handeling in en deur Jesus se sending. God se besig wees (sending) met die wêreld is gerig op alles wat geskape is. Die kerk neem deel aan hierdie sending deur 'living into and announcing the redemptive reign of God in Christ (the kingdom of God)' (Van Gelder 2007:21).

Hoewel die betekenis van die begrip koninkryk van God redelik eenvoudig blyk te wees, is dit taal wat vreemd vir die moderne oor klink. As begrip kom koningskap neer op iets manlik, hiërargies, dominerend en dwingend. Daarom behoort die betekenis van hierdie begrip binne die konteks van God se besig wees met die wêreld verduidelik te word – nie om dit vir die moderne oor as sodanig aanvaarbaar te maak nie, maar om seker te maak dat die begrip nie misverstaan word nie. Gegewe die feit dat begrippe soos koninkryk van God algemeen in die Nuwe Testament voorkom, word ons gesprekke oor God vandag steeds met sulke uitdrukkings ingeklee. Daarom is 'n teologies verantwoorde verstaan van die begrip koninkryk van God noodsaaklik (vgl. Kirk 2000:29).

Volgens Kirk (2000:29) is 1 Korintiërs 15:24 in hierdie verband rigtinggewend: 'handing over the kingdom to the Father, after he has destroyed every ruler and authority and power.' Op grond van hierdie Pauliniese teks wys Kirk (2000:29) daarop dat God se koninkryk die domein is waar mense vry gemaak is van enige band wat hulle in slawerny kan bind. Die bande van slawerny word as vyande voorgestel. Die finale vrymaking is die bevryding van die band van die dood as die beslissende vyand (1 Kor 15:26). Op ander plekke in sy briewe beskryf Paulus hierdie vyandelike kragte as 'sonde' (Rom 7:14), as die 'wet' (Rom 7:10), as verganklikheid (Rom 8:19–21), as die teenwoordige bose tyd (Gal 1:4), as nietige en nikswerd beginsels (Gal 4:9) en as geestelike bose magte (Ef 6:12).

Hierteenoor is die koninkryk van God die domein waar mense nie meer onderwerp is aan sulke destruktiewe kragte nie (Kirk 2000:29). Dit verwys na die sfeer van lewe waar God se Gees heersend teenwoordig is; waar geregtigheid, vrede en vreugde volledig en voortdurend ervaar word (Rom 14:17). Die koninkryk van God verwys na die messiaanse feesmaal waar almal ewe veel van die volheid van God se gawes geniet; as die domein waar God alles en in almal is (1 Kor 15:28). Volgens Kirk (2000:30) moet ons hierdie Bybelse getuienis met beide die lewe in die sekulêre wêreld en in die kerk in verband bring.

Orals waar kwessies soos geregtigheid, liefde, wysheid en waarheid ter sprake is, moet ons Jesus Christus as Here van die geskiedenis en God as die hoogste bron van reg en deernis erken. Hierdie binding aan die wêreld én aan die kerk is belangrik, naamlik 'it is important to understand the kingdom in terms of a double liberation from slavery into the "glorious freedom of the children of God" (Rom 8:21)' (Kirk 2000:30).

'n Interim klemverskuiwing ten koste van *Missio Dei*

In die vroeë jare sestig was daar 'n kort periode waarin die verstaan van die *missio Dei* soos dit gestalte vind in die koninkryk van God in verband gebring is met die ekklesiologie in die algemeen en met lokale gemeentes in die besonder. Volgens Van Gelder (2007:21–24) het hierdie vroeëre geskiedenis die huidige missionale periode geantisipeer. In die kring van die Rooms-Katolieke Kerk het Vaticanum II 'n belangrike rol vervul. Die konsiliêre dokument *Ad gentes* wat hieruit voortgevloei het, het die wese van die kerk as missionêr begin beskryf. Ongelukkig het 'n struikelblok in die laat sestigerjare ontstaan. Aan die een kant is die raakpunt tussen missiologie en ekklesiologie toenemend beklemtoon, maar die fokus het na teologiese refleksie op die eweneens toenemende verskynsel van sekularisasie verskuif. Laasgenoemde verskynsel was die geboorte van die gedagte dat die redding van die wêreld daarvan afhang dat die samelewing van die kerk as sodanig bevry sal wees.

Die effek van hierdie sterk kritiese houding jeens die kerk was dat die voorheen geïdentifiseerde raakpunt tussen ekklesiologie en *missio Dei* nie meer dieselfde aandag as vroeër gekry het nie. Ook het die insig in die bevrydende aspekte van God se koninkryk in terme van die *missio Dei* die vroeëre dinamiek verloor. Hoe belangrik ekumene ook al is en hoe vanselfsprekend deelname daaraan ook al is, neem dit nie weg dat God se werk in die ekumeniese beweging in die sestigerjare 'largely in social and political terms' verstaan is nie (vgl. Van Gelder 2007:21–24). Dit het in 1968 'n hoogtepunt bereik in die Upsala-vergadering van die Wêreld raad van Kerke (WRK) en is voortgesit in 1972 tot 1973 in Bangkok (World Council of Churches n.d.). Een van die uitkomste van die 1910-byeenkoms in Edinburgh was die stigting van die International Missionary Council (IMC). In 1961 het dit met die Wêreldraad van Kerke saamgesmelt

om die Commission on World Mission and Evangelism (CWME) te vorm. Op grond van hierdie samesmelting is byeenkomste van die CWME in die interimperiode tussen die vergaderings van die WRK gereël. Tydens die Bangkok-byeenkoms is vir die eerste keer kritiese stemme van die kant van Latyns-Amerikaanse Rooms-Katolieke teoloë teen die invloed van die bevrydingsteologie gehoor. Volgens Van Gelder (2007:21–24) is hierdie invloed as ’n diskontinuïteit met die aanvanklike stigtingsoogmerke ervaar.

