



UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

SINKRETISME AS TEOLOGIESE UITDAGING

MET BESONDERE VERWYSING

NA DIE

IBANDLA LAMANAZARETHA

DEUR

SAMUEL JACOBUS JOHANNES NIEMAND

**VOORGELÊ TER VERVULLING VAN DIE VEREISTES
VIR DIE GRAAD**

PHILOSOPHIAE DOCTOR

FAKULTEIT TEOLOGIE (AFD B)

DEPARTEMENT GODSDIENS EN SENDINGWETENSKAP

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

PROMOTOR: PROF J J KRITZINGER

PRETORIA

NOVEMBER 2000

DANKBETUIGINGS

Vir 'n navorsingsprojek soos hierdie, is bekwame en inspirerende leiding onontbeerlik. Daarom gaan my dank allereers aan prof J J Kritzinger onder wie se toesig en leiding dit my voorreg was om hierdie studie te kon onderneem. Sy kundigheid, ervaring en veral ook sy begrip toe dit baie moeilik gegaan het, was uiters waardevol en het vir my baie beteken.

Aan my eggenote, Rina, wil ek graag my innige dank oordra. Haar troue bystand en voortdurende aanmoediging was vir my 'n groot bron van inspirasie. Ook aan die kinders dra ek graag my dank oor. Hulle meeleving het vir my baie beteken.

My hartlike dank gaan ook aan die volgende instansies wat hierdie navorsing by wyse van finansiële ondersteuning moontlik gemaak het:

Die Universiteit van Pretoria

Die Kerkraad van die NG Gemeente Meerensee, Richardsbaai

Die Sinodale Sendingkommissie, NG Kerk Noord-Transvaal

Die Emmarentia Geldenhuys Sendingstudiefonds.

Aan die gemeente Meerensee, Richardsbaai, rig ek graag 'n spesiale woord van dank. Hulle het daartoe bygedra dat wêreldewangelisasie vir my 'n nuwe betekenis gekry en 'n prioriteit in my lewe geword het.

Aan prof G C Oosthuizen dra ek ook my opregte dank oor. Sy onuitputlike ervaring en kennis van die Zoeloe, die Onafhanklike Swart Kerke en die *amaNazaretha* in die besonder, was vir my 'n groot bron van aanmoediging. Die ure wat ek met hom in gesprek kon deurbring en sy bereidheid om altyd behulpsaam te wees, sal my altyd bybly.

My hartlike dank gaan aan die biblioteekdienste, Universiteit van Zoeloeland, asook die Akademiese Inligtingsdiens, Universiteit van Pretoria. Hulle hulp en moeite om literatuur te bekom, word waardeer.

Ook aan die Nermic-instituut, Universiteit van Zoeloeland, rig ek graag 'n woord van besondere dank. Hier het ek vrye toegang gehad tot belangrike literatuur oor die onderwerp.

My dank gaan ook aan mev H Larkins wat die taalkundige versorging onderneem het.

Laastens gaan al my dank aan die Here wat my die krag gegee het om hierdie navorsing te kon voltooi!



**Oppedra aan Rina wat my hart vir die
mense van Afrika deel.**

INHOUDSOPGAWE

OPSOMMING	1
SUMMARY	3
1. INLEIDING	5
1.1 Agtergrond	5
1.2 Hipotesestelling	11
1.3 Begrensing van die ondersoek	12
1.4 Doel en motivering vir die ondersoek	12
1.5 Navorsingsmetodiek	13
2. KULTUUR, KONTEKSTUALISASIE EN INKULTURASIE	16
2.1 Inleidend	16
2.2 Kultuur	18
2.2.1 Kultuur gedefineer	18
2.2.2 Kultuur: algemene opmerkings	20
2.2.2.1 Kultuur is 'n plan vir die lewe	20
2.2.2.2 Kultuur is gemeenskapsbesit	23
2.2.2.3 Kultuur word aangeleer	24
2.2.2.4 Kultuur is 'n geïntegreerde geheel	25
2.2.2.5 Lewens- en wêreldbeskouing en kultuur	27
2.2.2.6 Kultuur en godsdiens	29
2.2.2.7 God en kultuur	31
2.2.2.8 Die verhouding kultuur en evangelie	35
2.2.2.9 Kultuur en mites	38
2.2.2.10 Kultuur en verandering	39



