

Afrika-sinkretisme – gereformeerde prediking en pastoraat¹

W. L. Kurpershoek (emeritus-sendeling)
Nederlands Gereformeerde Kerk (Nederland)
Montana Park
PRETORIA

Abstract

Africa syncretism – Reformed preaching and pastoral care

The Reformed Churches in South Africa are facing a completely new situation as (black) members of the Reformed Churches (Synod Midlands) will ask to be admitted to the (present white) congregations, especially in the metropolitan areas, where more and more blacks permanently settle. The issue is: how should these new members be accommodated in our congregations in order to be able to participate fully as members of our congregations?

*The starting-point should be the recognition of the **ubuntu** of the African: his complete participation in society is the main principle of his life and philosophy. It is important to know that the African experiences the element of "time" not in the same way as the European.*

Knowledge of the African's religious background is also important. The main constituent parts of the African's religion include the following aspects: his concept of "god" excludes a living, communicating God; his belief in his ancestors takes the place of any other real belief; his religious life is mainly self-centred; he only fears his "gods"; his eschatological outlook precludes a living expectation of a life in real communion with the Lord. In South Africa we must always recognise the fact that there is a deep-seated syncretistic content in the religious outlook of the African.

*Finally a few recommendations regarding the pastoral method of dealing with African members of (white) congregations are made. It is attempted to determine the direction which office-bearers and other members of predominantly white congregations should take in order to create a real Christian **ubuntu**, or rather an **ubuntu of the faith**, in the Reformed Churches.*

1. Inleiding

Die Afrika-mens is al vir meer as drie eeue ons naaste. Vir die doeleindes van hierdie artikel word die term Afrika-mens vir die "swart" bewoners van die Afrika-kontinent gebruik. Hierdie Afrika-mens is beskou as 'n sending-objek aan

1 'n Verwerkte weergawe van 'n voordrag gehou voor die Gereformeerde Teologiese Vereniging – Pretoria. 1995-11-06

wie die evangelie verkondig moes word. Aan hom is die evangelie in 'n sekere vorm verkondig. As ons egter sou vra wie die Afrika-mens is – sou daar min korrekte antwoorde wees.

'n Korrekte omlyning van wie die Afrika-mens is, sou onmoontlik wees, omdat die meeste van ons hom slegs ken in die funksie waarin ons hom ontmoet het: as tuinhulp, kombuishulp, die motorwerktuigkundige se handlang, ensovoorts. Ook ons beeld van die Afrika-mens is gewoonlik dié van 'n ondergeskikte wat diens verrig. Niks meer nie. Tog besef ons almal dat dit, veral in die nuwe Suid-Afrika, nie genoeg is nie.

In hierdie artikel word die volgende aspekte van die Afrika-mens behandel: Wie is die Afrika-mens? Hoe funksioneer hy? In watter opsigte verskil hy van ons, die blankes, en in watter opsigte is hy dieselfde as ons? Wat veral belangrik is, is die vraag hoe hy sy geloof beleef. Hiermee word nie bedoel geloof in vergelyking met *ons* geloof nie, maar geloof in vergelyking met dit wat die Skrif ons daaroor leer.

Voor April 1994 het ons die Afrika-mens nie werklik geken nie. Ons ken hom in die hede dalk nog minder, omdat die deursnee Afrika-mens met wie ons vandag te doen kry (in die handel, op die TV, in die pers en ook in ons gemeentes) uitwendig soseer verwester het dat sy eie mense hom skaars nog herken.

Dit moet nadruklik gestel word: slegs as ons moeite doen om die Afrika-kultuur regtig te leer ken, is daar 'n werklike gemeenskap van die (blanke en swart) heiliges moontlik in ons land en in “ons” gemeentes. Slegs as ons begin om die Afrika-mens wesenlik te leer ken, sal daar vir hom in “ons” gemeentes plek wees. Slegs as ons erken dat hy op sy manier tot geloof gekom het onder omstandighede wat 99 % van ons mense hulle nie kan voorstel nie, sal ons kan leer hoe om die Afrika-mens te laat tuisvoel in die liggaam van Christus. Slegs as ons bereid is om sy verlede én sy hede volledig in rekening te bring, sal hy en sy in “ons” gemeentes waardige lidmate kan wees.

2. Wie is die Afrika-mens?

Oor die jare het baie geleerdes gepoog om die Afrika-mens binne 'n definisie vas te vang. Gewoonlik word 'n definisie gegee van wat sy lewensopvatting, sy filosofie is. Placide Tempels (1959:30 e.v.) het gepraat van krag, die sogenaamde “Vital Force” wat hom heeltemal beheers. Van Rooy (1976:91) plaas hom in die kader van “bepaalde kosmologiese goed” soos lewe, lewenskrag, voorspoed, geluk, invloed in die maatskappy. In sy proefskrif praat Van Rooy (1994) van 'n hiërgargiese kragteleer, waar “God” aan die bopunt staan. Ek stem hier saam met byvoorbeeld Staples (1981:94) wat só oor so 'n hiërgargiese kragteleer skryf: “Evidence indicates that among many peoples of

Africa concepts of deity have been so vague as to have little meaning or importance and the idea of a conceptually clear hierarchy of beings is largely the creation of the Western mind". Hierdie siening is ook die oorsaak dat baie min mense daarin slaag om op hierdie en soortgelyke maniere die tradisionele Afrika-mens werklik op te som, want hy word te Westers benader en voorgestel binne die denkkaders en kategorieë wat aan die Aristoteliaans-Platoniese filosofie ontleen is.

Die Afrika-mens is *Afrika-mens*, dit wil sê hy kan nie gesien en opgesom word los van sy land en veral nie los van sy mense nie. Hy leef en dink, hy eet en drink, hy slaap en werk, hy speel en het lief, hy trou en gaan dood: ingebed in sy *ubuntu*.

Dit is nie maklik om hierdie woord, *ubuntu*, in Westerse begrippe te vertaal nie. Doke en Vilakazi (1958:s.v.) gee drie betekenisse: "1) human nature; 2) humaneness, good disposition, good moral nature; 3) one's real self, character". Dit is egter die beste om al drie hierdie betekenisse te kombineer al word die diepte van *ubuntu* selfs dan nog nie vasgevang nie.

Miskien kan ons nader aan die wesenlike betekenis kom deur na te gaan hoe 'n Zulu-man wat as 'n *bad character* beskou word, genoem word: Hulle sê van hom: *akasekho osendweni lobuntu* (hy het geen plek meer in die *usendo* van die *ubuntu* nie). *Usendo* beteken 1) afstammeling van dieselfde manlike voorouer; 2) huis, geslag, *clan*, voorouerlyn; 3) stamgebruik. *Usendo* kan ons dan soos volg verklaar: Hy het geen plek meer onder die afstammeling van dieselfde oupa of oupagrootjie nie; hy maak geen deel meer uit van die voorouerlyn nie; hy het geen weseneseenheid meer met die stamgebruik nie, want hy kan of mag nie langer daaraan deelneem nie. Sowel in *usendo* as in *ubuntu* word dieselfde uitgedruk. Hy het niks gemeenskapliks meer met die menslike natuur nie. Hy hou in wese op om mens te wees.

'n Zulu-spreekwoord verduidelik waaroor ons hier praat: *udlala ngegeja kuziliwe*. Letterlik vertaal lui die spreekwoord: hy speel met 'n skoffelpik terwyl daar gevas word. Hierdie spreekwoord word gebruik wanneer iemand hom nie hou aan gebruiklike gedragsreëls nie; hy gaan byvoorbeeld aan met sy werk as daar 'n sterfgeval in die *extended family* of selfs daarbuite in die wyer gemeenskap is, met ander woorde, hy plaas homself buite die gemeenskap.