Dit is teen hierdie agtergrond dat die ‘evangelicals’ ’n nuwe liggaam tot stand gebring het. Reeds in 1966, met die konferensie te Wheaton College (en daarna in Berlyn in 1974), het ‘evangelicals’ hulle sterk ten gunste van wêreldsending uitgespreek. In 1974, met die ‘Lausanne Verbond’ (kyk Stott 2008:305 e.v.), wat tydens die CWME-vergadering opgestel is, is die kontoere van wat onder wêreldsending verstaan behoort te word uiteengesit (Van Gelder 2007:22). Ingebed in die herlewing van ’n evangeliese klem op sending, is die 19de eeuse verstaan van die prioriteit van evangelisasie. Op hierdie stadium is dit hoofsaaklik binne die raamwerk van die teologie en die metodologie van die kerkgroei- (‘church growth’) beweging verstaan (Van Gelder 2007:22). Gedurende hierdie tydperk het missiologie as dissipline verskillende klemverkuiwings beleef (kyk Van Gelder 2007:23; vgl. Bosch 1993:389–394). Vir die doeleindes van hierdie artikel is die effek hiervan vir gemeentes belangrik.

Met ’n beter begrip van sending as *missio Dei* het kerke en gemeentes wêreldwyd hulleself as ’n sentrum vir sending (‘missional-location’) begin sien. Die groeiende besef dat die Christendom in terme van die Europese nasionale kerke agteruitgaan, het die fokus van missiologie na kwessies soos die vraag oor hoe kerke en hul gemeentes kan herlewe, verplaas (vgl. Van Gelder 2007:24).

Die suksesse in voorstedelike kerke in die VSA, tesame met die mislukkings in groot metropolitaanse stede, het deurdringende vrae opgeroep, veral die vraag oor wat die kern van die identiteit van ’n gemeente vorm asook wat die rede vir die onwilligheid en onvermoë van ’n gemeente is om by God se sending betrokke te raak. Toenemend is besef dat dit wat vroeër as sendingvelde gesien is, nou eerder beide sturende en ontvangende lokaliteite is. Ook is ingesien dat die plaaslike gemeente van ’n spesifieke kerk ’n aktiewe rol hierin speel. Tog maak Van Gelder (2007) die opmerking:

> The discipline of missiology struggled, however, to bring its recources to bear to adequately address these strategic changes. This failure appears to be largely related to its earlier heritage of being closely aligned with the modern missions movement.
>
> (Van Gelder 2007:24)

Intussen het verskeie betekenisvolle verwikkelings gedurende die laaste paar dekades van die 20ste eeu plaasgevind. Aan die een kant is dit binne die groter globale kerkfamilie waarneembaar dat ’n groot ooreenkoms in denke oor die basiese verstaan van sending in terme van sowel die begrip *missio Dei* as die begrip koninkryk van God, bestaan. Aan die anderkant het daar veral in die VSA ’n afstand tussen die so genoemde ‘ecumenicals’ en die so genoemde ‘evangelicals’ ontwikkel. Hierdie gaping het al hoe groter geword ten spyte van die ooreenkoms in denke oor die verstaan van wat sending behoort te wees. Uiteindelik het dit daartoe gelei dat baie teologiese opleidingsinstellings al hoe meer aandag aan gemeentelike navorsing begin gee het, terwyl opleidingsinstellings opgehou het om teologies te reflekteer oor ’n missiologie wat op buitelandse sending fokus. Van Gelder (2007) stel dit soos volg:

> Drawing largely on the social science methodologies, this discipline engages in the systematic study of congregations in trying to understand their dynamics and to explain their changing patterns. The little emphasis on mission that did remain in mainline seminaries was usually redefined in terms of ecumenism, intercultural studies, or partnership with other churches in the worldwide church. Few additional developments took place during this period in the field of missiology regarding congregations. The focus of the discipline seemed to be devoted primarily to the development of missions theology and the reconception of the world church.
>
> (Van Gelder 2007:25)

Hierdie fokus op die rol van die plaaslike gemeente het tot die ontstaan van die Kerkgroeibeweging aanleiding gegee (kyk Shenk 1983). In die teologiese kringe van die ‘evangelical’ gemeentes, is gemeentebou en kerkgroei steeds vandag ’n belangrike deel van die missiologiese agenda. Wat die ekumeniese gemeentes betref, het die afname in lidmatetal in die hoofstroomkerke die missiologiese debat sterk begin beïnvloed. In hierdie konteks het daar gedurende die laaste dekade ’n nuwe soort teologiese diskoers begin vorm aanneem wat die verbeelding van baie gemeentes oor die breë kerklike spektrum aangegryp het. Dit is naamlik die diskoers rondom die missionale kerk. In hierdie diskoers is daar ’n duidelike verband gelê tussen ekklesiologie en missiologie en is die term ‘missional church’ gebore (Van Gelder 2007:27). Dit het grootliks gevolg op die werk wat Lesslie Newbigin gedoen het toe hy gevra het: ‘Can the West be coverted?’ (kyk o.a. Goheen 2002:360–375).