2.3	Kontekstualisasie	41
2.3.1	Inleidende opmerkings	41
2.3.2	Herkoms en betekenis van die begrip kontekstualisasie	43
2.3.3	Vorms van kontekstualisasie	49
2.3.4	Kritiese kontekstualisasie	52
2.4	Inkulturasie	53
2.4.1	Inleidende opmerkings	53
2.4.2	Die kenmerkende eienskappe van inkulturasie	54
2.4.3	Die kritiese dimensie van inkulturasie	55
2.4.4	Inkulturasie en vooroordele	55
2.4.4.1	Vorms van vooroordele	55
2.4.4.2	Oorsake van hierdie vooroordele	57
2.4.5	Inkulturasie en hermeneutiek	58
2.5	Selfteologiesering	59
2.5.1	Inleidend	59
2.5.2	Watter funksies vervul 'n teologie?	62
2.5.3	Kontekstuele teologie: 'n epistemologiese wending	63
2.6	Slotopmerkings	65
3.	SINKRETISME AS VERSKYNSEL	67
3.1	Inleidende opmerkings	67
3.2	Herkoms van die woord "sinkretisme"	68
3.2.1	Plutarchus en die Kretense	68
3.2.2	Betekenisveranderinge na Plutarchus	69
3.3	Sinkretisme: 'n definisieprobleem	73



3.3.1	Inleidende opmerkings	73
3.3.2	Enkele belangrike standpunte	74
3.3.3	Groter klem op die belangrikheid van kultuur	78
3.4	Verskillende fases van sinkretisme deur die geskiedenis	83
3.4.1	Die eerste groot fase	83
3.4.2	Die tweede groot fase	84
3.4.3	Die derde groot fase	86
3.4.4	Die vierde groot fase	87
3.5	Sinkretisme en die openbaringsgeskiedenis	88
3.5.1	Inleidend	88
3.5.2	Die Ou Testament	88
3.5.2.1	Inleidend	88
3.5.2.2	Voorbeelde van sinkretisme in die Ou Testament	89
3.5.3	Die Nuwe Testament	92
3.5.3.1	Oorsigtelik	92
3.5.3.2	Sinkretisme in die Nuwe Testament	94
3.5.3.3	Sinkretistiese terminologie in die Nuwe Testament	96
3.5.3.4	Is die Nuwe Testamant die produk van sinkretisme?	98
3.5.4	Hoe hanteer die Bybel sinkretisme?	99
3.6	Vorms van sinkretisme	99
3.6.1	Inleidend	99
3.6.2	Vorms van sinkretisme	101
3.6.2.1	Passiewe, spontane sinkretisme	101

3.6.2.2	Aktiewe, spontane sinkretisme	102
3.7	Die oorsake van sinkretisme	102
3.8	Voorbeelde van sinkretisme	103
3.9	Sinkretisme, religieuse pluralisme en relativisme	106
3.9.1	Inleidende opmerkings	106
3.9.2	Wat is die oorsake vir hierdie religieuse pluralisme?	108
3.9.3	Die gevolge van hierdie religieuse pluralisme	109
3.9.4	Interreligieuse dialoog	110
3.9.4.1	Oorsigtelik	110
3.9.4.2	Wat moet ons houding wees?	111
3.9.5	Is alle godsdienste gelyk?	113
3.9.6	Op soek na 'n algemene wêreldgodsdienst?	115
3.9.7	Sinkretisme en relativisme	117
3.9.7.1	Wat is relativisme?	117
3.9.7.2	Wat is die implikasies van hierdie standpunt?	119
3.9.7.3	Beoordeling	120
3.10	Sinkretisme en identiteit	122
3.11	Sinkretisme en inkulturasie	124
3.12	Sinkretisme en kontekstualisasie	127
3.12.1	Hesselgrave	128
3.12.2	Hiebert	129
3.13	Sinkretisme: nuwe uitdagings	132
3.13.1	Inleidend	132
3.13.2	Moet met die term "sinkretisme" weggedoen word?	132
3.13.3	Die noodsaaklikheid van 'n positiewer benadering	134