Die Afrika-mens is deel van 'n geheel wat vir hom alles, letterlik alles, beteken. Hy maak deel uit van die gemeenskap. Hy is 'n mens-mens. Slegs deur in die diepste sin van die woord met ander mense kommunikasie te hê *is* hy, en bly hy, 'n mens. Hy het 'n pa, ma, kleinvaders en kleinmoeders (al die verwante van Pa en Ma), oupa's en ouma's, wat hom van sy geboorte af tot op sy sterfdag en daarna omring en hom beskerm teen almal en alles wat hom bedreig. Ook al trou

hy, bly hy deel van daardie familie, in so 'n mate selfs dat hulle hom sal help as hy probleme het. Maar hy kry ook 'n hele familie daarby, dié van sy vrou se kant. So is en bly hy 'n lid van die sogenaamde *extended family* en het hy ook deel aan al die gebruike, gewoontes, gelowe, angste, sorge, blydskap, liefde en voordele van die familie. Hierdie aspekte funksioneer in wyer verband: hy is en bly deel van die gemeenskap waarbinne hy gebore is.

Setiloane (1989:9) omskryf die *extended family* soos volg:

The African extended family is a proverbial expression. In an African village or township ... one finds that an air of a large family broods over the atmosphere: Every person is related to another. These relationships, 'by blood', 'by marriage' or by mere association are emotionally seated and cherished dearly.

Hy haal ook John S. Mbiti aan wat sê: "I belong, therefore I am", 'n variasie op Descartes se: *Cogito, ergo sum* – ek dink, derhalwe bestaan ek.

Hierdie gemeenskap word gevoel en beleef deur deelname op alle maniere. Setiloane (1989:13-14) gee in hierdie opsig 'n baie insiggewende teorie: die lewensbron word gevind in *seriti* (Suthu), *isithunzi* (Zulu). Hierdie *isithunzi* is iets soos energie:

... it is like an aura around the human person, an invisible shadow or cloud or mist ... It is not neutral ... It is transferable and can be felt by any object with which it makes contact, like electric energy. It is this kind of experience an African understands Jesus was going through in Luke 8:45-46 ... The essence of being is 'participation' in which humans are always interlocked with one another ... The human being is ... 'vital force in participation'. The all important principle is this 'vital participation' which forms the very soul of the community body and accounts for the miasma which attaches to the group, the clan or the tribe.

Die woord *isithunzi* beteken eerstens "skaduwee", maar die belangrikste betekenisnuanse is die tweede, naamlik "morele gewig, invloed, prestige". Die derde betekenis is: "siel, persoonlikheid". In die laaste opsig is die Zulu-gesegde duidelik: *isithunzi sakhe simukile*: sy siel het vertrek. In hierdie verband dink 'n mens onwillekeuring aan die Hebreeuse *něšesj*-begrip, waar "siel" vir die hele mens staan. In die Afrika-konteks het dit in sommige opsigte ook dié diepte-betekenis: die invloed, die prestige, die *vital participation* is weg, dit wil sê die gestorwene het geen direkte deel meer aan die gemeenskap van die lewendes nie hoewel sy deelname nie verdwyn nie.

Ons kan die rol van die Afrika-mens in sy gemeenskap dus beskryf as 'n volledige deelname aan die gemeenskap in al sy bedrywighede. Hy onderwerp

hom ook aan die vaste norme van die gemeenskap, en as hy die norme oortree, sal hy die sanksies van die gemeenskap gelate aanvaar.

'n Volgende baie belangrike onderdeel van die Afrika-mens se mondering is sy tydsbegrip. Dit is opvallend dat die Afrika-mens baie min wesenlike begrip openbaar ten opsigte van tyd. Die meeste kenners meen dat hy 'n sikliese tydsopvatting het: Margull (1962:28) sê byvoorbeeld: “die verlede en die toekoms het innig deel aan mekaar, die krag van die gestorwenes omring die bestaan van die geborenes, ja, maak dit eers moontlik. So omkring die verlede en die toekoms die hede”. Tog word die begrippe *verlede*, *hede* en *toekoms* in hierdie omskrywing nog te Westers gebruik.

Die verlede het vir die Westerling 'n dimensie van ver-verlede tyd en naby-verlede tyd. Ons kan dink aan tien, vyftien eeue gelede. So ook die futurum: 'n nabye en 'n verre futurum: vir ons 'n onbeperkte aantal jare. Vir die Afrika-mens speel die ver-verlede tyd egter nie 'n intrinsieke rol nie – net so min soos 'n verre futurum.

As hy daaroor nadink – wat hy gewoonlik nie doen nie – hou die oertyd vir hom niks belangriks in nie. Die mens mag daarin sy eerste ontstaan hê, maar dit interesseer hom nie, want hy kan homself nie met die eerste mense identifiseer nie.

Vir die deursnee Afrika-mens is die verlede beperk tot vier, hoogstens vyf geslagte. Hy, ek noem hom nou maar Mbatha, ken sy pa en sy oupa. Sy pa, wat hy ken, het ook sy pa en oupa (dus Mbatha se oupa en oupagrootjie) geken – hierdie kennis word in hom bewaar deur die kennis wat hy by sy pa opgedoen het. Sy oupa, wat hy ook ken in die eksistensiële sin van die woord, het dié-se-oupa geken en het verhaale aan Mbatha oor sy oupa vertel. Dié oupa is dus die vader van sy oupagrootjie. So word die verlede beperk tot die vyf geslagte wat ons nou genoem het – gebaseer op persoonlike kennis wat Mbatha van sy pa en oupa, deur sy eie ore verkry het. Eintlik kan ons die vyfde geslag weglaat: Mbatha praat gewoonlik oor *umkhulu kamkhulu* (die oupa van oupa). Die woord vir God, wat deur sendelinge en Bybelvertalers in Zulu gebruik is, is byvoorbeeld *uNkulunkulu*. Wat die verlede betref, gaan dit dus wesenlik om die grootvader van Mbatha se grootvader: hy is sy begin. Hy het uit hom voortgekom. Hierdie korttermynverlede is vir die Afrika-mens die belangrikste.

Op dieselfde manier gaan dit met die toekoms: Mbatha, as hy lank lewe, sal hy sy kinders en sy kleinkinders ken en deur hulle geken word; daardeur word sy futurum bepaal – deur twee geslagte. In totaal is hier dus sprake van 6 of 7 geslagte: min of meer 200 jaar.

Mbiti (1970/1:264) sê hieroor:

For some peoples, at least, this continuation of life lasts as long as the individual is remembered by those who knew him in his earthly life. According to this belief, the departed of up to four generations back, are still living, as far as human beings are concerned ... Beyond five generations, the individual vaguely gets 'lost' in oblivion, as far as human society is concerned.

Die Westerse tydsebegrip het somtyds fatale gevolge vir die gekerstende Afrika-mens. Van belang is dat hierdie tydperk vir die Afrika-mens 'n rol speel, omdat hy deel het daaraan. Hy is min of meer die middelpunt van die hele tydverloop, het op die manier deel aan die *ubuntu* van voor- én nageslag en voel dat sy persoonlikheid, sy *isithunzi*, voortgekom het uit sy voorgeslag en sal deurwerk in sy nageslag.

Binne hierdie denkraamwerk is alles reg vir die Afrika-mens: verder soek hy nie baie nie. 'n Kenmerkende trek is dat hy oor die algemeen nie ambisieus is nie. Ambisieus word hier gebruik in die sin van: gerig op lofsverbetering. Wat hy het, is genoeg vir hom; wat hy kry, sal ook voldoende wees. Hierdie ingesteldheid impliseer nie soseer die vrees om uit te styg bo sy posisie op die kragteleer (Van Rooy, 1976:92 e.v.) omdat hy op dié manier die kragtebalans sou versteur nie; dit is ook nie soseer dat hy verlang om 'n beter bestaan te kan voer nie. Die tradisionele Afrika-mens soek nie lofsverbetering nie, want hy redeneer: ek wil nie die skyf van jaloerse medemense word nie, omdat dit my deelname aan die gemeenskap sal benadeel.