Van Gelder (2007) verwys soos volg na hierdie verwikkeling:

> Though it [missiological ecclesiology] has some parallels to the work done in the early 1960s, this new movement is much more explicit about bringing the connection of the missio Dei with the kingdom of God into conversation with particular congregations with respect to the emerging postmodern context.
>
> (Van Gelder 2007:27)

Dit is belangrik om daarop te let dat die byvoeglike naamwoord, missionaal, die ganse diskoers waarin vroeër verwys is na kerk en sending, binne ’n totaal nuwe raamwerk plaas. Die uitdrukking ‘kerk en sending’ kan ’n digotomie veronderstel wat moeilik ontsnap kan word behalwe deur voorrang te verleen aan die een bo die ander. Die begrip missionale kerk veronderstel egter ’n heeltemal ander ekklesiologie. Dit stel die kerk voor as missionêr in wese. Volgens hierdie begrip word elke konteks as ’n missionale konteks gesien en elke gemeente as ’n missionale gemeente wat verantwoordelik is om self deel te neem aan God se sending in die konteks van die bepaalde gemeente (Van Gelder 2007:27).

Wat is missionale teologie?

In ʼn missionale teologie word daar in terme van Paulus se woorde in Filippense 1:9–10 klem gelê op onderskeiding. Dit is ʼn diskoers waarin dialogiese hermeneutiek sentraal staan. Volgens Hendriks (2007:1003) is die volgende aspekte van hierdie diskoers belangrik:

- Dit vra in die eerste plek na God: wie is hierdie relasioneel georiënteerde drie-enige God wat God self aan die wêreld deur die Woord openbaar?
- Die tweede vraag handel oor identiteit: God wat die mens geskep het, het die mens as rentmeesters en bewaarders op aarde geplaas. Aangesien God, God self as skepper en missionale God openbaar, behoort die kerk en Christene alle mense as objekte van God-se-sending te sien. God se karakter en sending vorm die basis van die ekklesiologie asook van die antropologie (vgl. Hendriks 2007:1004).
- God het die wêreld lief en het as Vader sy Seun gegee om die wêreld te red (Joh 3:16). Omdat God op hierdie wêreld fokus behoort teologiestudente en kerklidmate te leer om aktief besig te wees met die verstaan van hierdie wêreld asook met diens aan hierdie wêreld.
- Om God werklik te verstaan (Hendriks 2007:1004) moet die geloofsgemeenskap sy eie verhaal ken om sodoende sy identiteit te verstaan. Die Hervormers het dit *sola Scriptura* genoem om daarmee te impliseer dat die Woord normatief moet staan oor en teenoor alle ideologieë.
- Die kerk se sending is dié van die koninkryk van God wat in die Woord beskryf word as ʼn situasie waar vrede en geregtigheid bo alles sal heers.
- Missionale teologie impliseer dus ʼn onderskeidingsproses wat plaasvind wanneer ons gehoorsaam deelneem aan ʼn transformasie-aksie en -diens op verskillende vlakke: persoonlik, ekklesiologies, op sosiale gebied, ten opsigte van die ekologie, asook op die gebied van die wetenskap (ʼn doenende, bevrydende, transformatiewe teologie wat uitloop op strategievorming, implementering en ʼn evaluasie van vooruitgang; ʼn teologiese handeling (vgl. Hendriks 2007:1004, 2004:19–34; 211–234).

Die wyse waarop God in missionale teologie voorgestel word, is om God in die sentrum van alles te plaas. Die res vloei hieruit voort (Hendriks 2007:1005–1013).

Kontekstualisering (*embodiment*) van die Groot opdrag

Vooraanstaande teoloë (kyk o.a. Van Aarde 2006:103–122; Bosch 2008:73–92; Brueggemann 2008:219–234) wys daarop dat die kern van die opdrag van sending aan die kerk in ons huidige tydsgewrig nie daarin lê dat die sendelinge 'moet gaan' – 'na verre lande' – nie, soos byvoorbeeld die Londense Sendinggenootskap in die vroeë 19de eeu van oortuig was nie. Van Aarde (2006:114) wys daarop dat die woord 'gaan' (*poreuthentes*) in Matteus 28:19 nie in die grammatiese vorm van ʼn opdrag voorkom nie, maar in dié van ʼn deelwoord. In die Grieks is die deelwoord dikwels ʼn hulpwerkwoord, soos ons in Afrikaans sou sê 'ek *gaan* eet'. Dit behoort grammaties nie as ʼn opdrag verstaan te word nie, naamlik 'GAAN eet' nie (vgl. ook Bosch 2008:88). Die klem lê op die imperatiewe vorm van die hoofwerkwoord: 'maak dissipels (*mathētuesate*)'; 'maak die kerk een groot skool van Jesus-volgelinge' (vgl. Brueggemann 2008:229 e.v.).