3.13.4	Oogmerke van 'n positiewer benadering	137
3.14	Samevatting	138
4.	DIE TRADISIONELE ZOEOGODSDIENS	140
4.1	Inleidende opmerkings	140
4.2	Aspekte van die tradisionele lewens- en wêreldbeskouing	142
4.3	Die geloof in 'n Opperwese	144
4.4	Die geloof in ander gode	148
4.5	Die geloof in geeste	148
4.6	Die voorouerkultus	149
4.6.1	Die dood en daarna	150
4.6.2	Word almal voorouergeeste?	151
4.6.3	Die funksies van die voorouergeeste	152
4.6.4	Wyse van openbaring	154
4.6.5	Hoe moet hierdie vraagstuk benader word?	154
4.6.5.1	Die Rooms Katolieke Kerk	154
4.6.5.2	Protestandse kerke	155
4.7	Krag en magie in die Zoelogodsdiens	157
4.8	Sonde, straf en verlossing	160
4.8.1	Sonde en skuld	160
4.8.2	Geregtigheid en straf	162
4.8.3	Verlossing	163
4.9	Beoordeling van die tradisionele Zoelogodsdiens	164
4.10	Slotopmerkings	166

5.	OP SOEK NA 'N EIE AFRIKA-CHRISTENDOM	167
5.1	Inleidende opmerkings	167
5.2	Ontstaan en omvang van die Onafhanklike Swart Kerke	168
5.3	Definisie en tipologie	170
5.3.1	Definisie	170
5.3.2	Tipologie	171
5.3.2.1	Oorhoofse indeling	171
5.3.2.2	Nadere indeling	171
5.4	Historiese ontwikkeling	174
5.4.1	Die Ethiopiese beweging	174
5.4.2	Die Gees-tipe bewegings	175
5.5	Redes vir die ontstaan van die Onafhanklike Swart Kerke	177
5.6	Redes vir die groei in die Onafhanklike Swart Kerke	180
5.7	Verskille tussen die kerke of bewegings binne die korpus van die Onafhanklike Swart Kerke	180
5.8	Die invloed van die tradisionele kultuur en godsdiens op die Onafhanklike Swart Kerke	181
5.9	'n Nuwe dualisme kom tot stand	182
5.10	Bydrae wat die Onafhanklike Swart Kerke lewer	184
5.11	Skrifgebruik en verkondiging	184
5.12	Die spiritualiteit van die Onafhanklike Swart Kerke	187
5.13	Hoe moet die Christen die Onafhanklike Swart Kerke benader?	188
5.14	Slotopmerkings	190
6.	SINKRETISTIESE VERSKYNSELS BY DIE <i>IBANDLA</i> <i>LAMANAZARETHA</i>	192
6.1	Ontstaan en groei van die kerk	192

6.1.1	Inleidende opmerkings	192
6.1.2	Die ontstaan en groei van die kerk	192
6.1.3	Leierskap	200
6.1.3.1	Institusionele leierskap	200
6.1.3.2	Die stryd om die leierskap	201
6.1.4	Enkele slotopmerkings	202
6.2	Sinkretistiese verskynsels by die <i>amaNazaretha</i> en 'n beoordeling daarvan	203
6.2.1	Inleidend	203
6.2.2	Die Opperwese	204
6.2.3	Die Persoon en werk van Jesus Christus	208
6.2.4	Die Persoon en werk van die Heilige Gees	214
6.2.5	Die voorouers	217
6.2.6	Eskatologie en die betekenis van Ekuphakameni/Ebuhleni	220
6.2.7	Profetisme	224
6.2.8	Genesingspraktyke	226
6.2.9	Liturgiek en rituele handeling	229
6.2.9.1	Sang en dans	229
6.2.9.2	Doop	230
6.2.9.3	Nagmaal	231
6.2.9.4	Ander rituele	231
6.2.9.5	Beoordeling	232
6.2.10	Poligamie	233
6.3	Slotopmerkings	234