3. Die Afrika-religie

Dit spreek vanself dat dit vir ons doeleindes die belangrikste aspek is. 'n Mens se lewensbeskouing word bepaal deur sy religie. Voordat ons egter oor die Afrika-religie kan praat, moet ons eers omlin wat religie as sodanig is.

Ek definieer religie soos volg:

Religie is 'n verbondsverhouding wat die Here geskape het. In die verbondsverhouding tussen Homself en die mens staan Hy sentraal en beloof aan die mens alle seën om sy taak op aarde te volbring. Hierby vereis Hy van die mens Godvresendheid en absolute gehoorsaamheid. In hierdie laaste eis lê dan opgesluit dat alle menslike religieuse aktiwiteit elke dag plaasvind en alle lewensterreine beheers.

Met hierdie omskrywing word ware religie bedoel. Alle ander religieë kan slegs "pseudo-religieë", of valse religieë genoem word. In hierdie religieë mag, wat ons belydenis noem, "oorgeblewe lig van die natuur" wees; daar mag iets wees, soos Calvyn dit noem, die *sensus divinitatis*. Alles wat egter los staan van die

ware religie soos eerder gedefinieer, kom onder die Pauliniese oordeel van Romeine 1:23; dit is onderworpe aan die *corruptio totalis* van die mens.

Alle religieë wat nie op die Bybel gegrond is nie, beskou ek as valse religieë, as pogings van die groot Teenstander, die duiwel, om God se koninkryk te benadeel en, indien moontlik, uit te wis. So kan ons dan praat van die Afrika-religie, wat ek gerieflikheidshalwe as 'n eenheid beskou – al is daar groot verskille tussen die religieë van die Afrika-volke. Onder die Afrika-volkere waarmee ons in ons land te make het, vertoon die religieë grotendeels dieselfde trekke.

Hoe waar is dit wat Mbiti (1969/74:15) skryf:

Within traditional life, the individual is immersed in a religious participation which starts before birth and continues after his death ... This is fundamental, for it means that man lives in a religious universe ... For Africans the whole of existence is a religious phenomenon; man is a deeply religious being living in a religious universe.

Amper alle missioloë en antropoloë sal hierdie gedagte bevestig. Tog het ek probleme met sowel Mbiti as die meeste ander se uiteensettings van wat hierdie “all-pervasive religion” nou in wese is. Ek meen dat in hulle benadering en ondersoek die Westerse denkmodelle 'n te groot rol speel. Mbiti byvoorbeeld (1970/1971) het 'n soort “dogmatiek” van die Afrika-religie ontwikkel, grotendeels volgens Westerse begrippe. Hy probeer aantoon dat die gode van Afrika baie ooreenkomstige trekke met die God van die Bybel vertoon. Die volgende, onvermydelike stap is alreeds geneem deur baie van sy volgelinge: die Afrika-mens, so sê hulle, het in wese altyd God die HERE gedien; hy het nog slegs die bykomende genade van Christus nodig om heeltemal aanvaarbaar te word in die koninkryk van God. En dit beteken dat jy niks mag sê ten nadele van die godsdienstige erfenis van die Afrika-mens as jy met hom in kontak kom nie.

My hoofbeswaar teen Mbiti is dan ook dat hy alles wat *in religiosis* onder die Afrika-volkere voorkom, aanvaar as “gods-diens”, op gelyke voet met die Bybelse openbaring, terwyl in die Afrika-religieë van werklike openbaring hoegenaamd geen sprake is nie, slegs van “manifestasies”, wat deur die mense as openbarings van hulle gode beskou word. Dit is byvoorbeeld opvallend dat die godsname van agt volkere wat Mbiti onder andere bespreek ook die name vir “reën” is – wat ons lei tot die konklusie dat ook hier slegs van selfgemaakte gode sprake is.

Die verdere bespreking word egter beperk tot die Suider-Afrikaanse pseudo-religieë. Sentraal in ons bespreking is die vraag: Het hierdie volke 'n god? En indien wel, wie is hy? Op die eerste vraag is die antwoord onteenseglik “ja”, hulle het 'n god. Ons moet egter onmiddellik daaraan toevoeg: dit is 'n god van menslike oorsprong.

Die werklike diskussie oor die godsbegrip moet in die missiologie eintlik nog gevoer word. Mense soos Mbiti noem alles wat enigszins met die bo-natuurlike te make het, god. Van Rooy, ook in sy onlangse proefskrif, gaan daarvan uit dat die Afrika-mens 'n god het, en hy bespreek die “voorkoms” van hierdie gode in die lig van die Bybelse openbaring. Vrywel alle Afrika-gode word deur Van Rooy afgewys in die lig van die Bybelse openbaring. Slegs die god Leza van die Tonga/Ila van Zambië en Zaire sluit, volgens Van Rooy, in sommige opsigte by die Bybelse beeld van die HERE aan: Hy is 'n persoonlike god, 'n bonatuurlike skepper, betrokke by wat aangaan op aarde; aan hom word offers gebring; hy is alomteenwoordig. Maxwell (aangehaal deur Van Rooy, 1994:15) skryf egter: “The missionaries overlooked some traditional features of the spirit Lesa, particularly those characteristics which were clearly feminine”. Garvey (1994:15) sê: “Lesa is rarely displeased and therefore never placated”.

Van Rooy (1994) wys uiteindelik amper al die Afrika-godsbegrippe as ontoereikend af:

One has to conclude that there is a vast difference between the Old Testament concept of God and the traditional concepts of most African peoples. The concepts of African peoples reflect the way natural man responded to God's revelation in creation and in their consciences.

Ek meen egter ons moet nog verder gaan sowel in die beskrywing as in die afwys van die Afrika-gode. In wese kan jy nie van “gode” by hulle praat nie, omdat die sogenaamde “gode”, as hulle al in die denkwêreld van die Afrika-mens bestaan, nie as “gode” fungeer of vereer word nie. Hierdie gode is op die meeste *dei otiosi*: ver, onbereikbare gode, sonder enige inmenging van hulle kant af in die aardse lewe en ook sonder verering van of diens aan hulle deur die mens. Van enige gemeenskap met hierdie gode weet die Afrika-mens nie. Van vertroue in, trou aan en hoop op hierdie gode is geen sprake nie. Uit eie ervaring kan ek vermeld dat ek nog geen tradisionele Zulu ontmoet het wat werklik in 'n aktiewe “god” glo nie.

Dit is 'n feit dat die Zulu byvoorbeeld *uMvelinqangi*, dit is “hy wat as eerste te voorskyn gekom het” – 'n ander naam vir hulle “god” – beskou as die eerste voorvader van die Zulu-nasie. Die naam *uNkulunkulu* wat deur die meeste sendelinge vir God gebruik is, kan beskou word as 'n soort toegewing aan die Zulu-heidense denke. 'n Zulu het byvoorbeeld vir Callaway, Anglikaanse sendeling onder die Zulu, gesê: “Die ou mense het gesê dat uNkulunkulu uMvelinqangi is omdat hy, uMvelinqangi, die eerste is wat te voorskyn gekom het” (Callaway, 1970:8; my vertaling, WLK).

Ek reken dat sommige sendelinge 'n baie groot fout begaan het deur die woord *uNkulunkulu* deurgaans vir God te gebruik in die sendingprediking aan die Zulu

en in die Bybelvertaling. Soos Callaway (1970:104) skryf: “uNkulunkulu is, both on critical and religious grounds, an utterly unfit word with which to translate God.” ’n Zulu het weer gesê: “Hy wat my oupa voortgebring het, is my voorouer; en hy wat my oupagrootjie voortgebring het, is uNkulunkulu – die eerste van ons familie” (Callaway, 1970:32). Ek stem enersyds saam met Rounds (1979:45) as hy skryf: “uNkulunkulu is the first ancestor, one so far removed as to be quite irrelevant to the lives of the people”, terwyl ek andersyds meen dat ’n onderskeid gemaak moet word tussen die gebruik van *uNkulunkulu* as “godsnaam” en as benaming van die voorouer van elke sibbe.