Almal is deel van die teikengroep: *panta ta ethnē* ['alle nasies']. Hierdie nasies het niks te doen met wat ons in antropologiese sin 'volke' in ʼn etniese sin noem nie. Wanneer Matteus die term *ethnoi* gebruik, bedoel hy na alle waarskynlikheid 'almal': 'Israel en hulle buite Israel word deel van die kerk' (Van Aarde 2006:114–115). Daar is geen grense nie. Almal behoort in die kerk ingedoop te word. Met die doophandeling word gelowiges geassosieer met die lot van Jesus (kyk ook Rom 6:3). Daarom bestaan die 'maak van dissipels' daaruit dat jy mense wat inkom vra om die evangelie van Jesus – wat as kern die geregtigheid van God het, dit wil sê liefde vir hulle wat binne én vir hulle wat buite is – jou evangelie te maak; die internalisering van die evangelie deur mense voor te gaan in die 'leer' om te doen wat Jesus geleer en gedoen het (Matt 28:20). Die konteks waarbinne dit plaasvind, is die konteks waar Jesus, hier en nou en vir altyd, teenwoordig is. Die kern van die opstandingsgeloof is die belydenis: Jesus is Immanuel elke dag van ons lewe tot aan die einde van die tyd.

Wat egter hier belangrik is om in gedagte te hou, is dat die 'groot sendingopdrag' teen die agtergrond van die hele Matteus-evangelie en die behoeftes van die gemeenskap waaraan die outeur van Matteus behoort het, verstaan behoort te word. Bosch (2008:89 e.v.) trek op grond van sy eksegese van Matteus 28:19–20 ʼn aantal teologiese lyne wat as paradigma vir ons verstaan van die kerk se missionale gerigtheid binne ons konteks vandag, kan dien.

Die eerste teologiese lyn wat Bosch (2008:89) beskryf, is dat sending altyd kontekstueel is (vgl. ook Van Aarde (2006:103). Dit hou verband met ʼn spesifieke tyd en plek en situasie. Matteus herhaal dus nie slegs woorde wat lank gelede uitgespreek is nie; die evangelis her-interpreteer hierdie woorde in terme van sy eie konteks. Die gekiedenis van Jesus met sy dissipels is funderend en paradigmaties en as sodanig voed dit nie alleen die huidige situasie nie, dit bied ook ʼn uitdaging aan ons tyd. Bosch (2008) formuleer dit soos volg:

> Faith is thus realized in what Kierkegaard has called *contemporaneity*, where there is, in the final analysis, no absolute discontinuity between the history of Jesus and the time of the church. By speaking of the condition and activities of those who accompanied Jesus on his way to the cross, the evangelist is speaking to the church of his own time. And it is precisely the dialect between the history of Jesus and the existence of the believer that justifies, for Matthew, the writing of the Gospel in the way he does.
>
> (Bosch 2008:89)

Die tweede teologiese lyn wat Bosch (2008:89) beskryf, is dié van ʼn onseker bestaan. Matteus se gemeenskap het op die voorposte gelewe. Hulle het probleme beleef om hulle identiteit te definieer in ʼn konteks waarbinne hulle op ʼn grenslyn geleef het: aan die een kant vyandige Jode en aan die ander kant die toe nog vreemde heidene. Hulle het ʼn krisis ten opsigte van identiteit beleef.

Vir ons beteken dit dat sending nooit plaasvind in selfvertroue en grootheidswaan nie, maar slegs in die besef van ons eie swakheid. Die sendeling is nie ʼn held nie, maar staan, soos die dissipels in Galilea, in die dialektiese spanning tussen geloof en twyfel, tussen aanbidding en vrees (Matt 28:17). Midde in hierdie spanning weet die sendeling – deur geloof – dat al die mag in die hemel en op die aarde aan Jesus gegee is. Al sou die sendeling se eie situasie daarom onseker wees, is dit egter nie hopeloos nie.

Die derde teologiese lyn wat Bosch (2008:89) beskryf, hou verband met die feit dat sending 'slawediens' beteken. Nel (1994) merk in hierdie verband op:

> Wanneer Paulus die woorde *diakonein* [dien] en *doulein* [dien] gebruik, kies hy twee begrippe wat uitdrukking gee aan sy teologie dat ʼn Christen aan 'Christus Jesus behoort', soos ʼn slaaf aan sy eienaar, uitgedruk in die werkwoord *doulein*. Dit veronderstel dat die slaaf as eiendom gekoop is; dat hy in sy totale menswees aan Christus Jesus behoort wat hom gekoop het; vir die slaaf beteken dit dat sy meester se wil deurslaggewend is. 'Slaaf van Christus' is in hierdie sin ʼn eretitel.
>
> (Nel 1994:35)

Hoewel al die mag aan Jesus Christus gegee is, is die opgestane Jesus steeds die Jesus van Nasaret wat as ʼn swerwer deur Galilea gaan en sy dissipels roep om Hom na die kruis te volg. Christus se kerk moet dieselfde pad loop. Die alternatiewe pad is dié wat die Bose suggereer (Matt 4:8–9) (Bosch 2008:90).[3]