7.	BELANGRIKSTE GEVOLGTREKKINGS EN AANBEVELINGS	237
7.1	Inleidend	237
7.2	Die belangrikheid van kultuur	237
7.3	Kontekstualisasie en inkulturasie	238
7.4	Sinkretisme	243
7.4.1	Oorsigtelik	243
7.4.2	Die behoefte aan 'n positiewer benadering	244
7.5	Die Onafhanklike Swart Kerke	246
7.5.1	Inleidend	246
7.5.2	Op soek na 'n eie identiteit	247
7.5.3	Grondliggende probleme	250
7.5.4	Tipologie	251
7.5.5	Veranderinge wat in die tradisionele lewens- en wêreldbe- skouing nodig is	256
7.6	Benadering	257
	BYLAE	258
	LITERATUURVERWYSINGS	262

OPSOMMING

Hierdie navorsing handel oor sinkretisme as die proses waarin elemente van twee of meer kulture wat met mekaar in aanraking kom, saamgevoeg of vermeng word.

Die verkondiging van die evangelie geskied nooit in 'n lugleegte nie. Dit word deur mense en aan mense met 'n eie kulturele milieu oorgedra - mense wie se lewens- en wêreldbeskouing verskil en waarvan kennis geneem moet word.

Deur die eeue is voortdurend daarteen gewaak dat hierdie boodskap en die vorm waarin dit gegiet is, nie in hierdie proses deur sinkretisme aangetas word nie. Die ander pool, naamlik kultuur en die kontekstualisering van die evangelie binne daardie kultuur, is grootliks buite rekening gelaat. Hierdie houding is ook deurgaans deur die uitgangspunt gevoed dat sinkretisme ten alle koste vermy moet word. Die grondhouding jeens sinkretisme was dus hoofsaaklik negatief.

Algaande is egter besef dat evangelie-oordrag in vreemde kultuurpatrone en uitdrukkings dit vir die inheemse mense onmoontlik maak om die essensie van die evangelie te onderskei en dat dit daarom vir hulle steeds vreemd bly. Gedurende die afgelope paar dekades het missioloë toenemend bewus geword van die noodsaaklikheid dat die evangelie in bestaande kulture geïnkarneer moet word en dit het daartoe gelei dat *inkulturasie* en *kontekstualisasie* toenemend die strategie geword het waardeur die evangelie betekenisvol binne 'n bepaalde kultuur gestalte kon vind. Hiermee het ook belangrike vrae na vore getree. Is nie-Westerse elemente in 'n bepaalde kultuur noodwendig "boos" en moet dit onder alle omstandighede verwerp word? Is sinkretisme in alle omstandighede verkeerd en net negatief? Is sinkretisme en inkulturasie altyd onversoenbaar? Of moet gesê word dat sinkretisme onvermydelik en 'n noodsaaklik stap in die proses van betekenisvolle inkulturasie is?

Dit is in die Afrika- en veral die Suid-Afrikaanse konteks dat hierdie probleem van wesenlike belang geword het. Die ontstaan van die Onafhanklike Swart Kerke met hul teruggrype na die tradisionele kultuurvorme is die agtergrond waarteen die verskynsel van sinkretisme in hierdie



navorsing belig is. As konteks is die *iBandla lamaNazaretha* van Shembe geneem om die verhouding kultuur/sinkretisme te bestudeer. In hierdie Onafhanklike Swart Kerke kom sinkretistiese verskynsels wyd voor.

Wat dan in hierdie navorsing onder die loep geneem word, is verskillende aspekte van kultuur, inkulturasie, kontekstualisasie, sinkretisme, die tradisionele Zoeloegodsdiens, die verskynsel van Onafhanklike Swart Kerke en die *amaNazaretha*.

In hierdie navorsing word beklemtoon dat waar sinkretisme die essensie en identiteit van die Skrif in sy wese aantast, dit inderdaad verwerp en teen gewaarsku moet word. Wat egter ook bepleit word, is dat hierdie verskynsel nie net in 'n negatiewe lig beskou en sonder meer verwerp moet word nie. Daar is ook 'n positiewe kant wat benadruk behoort te word. Indien die Christendom erns met die erkenning van kultuur en die noodsaaklikheid van kontekstualisasie en inkulturasie wil maak, sal 'n breër dimensie van sinkretisme ook benadruk moet word. Die slotsom van hierdie studie is dan die volgende:

Religieuse sinkretisme is die proses waarin godsdienstige elemente van twee of meer kulture wat met mekaar in aanraking is, saamgevoeg of vermeng word. Hierdie proses bied aan die Christen 'n teologiese uitdaging om die grootste mate van versoening te laat plaasvind, sonder om die essensie en die identiteit van die evangelie te verloor of prys te gee.