Wie is dan die god of gode van die Afrika-mens, as dit nie die sogenaamde Skeppergod is nie? Die gode van die Afrika-mens is die voorouers, die geeste van die gestorwenes: *badimo/seriti* (seSuthu en seTswana), *amadlozi* (Zulu), *amathongo* (Xhosa). Die seSuthu-benaming kom, etimologies gesien, van “hulle wat ‘hoog’ is”, “hulle wat ‘in die lug’ is”. Die beste omskrywing vind ons egter in die Zuluwoord *idlozi*: Dit kom van die werkwoord *ukudloza*: “’n ogie hou oor, sorg voor; *look after*”; *idlozi* beteken dus: hy wat ’n ogie oor my hou, wat vir my sorg. Daarmee word dan aangedui die menslike gees, oftewel sy siel, soos wat dit uit die liggaam padgee by die afsterwe van die mens. Die *idlozi* bly voortbestaan in ’n vorm en onder omstandighede wat grotendeels dieselfde is as waaronder die oorledene geleef het. Hierdie *idlozi*, meervoud *amadlozi*, is die werklike gode van die Afrika-mens. Sy totale lewe word deur hulle oorheers. Hy staan onder hulle beskerming, hulle invloed en soms hulle wraak. Die *amadlozi* “exercise powerful control over the behaviour” van hulle wat agterbly (Schapera, 1953/69:59 e.v.); vandaar dat hulle bang is vir die *amadlozi*. Dit is ’n vrees-godsdiens in sy uiterste vorm.

Die lewendes probeer die *amadlozi* manipuleer sodat hulle lewensomstandighede gunstig deur hulle beïnvloed word (Casalis, 1965:249; Ashton, 1967:114). Die invloed wat die *amadlozi* uitoefen, bestryk die hele lewe, van dag tot dag, van die wieg tot die graf. Daarom kan ons stel dat die Afrika-mens in alle rituele handeling wat hy verrig, religieus besig is – of dit nou die geboorte van sy baba, sy eie inisiasie, sy gaan-werksoek in die stad, of die begrafnis na die afsterwe van sy pa of ma is. Al hierdie handeling het ’n duidelik godsdienstige kleur.

Kopytoff (1971:122) stel dit byvoorbeeld só:

Ancestors are vested with mystical powers and authority. They retain a functional role in the world of the living, especially in the life of their living kinsmen; indeed, African communities are often described as communities of both the living and the dead ... In general, ancestral benevolence is assured through propitiation and sacrifice.

Staples (1981:97) sê: “Religion among the Southern Bantu-speaking peoples centered not on God but on the ancestors.”

Voorouerverering is daarom ’n te beperkte woord vir hierdie pseudo-religie wat oor die hele wêreld, maar veral onder die Afrika-volkere so ’n rol van deurslaggewende betekenis speel. Ek sou voorkeur wou gee aan die beskrywende benaming, *voorouergeloof*, soos wat ons in die Westerse wêreld praat van Godsgeloof, of geloof in God.

4. Afrika-sinkretisme

Ons moet terdeë rekening hou met die feit dat die Afrika-religieuse konsepte soos hulle in hierdie artikel opgesom is, vandag nie altyd meer in “ongerepte” vorm aangetref word nie. Driehonderd-en-vyftig jaar van kontak tussen die Afrikamens en die blanke in Suid-Afrika is verantwoordelik vir wedersydse beïnvloeding – maar veral vir beïnvloeding van die Afrika-religie deur die Westerse beskawing en, in beperkte mate, deur die Christelike godsdiens. Hierdie beïnvloeding het in die eerste plek gesorg vir ’n vorm van spontane sinkretisme waaroor daar, sover ek weet, selde navorsing gedoen is. Dit sou ook moeilik wees om die invloed te bepaal wat uitgegaan het van die “blanke baas” se lewe, lewenswyse, handelwyse en geloof, op die Afrika-mens wat onder hom gestaan het. Tog moet ons dit in ons beoordeling van die Afrika-sinkretisme nie oor die hoof sien nie.

Ons moet egter grondiger kennis neem van die sinkretisme wat as ’n godsdienstige proses beskryf kan word, dit wil sê dié manifestasie van sinkretisme wat onbewus én opsetlik gevorm is deur die Afrika-mens self as reaksie op en as verwerking van die sendingprediking waaraan hy blootgestel was. Hendrik Kraemer, die groot missioloog, (1938/1948:200-211), sê dat sinkretisme onvermydelik is by alle naturalisties-monistiese religieë as hulle in aanraking kom met enige ander godsdiens. Dit is dan ook vanselfsprekend dat sinkretisme in die Afrika-konteks plaasgevind het.

’n Ander aspek is die mate van sinkretisme wat ons onder andere in ons eie land aantref, die oorsake en die wydverspreide voorkoms daarvan. En dan is daar, wat Kraemer (1958:332 e.v.) “absorpsie” noem, die oornamende en verwerking van elemente uit ander kulture waarmee ’n sekere kultuur in aanraking gekom het.

Oor die oorsake en oor die wydverspreide voorkoms van sinkretisme in ons land kan die volgende opgemerk word.

4.1 Die hooforsaak van Afrika-sinkretisme in ons land

Afgesien van die oorsaak van wat Kraemer (1958:334 e.v.) “spontaan-primitiewe sinkretisme” noem – ’n verskynsel wat met die aard van die Afrika-religie

saamhang – wil ek as die grootste enkele oorsaak van die Afrika-sinkretisme die onvoldoende en in wese onjuiste sendingprediking noem. Met hierdie standpunt vereenselwig ek my nie met baie missioloë van die laaste desennia wat die Westerse prediking en Westerse ingesteldheid van die sendelinge tot die vernaamste skuldiges maak nie.

Dat daar 'n groot mate van Westerse prediking plaasgevind het, kan nie ontken word nie – dit het egter nie voortgekom uit die sug na kolonialisering, soos dit deur baie missioloë gestel word nie. David Bosch (1978:35) sê byvoorbeeld:

For most Western Christians ... mission meant the actual geographic movement ... to a pagan locality for the purpose of winning converts and expanding the Western Church into that area. Because this movement largely coincided with the West's colonising of the non-Western world, it was inevitably mixed with overtones of Western superiority, imperialism, power and know-how ... So mission was understood in the typical, activist Western categories of the crossing of (remote) geographical boundaries.

Ewe min het die Westerse prediking voortgekom uit die onuitroeibare Westerse agtergrond en gedagtegoed van die sendelinge, soos Van den Berg (1966:31 e.v.) dit stel.

Ek is daarvan oortuig dat ons die oorsaak baie dieper moet soek en wel by die sendeling, maar dan by 'n ingesteldheid van onmag en onwil. Daar is 'n onwil om die taal en kultuur van die Afrika-mense grondig te bestudeer en te verkondig sodat dit antities aansluit by die pseudo-religie van die Afrika-mens. Sendelinge behoort die evangelie te “vertaal” vir die werklike gedagte- en leefwêreld vir die hart van die Afrika-mens. Ons vind te dikwels dat sendelinge kompromieë aangegaan het: aanpassings ten opsigte van die religieuse agtergrond van die Afrika-mens. Ek verwys hier na die godsname wat hulle oral gekies het uit die beskikbare godsname. Te dikwels is die gemaklike pad van “moraal-prediking” betree: jy mag nie doodslaan nie, jy mag nie owerspel pleeg nie, jy mag nie steel nie, jy mag nie drink nie, jy moet mooi werk, en dergelike.