Die volgende teologiese lyn wat Bosch (2008:90) beskryf, is dat sending kontekstueel ('incarnational') is. Johannes se weergawe van die Groot Opdrag is dat Jesus vir sy dissipels sê 'soos die Vader My gestuur het, stuur Ek julle' (Joh 20:21). Met ander woorde, die sending van die dissipels word begrond in die sending van Jesus deur die Vader. Sending is *missio Dei*. Daarom vind die doop – die simboliese handeling wat dui op die daad van inlywing in die kerk asook op die vergifnis van sonde – plaas in die Naam van die Vader, en van die Seun en van die Heilige Gees (Matt 28:19) (vgl. Guder 2008). Guder (2008:183) onderskei ʼn vyftal digotomieë waarmee ʼn missionale teoloog rekening behoort te hou:

- tussen die Christelike geloof en kultuur (vlg. Van Wyk 1999:270–285 waarin hy onder meer die digotomie tussen Christelike geloof en kultuur bespreek)
- die verdeeldheid van die kerk as ʼn digotomie op sigself
- die praktyk van evangelisasie en sending waar die middele van die uitkoms geskei word, soos byvoorbeeld, waar die doel die redding van ʼn mens se siel is en om dan wat ook al nodig is te ontwikkel om by die doel uit te kom
- die onderskeid tussen 'doing evangelism' en 'doing juctice'
- tussen 'incarnational missiology' en die versoeningsdood van Jesus Christus.

Vir Bosch (2008:90) is ons kontekstualisering van Jesus se sending omvattend van aard. Wie ook al Christus nastreef, behoort die kenmerke te vertoon van grenslose medelye, gemeenskap, en aanbidding. Hierdie mense is betrokke by diens, prediking, en getuienis – in kort by dissipelmaking. Die ware dissipel is egter die een wat in die koninkryk in gedissipelleer is (Matt 13:52) en wat in wese dieselfde is as om self ook ʼn volgeling van Jesus te wees (Matt 27:57): Guder (2008) stel dit soos volg:

> It is patently absurd to proclaim the good news that God the Creator is God the Redeemer, that the Judge is compassionate and merciful in carrying out justice, in ways which are unloving, manipulative, insensitive, or even violent. It is equally impossible to talk about God's love for the poor, the outcast, and the marginal, and not to incarnate that love in the ways that demonstrate that God's kingdom is in fact, coming now. One cannot communicate a gospel of love without letting that love become the dominant agenda of one's own life and the life of the community ... To use contemporary language, the incarnational principle cannot tolerate separation between 'our walk' and 'our talk'.
>
> (Guder 2008:81)

Guder (2008) verwys hier na die Stuttgart-verklaring ten opsigte van evangelisasie as een van die beste opsommings van 'incarnational witness' wat daar is:

> It has to be emphasized that we can only communicate the gospel to people if we open ourselves to them and enable them to open themselves to us. This means that listening to them is crucial in the sharing of the gospel with them; we cannot share the gospel without sharing ourselves.
>
> (Guder 2008:82)

Volgens Robinson (2008:72) is evangelisasie nie in die eerste plek gerig op 'others or outsiders of the "unchurched"' nie. Die mense wat sending se teikengehoor is, is 'us, the existing congregations, the church, the *insiders*'. Bosch (2008:90) wys in hierdie verband daarop dat *dikaiosynē* [geregtigheid] en *basileia* [koninkryk] in die Matteus-evangelie baie nou aanmekaar verbonde is. Dit beteken dat die weg na die *basileia* slegs via *dikaiosynē* loop. Wanneer Jesus die opdrag 'leer hulle om alles te onderhou wat Ek julle beveel het' (Matt 28:19) deelmaak van 'dissipel maak', lê die strewe na *dikaiosynē* in die sentrum van hierdie opdrag. Op grond hiervan sê Bosch (2008):

> It follows from this that Christian social involvement may never be downgraded from its status as an inherent and essential part of the good news to the position of a mere adjunc of the gospel.
>
> (Bosch 2008:91)

Vir Brueggemann (2008:227–228) is beide die religieuse en polities-ekonomiese kwessies tegelyk spiritueel én polities-ekonomies, nooit óf die een óf die ander nie. Hierdie oortuiging van Brueggemann dui daarop dat ʼn term soos 'social gospel' (gebore in die tyd toe die ekumeniese bewegings sterker by politieke strydkwessies betrokke was), nie in die huidige God-is-sending fokus as struikelblok moet dien nie. Volgens Nel (1994) is die spanning wat geskep word tussen woord- en daadgetuienis dikwels kunsmatig en word dit soos volg geformuleer:

> In die apartheidsera was dit selfs gerieflik om enige daadwerklike betrokkenheid by die nood van veral anderskleuriges as ʼn sosiale evangelie af te maak. Die gesonde teologiese spanning wat daar wel bestaan, gaan nie oor ʼn keuse tussen die twee nie. Dit is

3.Vergelyk Peters (2000:16 e.v.) se uitdrukking 'de gemeente als dienende gemeente'; asook Shawchuch en Heuser (1993:29).