SUMMARY

This research deals with syncretism as the process whereby elements of two or more cultures, which are in contact, merge and blend.

The proclamation of the gospel never occurs in a vacuum. It is conveyed by people and to people in a specific cultural milieu - people whose life and worldview differ - a fact which needs to be taken into consideration.

Through the centuries every endeavour has been made to ensure that the Gospel message and the form in which it was cast in the process of proclamation was not affected by syncretism. Conversely, culture, and the contextualisation of the gospel within that culture, has been largely neglected. The latter position has been fuelled by the basic assumption that syncretism should be avoided at all costs. Consequently the fundamental position regarding syncretism has been negative.

Progressively it was realised that the transference of the gospel in unfamiliar cultural patterns and expressions made it difficult for indigenous people to discern its essence and it therefore remained foreign. During the past few decades missiologists have become increasingly aware of the necessity for the gospel to be incarnated in existing cultures. This has led to *inculturation* and *contextualisation* increasingly becoming the strategy whereby the gospel may be actualised and made relevant within a particular culture. This gave rise to important questions. Are non-Western elements within a particular culture necessarily 'evil' and to be rejected in all circumstances? Is syncretism unacceptable in every circumstance and to be perceived in negative terms only? Are syncretism and inculturation always irreconcilable? Or should it be maintained that syncretism is unavoidable and a necessary step in the process of meaningful inculturation?

It is in the African and particularly the South African context that this problem has become of essential significance. The rise of the African Independent Churches which embrace and sustain traditional forms of culture is the background to this research on the phenomenon of

syncretism. The *iBandla lamaNazaretha* of Shembe was used as the context for the study of the culture and syncretism relationship. Syncretistic phenomena occur widely in these African Independent Churches.

Aspects that are scrutinized in this research are various features of culture, inculturation, contextualisation, syncretism, traditional Zulu religion, the phenomenon of African Independent Churches and the *amaNazaretha*.

It is emphasised in this research that syncretism is to be rejected and cautioned against wherever it affects the essence and character of the gospel. It is, however, advocated that the phenomenon should not simply be viewed negatively and rejected out of hand. There is also a positive side that should be stressed. If Christianity takes the recognition of culture and the necessity for contextualisation and inculturation seriously, a broader dimension of syncretism ought to be emphasised. The conclusion of this research is as follows:

Religious syncretism is the process whereby religious elements of two or more cultures, which are in contact, merge and blend. This process presents the Christian with a theological challenge to engage in extensive reconciliation without forfeiting or losing the essence and character of the gospel.

HOOFSTUK 1

INLEIDING

1.1 Agtergrond

Soos die Vader sy Seun na hierdie wêreld gestuur het, so stuur die Seun sy kerk na die eindes van die aarde. Die Groot Opdrag van Christus aan sy kerk soos in Matt 28:19 geformuleer, “Gaan dan na al die nasies toe en maak die mense my dissipels...”, blyk met die eerste oogopslag eenvoudig en ongekompliseerd te wees, maar deur die eeue was dit duidelik nie die geval nie. Deur die eeue het die Kerk hom daarop beroem dat hy die evangelie ken en is met alles tot sy beskikking daarteen gewaak dat hierdie boodskap en die vorm waarin dit gegiet is, nie deur sinkretisme aangetas word nie. Ook is daar nooit besef in watter mate die kerk reeds deur sy eie kultuur beïnvloed is nie. Die ander pool, naamlik kultuur, en die kontekstualisering van die evangelie binne daardie kulturele gegewenheid, is grootliks vergeet en het nie die nodige aandag ontvang nie. Deurgaans is hierdie houding ook deur die uitgangspunt gevoed dat sinkretisme as die vermenging van elemente van verskillende kulture en godsdienste wat met mekaar in aanraking kom, ten alle koste vermy moet word.