'n Veel ernstiger element kan ook uitgewys word. Sendelinge was soms onwillig om die evangelie in al sy skerpte en met sy absolute antitiese te bring. Soms is gesoek na maniere om sover moontlik aan te pas by die Afrika-mens en sy religie. So het sendelinge byvoorbeeld kerkgeboue “ingewy” met die slag van 'n bees. Jy kan wel vir die Afrika-mens sê dat jy nie vir die *amadlozi* slag nie, maar hy kan die Westerse gespletenheid nie verstaan nie. Soms was sendelinge ook onwillig om die pad te gaan van eensaamheid en min vrugte op die kort termyn. Te dikwels het hulle, ter wille van die “tuisfront” wat resultate wou sien, toegewings gemaak aan die Afrika-religie: hulle het mense gedoop wat nie die

hart van die evangelie geken het nie, en wat ook nie die hart van die Afrika-religie wou prysgee nie.

4.2 Die wydverspreide voorkoms van hierdie Afrika-sinkretisme

Dit is 'n ontstellende feit dat hierdie sinkretisme oral voorkom in alle kerke wat uit sendingwerk ontstaan het – Nederduits Gereformeerd, Gereformeerd, Anglikaans, Rooms-Katoliek, Wesleyaans ensovoorts – en veral in die sogenaamde Sionistiese kerke.

Dit sou die moeite werd wees om Marie-Louise Martin (1964:156 e.v.) se boek uitvoerig aan te haal. Sy noem as oorsake van die Sionisme 'n verkeerde eskatologie, die natuurlike teologie en 'n verkeerde ekklesiologie – verskynsels wat al drie in en deur die sendingprediking by die Afrika-mens wat “tot bekering gekom het”, kon posvat.

Net iets oor die verkeerde eskatologie: Martin stel dat die sendelinge geen rekening gehou het met die futurologie van die Afrika-mens wat slegs gerig is op die nabye toekoms nie. Bowendien het die sendelinge nie 'n duidelike onderskeid gemaak tussen die toekoms in en deur Christus én die lotsverbetering wat deur hul sendingwerk tot stand (sou) kom nie. As gevolg daarvan het die toekoms vir baie “bekeerde” Afrika-mense slegs lotsverbetering beteken – verbetering soos onderwys, siekesorg, werk en welvaart, beter behuising ensovoorts. Van die kweek van 'n werklike toekomsverwachting in verband met die koninkryk van God was egter hoegenaamd geen sprake nie. Hoe waar is dit wat Van Rooy (1976:98) skryf: “Hier is die boodskap van Christus verkondig en die woorde wat gesê is, is gehoor, maar hulle is nie verstaan nie. *Hulle is herinterpreteer in terme van die tradisionele lewens- en wêreldbeskouing van die Bantoe*” (my kursivering – WLK).

4.2.1 Waaruit bestaan die Afrika-sinkretisme?

Ek definieer Afrika-sinkretisme soos volg: *Die Afrika-sinkretisme is die onbewuste en bewuste samevoeging van (meestal uiterlike) Christelike begrippe en ritusse met die oorspronklike religieuse opvattinge en ritusse.*

Ter verduideliking enkele voorbeelde: Die “god” wat die Afrika-mens dan aanhang, is en bly 'n *deus otiosus*. Hoewel hy soms aanbid word, bly die *amadlozi*, en dan veral dié van die oorlede stigter van die sekte, die hoofpersoon. Jesus Christus word wel aanbid, maar die vraag kan gevra word of Hy in wese vir hulle 'n *idlozi* is en of Hy beskou word as 'n *idlozi*. Die kruis speel wel 'n belangrike rol by die sektes, maar in my oë het dit die funksie van 'n magiese voorwerp wat vir hulle die “sonde” wegneem. Wat is sonde egter vir hulle? Sonde is die verbreking van die norme wat deur die eerste voorouer gestel is. Ook hier is, volgens my siening, weer sprake van Jesus Christus as *idlozi*. Die

Heilige Gees word wel in naam erken en aangeroept, maar, soos Van Rooy skryf (1976:101): “Die werk van die Heilige Gees word beperk tot ’n vorm van besetenheid, omdat dit ook iets bekends uit die tradisionele godsdiens is”.

En dan veral sy konklusie:

Die Christelike geloof is vermink tot ’n nuttigheidsgodsdiens, ingeskakel by die tradisionele godsdiens. Dit het sy karakter as absolute openbaring van God verloor en het ’n aspek van die heidendom geword – selfs ’n naturalistiese primitiewe godsdiens. Dit is geloof sonder bekering, godsdiens sonder wedergeboorte (Van Rooy, 1976:101/102).

Die doop is vir die Afrika-mens wel belangrik, mits dit in vloeiende water geskied, maar dit word slegs gesien as “afwassing van die sonde” (soos bo: oortreding van die vasgelegde norme), maar nooit as teken en seël van God se verbond nie. Die Nagmaal word beskou as ’n middel om deel te kry aan die goddelike krag, maar as gedagtenis aan Christus se lyde en sterwe het dit by hulle geen betekenis nie. Die gebed as middel om die HERE te loof en as werklike kommunikasie met Hom het by hulle geen plek nie. Die gebed word slegs gebruik om dinge van “God” te vra wat vir die hier en nou belangrik is – dinge soos gesondheid. Trouens, gesondheid is vir die meeste van hierdie Afrika-mense die enkele belangrikste saak, vandaar dat jy meestal as rede waarom hulle by die kerk aangesluit het, hoor: “Ek was siek, maar ek het genesing gevind by dominee, of biskop so-en-so.”

4.2.2 Die situasie by die Gereformeerde Kerke onder die Afrika-mense

In die prediking wat Afrika-mense by die Gereformeerde Kerke gehoor het, was die Drie-eenheid vir hulle geleer en die nabyheid van God die Vader is aan hulle voorgelê. Die Persoon en die werk van Jesus Christus is vir hulle verduidelik. Van die Heilige Gees en sy werk as Trooster en Voorspraak, en sy woon en werk in die harte van die gelowiges het hulle gehoor. Ek weet van heelwat lidmate en ampsdraers wat Jesus Christus en sy gemeente van harte liefhet. Hierdie lidmate en ampsdraers is goud werd in die swart Gereformeerde Kerke.

Tog het die werklike konfrontasie met die Afrika-religie meestal ontbreek.

Ons ondervinding is dat die prediking oor die algemeen nie doelgerig konfronterend is met die Bantoeheidendom nie, en dat daarom dikwels die hoorder nie eens beseft dat daar ’n kloof, ’n keuse, tussen die oue en die Evangelie van Jesus Christus lê nie. Ons prediking en opleiding en konfessievorming onder Bantoe moet hierdie *keuse* na vore bring. Tot dusver is dit nog nie werklik grondig gedoen nie (Van Rooy, 1976:102-103).

Dit is dus te verstane dat ontstellende feite in hierdie opsig na vore gekom het. Ondersoeke soos dié van Schutte (1974) is in hierdie verband baie insiggewend.

In 'n bloeiende Gereformeerde Kerk in Soweto het hy vasgestel dat die meelewende lidmate nog vir meer as 80% verbande sien tussen God en die *amadlozi*. Meer as 40% het erken dat hulle gereelde kontak met die *amadlozi* het. Amper 80% sien daar geen kwaad in nie. Meer as 90% glo nog in heksery.

Nog onlangs het 'n ouderling van een van ons gemeentes in Nqutu sy volle medewerking verleen aan 'n sinkretiserende byeenkoms om 'n weduwee van haar doodsbesmetting te reinig. By die geleentheid is daar by die weduwee se hut eers 'n soort "erediens" gehou waarin die sendeling voorgegaan het; en dit is gevolg deur die volledige reinigingsseremonie, waarby die gal van die geslagte bees gebruik is om die reiniging van die weduwee te effektueer. So het ek self ook tallose versoeke van lidmate gekry (en afgewys) om sogenaamde verjaardag-partytjies met Skriflesing en gebed te kom open. Die opvallende kenmerk van daardie partytjies was dat dit in Julie- of Augustusmaande plaasgevind het – die maande waarin tradisioneel die feeste ter ere van die *amadlozi* geskeduleer is.