> eerder ʼn kreatiewe spanning wat die beste uit die bediening haal en die gemeente na twee kante toe afbaken en bewaar: teen ʼn goedkoop daadlose gepraat oor die liefde van God aan die een kant en ʼn ewe goedkoop evangelielose hulpverlening aan die ander kant.
>
> (Nel 1994:30)

Sien ook Deyoung (2007) se verwysing na Bonhoffer se uitspraak in hierdie verband:

> Our being Christians today will be limited to two things: prayer and action for justice on behalf of all people. All Christian thinking, speaking, and organizing must be born anew out of this prayer and action.
>
> (Deyoung 2007:140)

ʼn Verdere teologiese lyn wat Bosch (2008:91) op grond van sy eksegese van Matteus 28:19–20 beskryf, is dat sending (dissipelmaking) nie gesien moet word as ʼn swaar las, ʼn nuwe wet en ʼn bevel wat gehoorsaam moet word nie. Die dissipels se betrokkenheid by sending is ʼn logiese gevolg van om ʼn dissipel van Jesus te wees en van die volle gesag wat aan hulle gegee is (Matt 28:19). Om by sending betrokke te wees is om ʼn geskenk te ontvang, nie om ʼn wet te gehoorsaam nie; om ʼn belofte te ontvang, nie om onder ʼn bevel te buig nie. Christus se beloofde teenwoordigheid (uitgedruk in Matt 28:10) ʻis not a reward offered to those who obey it: it is the assurance that those who are commanded will be able to obeyʼ (Bosch 2008:91). Die objek van sending sluit die kerk in. Bosch (2008:91) wys daarop dat Matteus die woord kerk nie in die Groot Opdrag gebruik nie, hoewel hy die enigste evangelis in die Nuwe Testament is wat die woord *ekklesia* gebruik (te wete in Matt 16:18 en 18:17). Wanneer Matteus wel oor die ʻmaak van dissipelsʼ praat, ʻin his thinking this is the same as "being a member of the Church" and "incorporating people into the Christian community"ʼ (Bosch 2008:91).

ʼn Verdere belangrike teologiese lyn wat Bosch (2008:91) beskryf, is wat hy dissipelskap ekklesiologie noem. Hy wys daarop dat Matteus se ʻdiscipleship ecclesiologyʼ, beklemtoon dat die gelowiges ʼn Meester volg (vgl. ook Nel 1994). Hierdie Meester–dissipel verhouding is prominent in Matteus se finale perikoop in Matteus 28:16–20. Dieselfde parallelisme wat tussen die opgestane Christus en die aardse Jesus bestaan, is van toepassing op die gelowige: die dissipel in Matteus se eie gemeenskap is, in gelyke mate, identies aan die Twaalftal. Die intieme verhouding en die onvoorwaardelike trou wat van toepassing was gedurende Jesus se aardse bediening is steeds van toepassing op Matteus se gemeenskap.

Die laaste drie teologiese lyne wat Bosch (2008:91) trek, hou met die struktuur van sending verband. Hoewel daar inderdaad struktuur moet bestaan, behoort sending nooit ʻestablished, institusionalized, ecclesiastizedʼ te raak nie. Daar moet steeds gewaak word teen die polemiek van wat Bosch (2008:91) tipeer as ʻthe two opposite heresies embodied respectively in the early forms of Ebionism on the one hand and enthusiastic Gentile Christianity on the otherʼ.[4]

Missionale teologie soos beliggaam in die NHKA

Die NHKA besef dat krisistye radikale en kritiese denke verg en dit is bemoedigend. NHKA (2010) stel dit soos volg:

> In die kenteorie word ʻradikale denkeʼ omskryf as denke wat die vermoë het om tot die wortel (Latyn: *radix*) of kern van ʼn saak deur te dring. Die radikaal-kritiese denke volstaan nie met maklike en voor die hand liggende antwoorde nie, maar wil deurdring tot wesenlike problematiek.
>
> (NHKA 2010:232)

Dit is ook bemoedigend dat die NHKA, ten minste wat die teologie (teorie) betref, dit so verstaan dat ʼn kerk wat die apostolaat verwaarloos, die eer van God aantas en daarom die eretitel ʻkerkʼ verbeur (NHKA 2010:229). Waar die gemeente haar identiteit verstaan en getrou aan haar roeping is, dit wil sê al hoe meer word wat dit in Christus reeds is en bedoel is om te wees, is ʼn proses van kultuurverandering in die gemeente noodsaaklik. Die doel van hierdie proses is om die gemeente in staat te stel om sekere paradigmaverskuiwings te maak ten einde ʼn gesonde en doelgerigte gemeente in diens van die *missio Dei* te wees. Die Raad vir Apostolaat van die NHKA het tot die gevolgtrekking gekom dat evangelisasie net sinvol kan wees wanneer gemeentes ʼn gesonde en doelgerigte bedieningspraktyk ontwikkel en in staat sal wees om hulle gestuurdheid uit te leef (NHKA 2007:59).

Dit is voorts bemoedigend dat die NHKA minstens besef dat die voortgang van die apostolaat (*missio Dei*) in die verlede op vele gebiede belemmer is, byvoorbeeld dat die kerk oor die algemeen baie na binne gerig is (NHKA 2007:62) en dat die beleid van skeiding tussen evangelisasie en sending nie meer van pas is nie (NHKA 2007:63). Dit is ook bemoedigend om in die studiewerk en leiding van die Raad vir Apostolaat te verneem dat daar reuse treë gegee is en steeds gegee word in terme van die NHKA se deelname aan die *missio Dei*.