Tot en met ongeveer die helfte van die twintigste eeu, is die Christelike geloof en tradisies hoofsaaklik as ‘n Westerse godsdienst beoordeel en ervaar. Die Weste wás die Christendom en omgekeerd. Tot ongeveer die sestigjare van die vorige eeu was oorheersing deur die Weste in die Christelike wêreld ‘n erkende feit. Westerse teologiese tradisies, geloofsuitdrukkings en die verstaan van die evangelie wat uit Westerse bodem ontstaan het, was die norm en is na alle dele van die wêreld waar sendelinge gekom het, geneem. Thorogood (1996:412) se weergawe van die probleem in hierdie verband is veelseggend:

Here is a picture from the 1950's, the faces of indigenous Australian children at a mission station in the Northern Territory. The faces look glum, baffled, heavy. But the clothing is that of English schoolchildren, for the mission had gathered aboriginal families from widely spread rural settlements, had fenced them into compounds and

was teaching the children with an English style of curriculum and discipline. Everything possible was being done with high motives. No wonder those eyes looked resentful.

Die gevolg was dat die Christendom wat so oorgedra en verkondig is, selde of nooit van die plaaslike kultuurgoodere kennis geneem of dit enigsins in ag geneem het. Trouens, met alles moontlik het die Christendom homself ook teen die geringste teken of gevaar van sinkretisme probeer vrywaar. Om hierdie gevaar te vermy, is die inheemse kultuur grootliks misken en selfs as heidens afgemaak. Dit het probleme meegebring. Tesfai (1995:7) haal in hierdie verband Hans Küng soos volg aan:

Following the example of Paul, the church became Greek with the Greek world and barbarian with the European barbarian world. However, it has not become Arabic with the Arabs, black with the blacks, Indian with the Indians, or Chinese with the Chinese. Viewed as a whole, the church of Jesus Christ has remained a European-American affair.

Sedert die sestigerjare van die vorige eeu het betekenisvolle veranderinge egter begin intree. Vanaf 1980 bevind die meerderheid Christene hulle buite die Westerse wêreld. As gevolg van sendingwerk deur die Christelike kerk, het die kerk uitgebrei om die uithoeke van die aarde te bereik. In hierdie proses het die Christendom sy Westerse kleed begin afskud. Daar kan inderdaad na 'n ontwestering van die Christendom verwys word. Die noodsaaklikheid om van die inheemse kultuur kennis te neem en die evangelie in daardie kultuur te inkultureer, het nou op die voorgrond getree. Hiermee saam het die begrip kontekstualisasie ook sy verskyning gemaak. Belangrike navorsing in hierdie verband het groter duidelikheid gebring, byvoorbeeld Arbuckle (1990), Hesselgrave (1978, 1979), Hesselgrave & Rommen (1990), Hiebert (1999), Kraft (1997), Luzbetak (1996), Bosch (1991), Schineller (1990) en Schreiter (1995, 1997a), om maar net enkeles te noem.

Die oordra van die evangelie van Jesus Christus geskied dus nooit in 'n lugleegte of vakuum nie, maar hieruit spreek duidelike voorveronderstellings:

* Die Kerk van Christus het die verantwoordelikheid om hierdie opdrag uit te

voer.

- * Dit is imperatief dat die oordrag en kommunikasie van die evangelie in duidelik-verstaanbare taal en idioome gehoor moet word.
- * As die Evangelie verstaan wil word, sal kontekstualisasie andersyds in gehoorsaamheid aan Skriftuurlike beginsels en waarhede moet geskied, maar andersyds sal dit ook in 'n reële verhouding tot die kulturele, linguïstiese en religieuse agtergrond van die hoorders moet staan.

Daar is egter ook duidelike struikelblokke waarteen gewaak moet word, naamlik:

- * Die persepsie dat die kultuur van die boodskapdraer 'n integrale deel van die aanbieding van die evangelieboodskap self vorm.
- * Onkunde oor die dinamiek van kultuur.
- * Die insluiting van sinkretistiese elemente uit die “ontvanger-kultuur/- religie” wat tot verlies van die essensie en identiteit van die evangelie kan lei.

Oor die sinkretismeverskynsel is deur die jare uit vele oorde geskryf, byvoorbeeld deur Kamstra (1970), Kraemer (1937), Visser 't Hooft (1963), Van den Berg (1966) Gort et al (1989) en Stewart & Shaw (1994). Die grondhouding in hierdie verband is feitlik deurgaans een van totale verwerping van sinkretisme as 'n gevaar wat ten alle koste vermy moet word.