Die kerke en die swart predikante, sowel as die sendelinge, het oor die algemeen 'n veel te tegemoetkomende houding ingeneem – 'n houding wat hierdie dualistiese lewenshouding moontlik gemaak het. 'n Baie algemene praktyk in alle gebiede is die sogenaamde "lykwake", die *umlindelo* (*moletelo* by die baSuthu), wat gehou word van die sterfdag af tot by die begrafnisdag (as die begrafnis nie te lank uitgestel word nie). Die oorsprong is puur heidens:

When death occurs ... the spirit departs from the body. For a time it hovers near the body ... and is not completely released from the body until the grave has been made firm (deur 'n offer, WLK). Until this happens, it is vulnerable to sorcery ... *It therefore needs the protection of the vigil* (Ashton, 1967:112; my kursivering – WLK).

Ook hier het die heidendom in beginsel die geloof oorwin, hoewel sommige van my kollegas wel sulke byeenkomste gesanksioneer het. Hulle redeneer dat hulle die *umlindelo* kan kersten. Die predikant of 'n evangelis lei die nagtelike byeenkomste, maar verdwyn gewoonlik so teen middernag. Daar word uit die Bybel gelees, gemediteer, gebid en gesing, terwyl die aanwesiges beurtelings deelneem aan 'n soort "getuienis", waarby die oorledene dikwels in die middelpunt van die belangstelling staan. Wat die oorsprong van die *umlindelo* betref, asook die inhoud van wat gesê word, moet ons eerder afwysend staan teenoor hierdie gebruik tensy die sendelinge of die swart predikante bereid is om die hele week elke aand en nag aanwesig te wees en bowendien in staat is om die absolute leiding in hande te hou, sodat daar mettertyd 'n werklik Christelike praxis opgebou kan word in hierdie opsig.

Presies dieselfde kan gesê word oor begrafnisse en veral oor die "grafsteenonthullingsplegtigheid": Dit is niks anders as die ou "terugbring van die *idlozi*"

(*ukubuyisa*) nie. Sendelinge en swart predikante het dikwels die illusie dat hulle die plegtigheid kan kersten as daar 'n soort erediens verbind word aan hierdie gebruik.

Hierdie en soortgelyke voorbeelde sou gemaklik met honderde vermeerder kan word (vgl. Pauw, 1975: passim). Hinfelaar (1994:181) skryf dat vir baie jong vroue die tradisionele religie by die Bemba verdwyn het, maar "for the elderly women and especially for those who are resident in the 'rural areas' some rituals continue to be important".

5. Gereformeerde prediking en pastoraat met die oog op Afrika-sinkretisme

Wat moet ons kerkrade maak as swart gesinne hulle attestate inlewer? Wat moet ons as predikante doen as gemeentes binne die komende jare meer Afrika-mense bykry? Wat moet ons lidmate doen om die Afrika-mense te laat tuisvoel in "ons" gemeentes?

Hier moet ons skerp formuleer. Immers: alles wat tot op hierdie punt gesê is, kan slegs betrek word óf op die tradisionele Afrika-mense, óf op die verstedelike Afrika-mense wat in die lokasies woon. Ons sal egter in die toekoms te doene kry met 'n soort Afrika-mens wat sy heil soek in die midde van die blanke gemeenskap. Hierdie Afrika-mens het reeds afstand gedoen van die lokasielewe en soek kommunikasie met die stedelike bevolking. Hy het vir homself besluit dat kleur geen betekenis meer mag hê nie. En die mense wat met hom in kontak kom, sal dit baie deeglik moet besef en in berekening bring. Die enkele boek wat oor die verstedeliking van die Afrika-mens en veral oor sy godsdienste verskyn het, handel oor die Afrika-mens wat nog in lokasies woon. Tog glo ek dat dit sal blyk dat daar, *in religiosis*, baie min verskil is tussen die gelowige in 'n lokasie en die gelowige in Sunnyside. Albei moet die trauma van die ontworteling nog steeds deurgaang en positief probeer verwerk. Albei moet die gevolge van sekularisasie, waaraan hulle nou meer as ooit blootgestel word, dra. Albei moet die mate van ontmensliking wat plaasvind, oorwin (vgl. vir hierdie drie terme Kritzinger, 1985:112 e.v.).

As ons in berekening bring wat Badenhorst (1971) oor die verstedeliking van die blanke geskryf het, oor hulle wanhoop en geweldige stryd om aan te pas in die metropolis, dan kan ons verstaan wat dit inhou vir die Afrika-mens wat byvoorbeeld van Nqutu of van Umtata afkomstig is. Hierdie verstedelike Afrika-mens wie se familie nog op die platteland is, maar wat byvoorbeeld in Sunnyside in 'n woonstelletjie bly, het baie aanpassings. Hy moet aanpas by die stadsewe as sodanig, by die blankes waarvan 'n (groot?) gedeelte hom nog altyd skeef aankyk, by die werksomstandighede wat ook dikwels 'n daaglikse stryd is.

Boonop kom hy Sondae kerk toe in 'n gebou, by mense, by 'n liturgie en veral by 'n tipe Woordverkondiging wat vir hom grotendeels wesensvreemd is.

Hierdie is alles sake wat ons moet betrek in ons oorweging van hoe ons hierdie Afrika-mens moet benader, pastoraal moet bearbei en in die prediking moet betrek. 'n Baie belangrike element is die feit dat 90% van die verstedelike Afrika-mense ten diepste nog gebind is aan hulle tradisionele godsdiens, alle verstedeliking, hoë opvoedkundige kwalifikasies en lidmaatskap van die (Gereformeerde) Kerke ten spyte.

Tempels (1959:19) vra homself af hoe dit moontlik is dat die “rou” Afrika-mens stabiel is, terwyl die “ontwikkelde”, die Christen, nie stabiel is nie. Sy antwoord lui: “Because the pagan founds his life upon the traditional groundwork of his theodicy and his ontology, which include his whole mental life ... and supply him with a complete solution to the problem of living.” Dit is ook opmerklik dat Vilakazi (1954:61) dit so stel: “... there is evidence to suggest that when people become educated, they leave the church” waaraan ek toevoeg: en keer gewoonlik terug na die heidendom.

Baie interessant is wat Gisela Bonn (1965:15-17) vertel oor dr. Avontoewola, 'n Nigeriese dosent aan die Universiteit van Ibadan, wat sy studie in Engeland voltooi het:

Wij hadden kunnen wedden dat deze Afrikaan zich reeds definitief aan onze eeuw en levenswijze had aangepast ... De exotische muziek die ons gesprek begeleidde, het doffe geluid van tamtams uit de nabije jungle, zou ons niet verder opgefallen zijn, als het ritme der trommels niet plotseling op onverwachte wijze op de jonge geleerde was overgegaan. Eerst was het een zachtjes kloppen van zijn hand op de rechterleuning van de stoel. Daarna begonnen de voeten te bewegen en stampten op de vloer ... Hij strekte zijn lichaam en ging op zijn tenen staan ... Enkele malen wiegden zijn heupen heen en weer, waarna hij weer naar zijn Europese leunstoel terugkeerde ... Het geluid van de tamtams was nu duidelijker te horen ... In het licht van de petroleumlamp verstarde zijn gezicht tot een eeuwenoud masker, het symbool van een mystieke overgang ... Plotseling sprong hij op ... keek op zijn horloge, mompelde iets over drukke werkzaamheden en zweefde met danspassen de nacht in. Een halfuurtje later wandelden we in de richting van de geluiden die de Afrikaan kennelijk verontrust hadden. We troffen onze donkergekleurde vriend aan in een klein jungle-dorpje ... Dr. Avontoewola had zijn Europese kleren verwisseld voor het witte kleed der Joroeba's. Te zamen met een groep gemaskerde en palmwijn drinkende stamvrienden danste hij voor een roodgeel vuur om de geboorte van een jongetje te vieren.

Die groot fout van Bonn is dat sy daarvan uitgaan dat die opvoedkundige prestasies van genoemde Doktor hom ook sou laat aanpas het by “ons” lewensuitkyk en lewenspatroon.