ʼn Lang en moeisame pad lê egter nog vir die NHKA voor. Talle kwessies waar gemarginaliseerdes ter sprake kom en waarin die *missio Dei* juis onteenseglik beliggaam moet wees, soos die debat oor gays (kyk Cilliers 2011 in hierdie verband), die rassisme-kwessie (Smith 2010) en ekumeniese betrokkenheid loop telkemale oënskynlik uit op verdere marginalisasie, die verwydering tussen ampsdraers en lidmate, verdagmakery en vyandskap. Ek hoop dat die teologiese riglyne soos hierbo bespreek, die NHKA van hulp kan wees in haar soeke na ʼn missionale identiteit en veral in die kontekstualisering van die *missio Dei* binne die kring van die NHKA. Die gedefinieerde subjek – dit wil sê hoe die gemeente beskryf word volgens die doel wat God daarmee het, die gemeente soos die Bybel dit ʻdefinieerʼ – daaroor is daar in die NHKA dikwels ʼn groot mate van eenstemmigheid. Maar wat die werklikheid betref, weet ons maar alte goed, lyk dit ongelukkig dikwels heel anders. Daar word na hierdie gemeente as die empiriese subjek verwys. Daarmee word bedoel: die werklike gemeente soos dit op ʼn bepaalde plek en tyd bestaan en funksioneer. Hierdie gemeente is te veel kere in ʼn mindere of meerdere mate

4.Wat die ʻonbegrensde universele horison van sendingʼ betref, vergelyk Van Aarde (2006:112). Volgens Van Aarde (2006:114) kom die ʻinklusiewe karakter van kerkmense se gesindheid … tot uitdrukking in die vier herhalings van die woorde "hele" in die "Groot" liefdesgebod: *hele* hart, *al* die krag, *alle* verstand, *hele* wet. Dieselfde vier herhalings kom voor in die groot sendingopdrag: *alle* mag, *alle* mense, *alles* doen, *altyd* Immanuelʼ.

 doi:10.4102/hts.v67i3.1094

anders, lyk anders en funksioneer anders as wat God bedoel het. Tussen die gedefinieerde subjek en empiriese subjek kan daar dus op 'n bepaalde tyd en plek 'n groot kloof wees, soos wat dit inderdaad in baie gevalle in die NHKA die geval is. Hierdie kloof tussen die empiriese en gedefinieerde subjek moet eenvoudig oorbrug word. Nel (1994) verwys soos volg daarna:

> Daar is immers geen bestaansreg vir 'n kerk (en 'n gemeente as deel van die universele kerk) anders as die een wat God bedoel het nie. Daar is geen plek vir 'n kerk wat nie steeds meer word soos reeds in Christus en deur die Gees is nie en soos hy deur God geroep is om te wees nie.
>
> (Nel 1994:12)

Erkenning

Opgedra aan Prof. T.F.J. Dreyer – vriend, kollega, mentor.

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

Bakker, J., 1970, *Oecemene Praktijk en problem*, Boom en Zoon, Meppel.

Bosch, D.J., 1993, *Transforming Mission*: *Paradigm Shifts in Theology of Mission,* Orbis Books, Maryknoll, NY.

Bosch, D.J., 2008, 'The Structure of mission: An exposition of Matthew 28:16−20', in P.W. Chilcote & C. Warner (eds.), *The study of evangelism*: *Exploring a missional practice of the church*, pp. 73−92, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Breuggemann, W., 2008, 'Evangelism and Discipleship: The God Who Calls, the God who Sends', in P.W. Chilcote & C. Warner (eds.), *The study of evangelism*: *Exploring a missional practice of the church*, pp. 219−234, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Buitendag, J., 2008, 'Ecclesia reformata semper reformanda – die ongemaklike Eis', *HTS Teologiese Studies/HTS Theological Studies* 64(1), 123−138.

Burger, C., 1999, *Gemeentes in die Kragveld van die Gees*: *Oor die unieke identiteit, taak en bediening van die kerk van Christus*, BUVTON, Stellenbosch.

Callahan, K.L., 1983, *Twelve keys to an effective church,* HarperSanFrancisco, New York, NY.

Callahan, K.L., 1990, *Effective church leadership*: *Building on the twelve keys,* HarperSanFrancisco, New York, NY.

Chilcote, P.W. & Warner, C., *The study of evangelism*: *Exploring a missional practice of the church*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Cilliers, P., 2011, *Soeker*, Protea Boekhuis, Pretoria.

Compton, S.C., 2003, *Rekindling the mainline*: *New life through new churches*, Alban Institute, Hendron, VA.

Deyoung, C.P., 2007, *Living faith*: *How faith inspires social justice,* Fortress Press, Minneapolis, MN.

Dickson, J., 2010, *The best kept secret of Christian mission*: *Promoting the gospel with more than our lips*, Zondervan, Grand Rapids, MI.

Firet, J., 1968, *Praktische theologie als theologiesche futurology,* Kampen, Kok.