In hierdie studie word daar op die Afrika- en in besonder die Suid-Afrikaanse konteks gefokus. Benewens 'n Skriftuurlike bewoënhed oor die swartmense van Afrika en Suid-Afrika in die besonder, het die aktualiteit van sinkretisme al meer en meer op die voorgrond getree. 'n Aanhaling uit 'n artikel van Schwartz (1989:2) in hierdie verband spreek vir sigself:

Virtually everywhere I went from Liberia to Kenya, Zambia, Zimbabwe, South Africa and Bophuthatswana, I heard concerned church leaders asking why so many "believers"

are turning with relative ease to practitioners of traditional religion in times of family or personal crisis.

For example, recently an ordained minister of 35 years service to the church was told that he had terminal cancer and was released from the western hospital because "there is nothing we can do". He then went to the village of a practitioner of spiritism to live out the final few months of his life.

A young Christian university graduate had difficulty finding a job and believed there was a "spiritual" reason and so he consulted a diviner to find out who might have been seeking to prevent his personal advancement.

Sengwe (1981:1,2) het onder andere ook die volgende opmerkings gemaak:

Statistics show that Africa will become a Christian continent by AD 2000. To some people this may sound unbelievable, but it is true. The church is booming. But while the Christian world is shouting hallelujah for such growth, there is a hidden weakness in this growth... this strong surge of growth is tied to the independent church movement in Africa. However, missions and mainline denominations have ignored the churches for various reasons:

- (1) the independent churches are not in "the camp". They have been founded by Africans rather than by foreign missionaries and therefore have no connection with the mainline denominations.
- (2) They are "foreign" because their structures and worship patterns may not be in line with the Protestant tradition.
- (3) The mainline denominations are suspicious and cautious because of the danger of syncretism.

Indien die godsdienstige "stand" in Suid-Afrika onder die soeklig geplaas word, bied die waargenome groei van die Christendom baie redes tot optimisme vir die toekoms, maar daar is ook ontwikkelings wat maklik tot 'n tragedie kan lei.

Crafford (1988:1) wys daarop dat daar enersyds hoop is, omdat die vinnig groeiende jong kerke nie deur antieke strukture en tradisies aan bande gelê word nie en daarom tot kreatiewe

aanpassings in staat is. Dit kan die wonder van inheemse Afrika-kerke wees waarin die swartman homself tuis voel. Dit kan ook tot 'n Afrika-teologie lei wat die Christendom in Afrika grootliks kan verryk.

Hierteenoor kan die verlange na selfidentifisering in verhouding met die eie kulturele agtergrond egter daartoe lei dat sinkretismestrukture ontstaan wat baie min ooreenkoms met Skrifwaarhede en die historiese Christendom vertoon.

Verskillende faktore het tot die toenemende groei van die Christendom in Afrika bygedra, byvoorbeeld die groot getal sendelinge wat die kontinent binnegestroom het, die Afrika-bekeerlinge self, kolonialisme wat die deure vir die evangelie geopen het en die besondere aard van die tradisionele Afrika-godsdiens self. Crafford (1988:2) wys daarop dat dit 'n wêreldtendens is dat godsdienste van 'n animistiese aard makliker met die evangelie benader kan word. Bowendien is daar sekere elemente in die tradisionele godsdiens wat maklike aanknoping by die evangelie vind, byvoorbeeld die geloof in 'n opperwese, die erkenning van die geesteswêreld en die harmonie tussen die mens, die natuur en die medemens. Die snelle groei van die Christendom in Afrika het by baie navorsers die idee laat ontstaan dat 'n wonderwerk besig is om in Afrika te gebeur. Berus dit egter nie op 'n ooroptimisme nie? Dit is nodig om sommige van die enorme probleme wat die Afrika-Christendom in die gesig staar, te belig.