Dit is dié fout wat ons sal moet probeer voorkom in ons bearbeiding van die Afrika-mense wat wil aansluit by ons gemeentes.

- **Hoe moet ons prediking en pastoraat wees ten opsigte van die Afrika-mens in ons gemeentes?**

Die antwoord op hierdie vraag het verskillende dimensies omdat rekening gehou moet word met die spesifieke omstandighede en lewensopvatting van elke afsonderlike Afrika-mens wat by ons gemeentes wil inskakel. Ook moet rekening gehou word met die gehalte van ons huidige lidmate en met hulle reaksies as ons, veral in die prediking, die Afrika-mens wil betrek.

Ook moet rekening gehou word met die gawes wat ons as predikante in hierdie verband het. Ten slotte moet ook rekening gehou word met die feit dat by ons blanke lidmate ’n mate van gespletenheid aangetref word: dat godsdiens en lewenswandel dikwels twee verskillende “terreine” is, wat min met mekaar te doen het.

By die Afrika-mens is religie en lewenswandel een. Teorie en praktyk, lewensvisie en lewenswandel is nie twee afsonderlike terreine nie, soos so dikwels in die Westerse denke die geval is (Van der Walt, 1976:18).

- **Die prediking**

Kritzinger (1985:123) noem as eerste taak van die Kerk in die stad die *kêrugma*. Dit is verblydend, maar ook beskamend vir ons wat weet dat ons heroute moes wees, maar in die prediking dikwels die *kêrugma* laat verword het tot leerrede of tot moraliserende betoog.

Ek weet wat die argument teen hierdie stelling sal wees: die briewe van Paulus is ook vol vermanings. Sy briewe was egter nie preke nie. Sy briewe is voorgelees in gemeentevergaderings waar almal hulle sê kon sê, daarom sal ons oorwegend ’n heeltemal nuwe styl van preek moet aanleer: die huidige styl van negativisme en vermanings sal gestaak moet word. Moraliserende prediking sal moet verdwyn. Dogmaties-opgesette preke sal tot ’n einde moet kom.

Kritzinger (1985:123) sê: “Dit blyk duidelik dat die kerk in vele opsigte nog nie daarin geslaag het om die kern van die evangelie van die Koninkryk van God in diepte aan die stadsmens te kommunikeer nie.” In hierdie opsig wil ek ’n variasie maak op 1 Korintiërs 1:22-23: “Die Jode vra wondertekens, die Grieke soek wysheid, die Afrika-mense verlang krag, mag en gesondheid, maar ons verkondig

Christus wat gekruisig is. Vir die Jode is dit 'n aanstoot, vir die Grieke is dit onsin, vir die Afrika-mense is dit onbelangrik, maar vir dié wat deur God geroep is, Jode, Grieke, Afrika-mense, vir hulle almal is Christus die krag van God, die wysheid van God en die lewe van God” (vgl. ook Johannes 1:1-5: “in Hom, Jesus Christus, was lewe”).

Ons sal ons preekpraktyk moet hersien. Ons sal moet kom met heilshistoriese prediking. 'n Verduidelikende voorbeeld: 1 Konings 19 verhaal Elia se vlug na Horeb, waar die HERE aan hom openbaar dat hy sy amp nie mag neerlê nie en dat sy diagnose van “ek-alleen het oorgebly” heeltemal verkeerd was: 7 000 is in Israel deur die HERE self bewaar in ware geloof en trou aan Hom.

Gewoonlik handel ons preke slegs oor Elia wat moed verloor het; gevolglik kry die hoofinhoud van hierdie gedeelte dan nie eens aandag nie en word nie rekening gehou met die konteks nie (hoofstuk 18 word selde daarby betrek). Selde of ooit word die lyn wat die Skrif self duidelik trek vir die gemeente verduidelik: dat Elia die werklike betekenis van Horeb nie in gedagte gehou het nie, dat Moses op hierdie einste plek as middelaar opgetree het ná die sonde van Israel met die goue kalf, dat Christus later, by sy verheerliking op die berg, spesifiek deur Moses en Elia ontmoet word en met hulle oorleg pleeg oor sy Middelaarswerk. Hierdie uitleg beteken dat Elia nie as 'n tipe van ons voorgelou mag word nie, maar as 'n anti-tipe van sowel Moses as Jesus Christus. Sò sal die verhaal van 1 Konings 19 vertel, geteken, verkondig, geproklameer moet word. Dan sal al ons lidmate, ook en veral die Afrika-mens, besef watter werklike Middelaar ons in Christus het en dat sy eie middelaars, die *amadlozi*, in hierdie opsig niks beteken nie.

Oor die algemeen kan ek stel dat ons prediking baie meer beeldend sal moet word as wat tans die geval is. Ons Heiland self se prediking en onderrig was deurtrek van beelde en gelykenisse.

Ons sal ook moet terugkeer na wat Paulus in 2 Korintiërs 5 die “bediening van die versoening” noem. Ons preke moet nie vol vermanings wees, en dan eindig met 'n paar gerusstellende woorde oor Jesus wat tog jou sondes vergewe nie. Nee, ons preke moet die baie sterk negatiewe kleur verloor. Ons moet positief wees: “Ons tree op as gesante van Christus, en dit is God wat deur ons 'n beroep op julle doen. Ons smeek julle namens Christus: Aanvaar die versoening met God wat Hy bewerk het” (2 Kor. 5:20).

Hierdie kern van die evangelie moet elke Sondag twee keer verkondig word. Ons moet weer begin luister na wat Paulus in 1 Korintiërs 2:1-2 sê:

Wat my betref, toe ek na julle toe gekom het om die geheimnisvolle waarheid van God aan julle te verkondig, het ek nie met hoë woorde of groot geleerdheid gekom nie. Ek het my voorgeneem om met julle oor niks

anders te praat nie as oor Jesus as die Christus, en wel oor Hom as die gekruisigde ...

Ek noem nog 'n paar ander elemente wat ons in die praktyk kan toepas om die Afrika-mens werklik te laat tuisvoel in ons eredienste.

Ons moet afsien van die argaïese taal wat so dikwels deel is van ons spraakgebruik. Ons kan maar die diens begin met 'n begroeting van die hele gemeente. Ons moet baie meer sing.

Die predikant kan, as hy die wet “voorlees” so nou en dan 'n katkisant vra om een van die gebooue voor te dra – dit sal ook die betrokkenheid van en die kennis by ons kinders laat toeneem. Ek is seker dat hierdie en dergelike sake die entoesiastiese deelname van ons lidmate aan die erediens sal bevorder.

• Die pastoraat

Die Afrika-mens het 'n totaal ander agtergrond as die blankes. Ons sal eers grondige kennis van die Afrika-mens in sy verstedeliking moet verwerf. Daarna sal ons die kennis moet verwerk teen die Bybelse agtergronde. Dan pas sal ons in staat wees om vrugbaar vir en onder die Afrika-mens te werk.

Sodra 'n gesin of 'n enkeling in die erediens verskyn of 'n atestaat inlewer, begin ons taak. Reël onmiddellik 'n besoek en reserveer daarvoor ruim tyd. Hierdie eerste besoek sal baie tyd verg, maar veral ook 'n luisterbereidheid by ons. Vra baie uitvoerig na hulle agtergrond: Waarvandaan kom hulle oorspronklik? Waarom is hulle daar weg? Leef hulle ouers en ander familie nog? Hoeveel kontak behou hulle nog met hulle familie? Het hulle hoegenaamd nog bande met hulle oorspronklike tuislandgebied? Watter opvoedkundige kwalifikasies het hulle en watter verdere opleiding? Watter werk doen hulle? Waar het hulle begun kerk toe gaan? By watter predikant het hulle gekatkiseer en belydenis van geloof afgelê? Hoekom het hulle die lokasie verlaat en hulle in “ons” woonwyk gevestig? Het hulle enigsins kontak met ander mense? Kan hulle finansieel die mas opkom? Waar gaan hulle kinders skool toe? Voel hulle tuis in die buurt waar hulle woon?