Frambach, C.P., 2007, *Emerging ministry*: *Being church today,* Augsburg Fortress, Minneapolis, MN.

Getz, G.A., 1984, *Sharpening the focus of the church*, Victor Books, Wheaton, IL.

Gibbs, E., 1981, *I believe in church growth*, Hodder&Stoughton, London.

Goheen, M.W., 2002, 'Liberating the gospel from its modern cage: An interpretation of Lesslie Newbigin's gospel and modern culture project', *Missionalia* 30(3), 360−375.

Guder, D.L., 2008, 'Incarnation and the church's evangelistic mission', in P.W. Chilcote & C. Warner (eds.), *The study of evangelism*: *Exploring a missional practice of the Church*, pp. 171−184, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Healy, A.E., 2005, *The postindustrial promise*: *Vital religious community in the 21st century*, Alban Institute, Hendron, VA.

Hendriks, H.J., 1992, *Strategiese beplanning in die gemeente*: *Die beginsels en praktyk van gemeentevernuwing,* Hugenote Uitgewers, Wellington

Hendriks, H.J., 2004, *Studying congregations in Africa*, Lux-Verbi.BM, Wellington.

Hendriks, H.J., 2007, 'Missional theology and social development', *HTS Teologiese Studies/HTS Theological Studies* 63(3), 999−1016.

Hirsch, A. & Darryn A., 2009, *The forgotten ways handbook and a practical guide for developing missional churches*, Brazos Press, Grand Rapids, MI.

Kirk, J.A., 2000, *What is mission? Theological explorations*, Fortress Press, Minneapolis, MN.

Küng, H., [1968] 1978, *The church,* Search Press, London.

Malphurs, A., 1993, *Pouring new wine into old wineskins*: *How to change a church without destroying it*, Baker Books, Grand Rapids, MI.

McClung, F., 2008, *You see bones I see an army*, Struik Christian Books, Cape Town.

Mead, L.B., 2001, *The once and future church collection*: *The once and future church, transforming congregations for the future, five challenges for the once and future church*, Alban Institute, Hendron, VA.

Moltmann, J., [2006] 2008, *A Broad place*: *An Autobiography*, tranl. M. Kohl, Fortress, Minneapolis, MN.

Nel, M., 1994, *Gemeentebou*, Orion Uitgewers, Halfway House.

NHKA, 2007, 'Riglyne vir die apostolaat in die NHKA', in *Agenda vir die 68ste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, pp. 60−65, NHKA, Pretoria.

NHKA, 2010, 'Verslag van die Raad vir Apostolaat', in *Agenda vir die 69ste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, pp. 228−237, NHKA, Pretoria.

Niemandt, N., 2007, *Nuwe drome vir nuwe werlikhede*: *Geloofsgemeenskappe in pas met 'n postmoderne wêreld*, Lux Verbi.BM, Wellington.

Peters, A., 2000, *Tot Uw dienst*: *Een diaconaal bijdrage aan gemeenteopbouw*, Boekencentrum, Zoetermeer.

Rendle, G.R., 1998, *Leading change in the congregation*: *Spiritual and organizational tools for leaders*, Alban Institute, Hendron, VA.

Robinson, A., 2003, *Transforming congregational culture*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Robinson, A., 2008, *Changing the Conversation*: *A third way for congregations*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Shenk, W. R., 1983, *Exploring Church Growth*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Smith, N., 2010, *Die dood van die god van my vaders*, Griffel Media, Pretoria.

Stevens, P.S. & Collins, P., 1993, *The equipping pastor*: *A systems approach to congregational leadership*, Alban institute, Hendron, VA.

Stott, J., 2008, 'The significance of Lausanne', in P.W. Chilcote & C. Warner (eds.), *The study of evangelism*: *Exploring a missional practice of the church*, pp. 305−312, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Van Aarde, A.G., 2006, 'Hoe om in te kom en binne te bly – die "groot sendingopdrag" aan die kerk vandag volgens Matteus 28:16−20', *HTS Teologiese Studies/HTS Theological Studies* 62(1), 103−122.

Van Aarde, A.G., 2008, 'What is "theology" in "public theology" and what is "public" about "public theology"?', *HTS Teologiese Studies/ HTS Theological Studies* 64(3), 1213−1234.

Van Gelder, C., 2007, 'Missiology and the missional church in context', in C. van Gelder (ed.), *The missional church in context*: *Helping congregations develop contextual ministry*, pp. 12−43, Wm B. Eerdmans, Grand Rapids, MI.

Van Wyk, I.W.C., 1999, 'Wat glo ons van die kerk?', in D.J.C. van Wyk sr (red.), *20ste eeu Hervormde Teologie*, pp. 270−285, Pretoria, Sentik Uitgewers.

Van Wyk, I.W.C., 2005, 'The political responsibility of the church: on the necessity and boundaries of the theory of the two kingdoms', *HTS Teologiese Studies/HTS Theological Studies* 61(3), 647−682.

Ward, P., 2002, *Liquid church*: *A bold vision of how to be God's people in worship and mission – a flexible, fluid way of being church*, Hendrickson Publishers, Peabody, MA.

Watson, D., 1983, *Discipleship,* Hodder and Stoughton, London.