Hierdie vrae hou almal verband met die *ubuntu* wat hulle besit en wat hulle soek. Luister baie aandagtig na hulle antwoorde, want antwoorde verskaf nie slegs inligting oor wat ons gevra het nie, maar openbaar dikwels heelwat van die dieper gedagtes van hom/haar met wie ons praat

Laat hulle goed verstaan dat hulle meer as welkom is binne die gemeente. Sluit hierdie eerste besoek af met Skriflesing en gebed wat direkte verband hou met die inligting wat verkry is. Die besoek moet nou grondig geëvalueer word. Daarna

kan ampsdraers en ander lidmate ingeskakel word. Soek vir hulle 'n ouderling wat met Christelike begrip die Afrika-mens tegemoet sal tree.

Laat 'n Bybelstudiegroep (wat oorwegend bestaan uit jonger lidmate) hulle nou om by hulle aan te sluit. As daar 'n spesiale groep van jonggetroudes is, laat hulle hulle betrek by hulle aksies.

Onthou dat almal wat met die Afrika-gesin kontak gaan maak, voorberei, ingelig moet word oor hoe hulle die nuwe lidmate tegemoet moet tree, dat hulle nie verbaas moet wees as die Afrika-mense “ketter” nie. “Kettery” moet slegs met Skrifbewyse weerlê word, want daar is groot eerbied vir die Skrif by die Afrika-mens.

Op hierdie wyse sal daar *geloofs-ubuntu* kan ontstaan – *geloofs-ubuntu* wat by die Afrika-mens die plek sal moet gaan inneem van die familie-*ubuntu*. So sal 'n basis van onderlinge vertroue tot stand kan kom, wat 'n eerste vereiste vir Christelike *ubuntu* is.

Ten slotte 'n paar spesiale sake: As huweliksprobleme opduik by die Afrika-egpaar wat ons bearbei, moet ons deskundige hulp inroep van mense wat die oorspronklike huweliksetiek en huweliksmoraal ken.

As hulle aanhoudend met siekte te kampe het, moet ons bedag wees op die maniere waarmee hulle genesing wil bewerkstellig. Pas op vir besoeke aan *izangoma/izinyanga* (toordokters en kruiedokters). Gaan dán, indien nodig, by siekebesoeke grondig in op die agtergronde van hierdie genesingsmetodes en bring hulle in kontak met goeie dokters/hospitale/klinieke.

As hulle finansiële probleme ondervind, gaan dan uitvoerig op die saak in, betrek waar moontlik ook die werkgewer, en laat 'n kundige praktiese raad gee oor hoe hulle die probleme kan oplos.

As probleme met kinders hulle voordo, gaan dan baie versigtig te werk. Probeer byvoorbeeld die grootouers se siening verneem. Moenie met kitsoplossings kom nie, betrek eerder deskundiges (vgl. ook Vilakazi, 1965).

Ek besef dat ons ten opsigte van die inskakeling van die Afrika-mens voor 'n hele nuwe dimensie in ons prediking en pastoraat staan. Dit sal van ons 'n hele nuwe benadering verg, en dit sal baie studie en selfopoffering vereis, maar die HERE sal ons, as ons bereid is om te luister na sy Woord én na sy Afrika-kindere, die nodige leiding gee. Sodoende sal die werklike *ubuntu* van die geloof, die innige geloofsgemeenskap waaraan ons almal deel wil en mag hê, tot stand kom en uitgebou word in die gemeentes waarin Hy hulle én ons opgeneem het.

Bibliografie

- ASHTON, Hugh. 1967. *The Basuto*. 2e uitgawe. London/New York/Toronto : Oxford University Press.
- BADENHORST, L.H. 1971. 'n Histories-sosiologiese ondersoek van die invloed van verstedeliking op die godsdiens en die kerk, met besondere verwysing na die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. UOVS : Bloemfontein. (D.Th.-proefskrif.)
- BONN, Gisela. 1965. *Afrika, continent der toekomst*. Nijkerk : Callenbach N V
- BOSCH, D.J. 1978. The why and how of a true Biblical foundation for mission. (*In Zending op weg naar de toekomst* Kampen : Kok p. 33-45.)
- CALLAWAY, H. 1970 (facsimile). *The religious system of the Amazulu*. Cape Town : Struik
- CASALIS, H. 1965 (facsimile). *The Basutos*. Cape Town : Struik.
- DOKE, C.M. & VILAKAZI, B.W. 1985. *Zulu-English Dictionary*. Johannesburg : Witwatersrand University Press
- GARVEY, Brian. 1994. *Bembaland Church*. Leiden : Brill
- HINFELAAR, Hugo F. 1994. *Bemba-speaking women of Zambia in a century of religious change (1892-1992)*. Leiden : Brill
- KOPYTOFF, R. 1971. Ancestors as elders in Africa. *Africa*, 41: 122-133.
- KRAEMER, H. 1938/1947 (reprint). *The Christian message in a non-Christian World*. London : Edinburgh House Press.
- KRAEMER, H. 1958. *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof*. Nijkerk : Callenbach
- KRITZINGER, J.J. 1995. Verstedeliking en die kerk – kwalitatief beskou. (*In Van Jaarsveld, F.A. red. Verstedeliking in Suid-Afrika* Universiteit van Pretoria p. 112-124.)
- MARGULL, Hans Joachim. 1962. *Aufbruch zur Zukunft*. Verlaghaus Gerd Mohn : Gütersloh.
- MARTIN, Marie-Louise. 1964. *The Biblical concept of Messianism and Messianism in Southern Africa*. Morija – Basutoland : Morija Sesuto Book Depot
- MBITI, John S. 1970-1971. *Concepts of God in Africa*. London : S.P.C.K.
- MBITI, John S. 1969/1974. *African religions and philosophy*. London/Ibadan/Nairobi : Heinemann
- PAUW, B.A. 1975. *Christianity and Xhosa tradition*. Cape Town/London/New York : Oxford University Press
- ROUNDS, J.C. 1979. *Religious change and social change in South Africa*. Ann Arbor, Michigan : Microfilms International
- SCHAPERA, I. 1953/1968. *The Tswana*. London : International African Institute
- SCHUTTE, A.G. 1974. *Swart Doppers*. Pretoria : N.G. Kerkboekhandel
- SETILOANE, Gabriel M. 1989. *African theology An introduction*. Johannesburg : Skotaville Publishers

- STAPLES, R.L. 1981. Christianity and the cult of the ancestors. Princeton : Princeton University. (Ph.D. thesis.)
- TEMPELS, Placide 1959. Bantu philosophy. Paris : Présence Africaine.
- VAN DEN BERG, M.R. 1966. Syncretisme als uitdaging. Amsterdam : Buijten & Schipperheijn.
- VAN DER WALT. B.J. 1976. Bantoe denke in vergelyking met die Westerse denke. (*In* Kontak en kommunikasie Potchefstroom : Potchefstroomse Universiteit. Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO. Reeks F: Instituut vir die Bevordering van Calvinisme. p. 1-38.)
- VAN ROOY. J.A. 1976. Die kommunikasie van die evangelie aan die Bantoe in Suidelike Afrika teen sy geestelik-kulturele agtergrond. (*In* Kontak en kommunikasie Potchefstroom : Potchefstroomse Universiteit. Wetenskaplike bydraes van die PU vir CHO. Reeks F: Instituut vir die Bevordering van Calvinisme. p. 89-133.)
- VAN ROOY, J.A. 1994. Yahweh and Modimo. The relationship between God and man in the Old Testament seen in the context of African concepts of God. Potchefstroom : PUCHO. (Th.D.-proefskrif.)
- VILAKAZI, Absolom. 1954. iSonto lamaNazaretha. Hartford : Hartford Seminary Foundation. (M.A. dissertation.)
- VILAKAZI, Absolom. 1965. Zulu transformations. Pietermaritzburg : Shuter & Shooter.