Waarskynlik een van die grootste probleme is 'n nominele Christendom en sinkretisme. Die vraag is juis of die groot getallegroei ook met die nodige geestelike groei gepaard gaan (vgl ook Van den Berg 1966:9). Volgens Crafford het die vinnige groei 'n probleem geskep. Duisende bekeerlinge is tot die Christendom en by name die Onafhanklike Swart Kerke toegevoeg. Indien hulle nie die nodige opleiding en toerusting ontvang nie, sal hulle ongetwyfeld in paganisme en sinkretisme terugval. Die groot probleem is egter dat die kerk self nie opgewasse en toegerus is om die nodige toerusting of opleiding te verskaf nie. In die Onafhanklike Swart Kerke het letterlik duisende profete, predikers en priesters geen teologiese opleiding nie en dit skep enorme probleme vir die Christendom oor die algemeen.

Wat ook problematies is, is die nativistiese reaksie wat veral in die Onafhanklike Swart Kerke

gevind word. Dit spruit uit die konflik tussen die inheemse Afrika- en die Westerse kultuur. In hierdie bewegings is daar pogings om die tradisionele Afrika-kultuur en wêreldbeskouings te behou of te laat herleef. Hulle streef daarna om dit wat in die akkulturasieproses verloor is, te laat herleef en te vervang. Op hierdie wyse kan 'n gevaarlike vorm van sinkretisme bevorder word wat tot die tradisionele verlede kan terugkeer of dit kan tot 'n tipe Christendom lei waar die Bybel en Christus 'n sekondêre plek het en die godsdienstige ervaring of die swart profeet die primêre gesag word (Crafford, 1988:8).

Die groot gevaar of tragedie wat dreig, is dat die Onafhanklike Swart Kerke die tragiese verdwyning van die Bybelse Christendom in Afrika kan veroorsaak. Die groot uitdaging waarmee die Afrika-Christendom gekonfronteer word, is hoe om tegelykertyd “van Afrika” en waarlik “Christelik” te wees. Oor die noodsaaklikheid van verinheemsing bestaan daar geen twyfel nie en niemand kan die feit ontken dat die boodskap van Jesus Christus die Afrika-kultuur dieper moet binnedring nie. Verinheemsing is in baie gevalle baie oppervlakkig en weinig meer as maar net 'n dun vernislagie wat bo-oor die tradisionele godsdiens en waardes geverf is. Crafford se waarskuwing is een wat terdeë ter harte geneem moet word (1988:11):

Indien 'n groot deel van die Afrika-Christendom sou verander in 'n sinkretistiese struktuur of 'n nuwe post-Christelike messiaanse beweging, sal dit 'n tragedie vir die wêreld-Christendom wees. Maar indien die Christendom 'n nuwe identiteit kan vind in die Afrika-konteks, en só inheems word dat die Afrika-Christene tuis voel in die kerke, en 'n taal praat wat appèl maak op Afrikane en nog steeds in Christus gewortel bly, sal dit niks minder wees nie as 'n wonderwerk van God se krag om kulture van die mensdom te evangeliseer asook van die vermoë van die Christendom om homself met enige kultuur te assosieer.

Soos reeds genoem is, moet bogenoemde aspekte nie uit die oog verloor word nie. Daar is egter ook 'n ander sy van die saak waaraan aandag gegee moet word. Word die kultuureie en kulturele uitdrukkings van die swartman werklik grondig begryp? Oorheers Westerse denkpatrone en skemas nie? Het sinkretisme net 'n negatiewe konnotasie of moet die positiewe ook daarin raakgesien en geëksploiteer word? Moet dit 'n ongekwalfiseerde aanname wees dat in die oordragproses en kontekstualisering van die evangelie sinkretisme

noodwendig altyd verkeerd is? Is sinkretisme en inkulturasie onder alle omstandighede onversoenbaar? Is sinkretisme geheel en al onvermydelik, of is dit 'n noodsaaklike stap in die inkulturasieproses? Hoe kan daar 'n gesonde balans tussen evangelie en kultuur geskep word?

Dit is belangrike vrae soos hierdie en nog vele meer wat as konfrontasie dien en verdere navorsing vereis. Dit is wat met hierdie studie beoog word.

1.2 Hipotesestelling

Dis die grondliggende uitgangspunt van hierdie navorsing dat sinkretisme in soverre dit die essensie en identiteit van die evangelie aantast, vermy en teengewerk moet word. Sinkretisme is egter ook nie altyd verkeerd nie en moet derhalwe nie ongekwalfiseerd negatief bejeën word nie. Dit bied onder andere aan die Christen 'n teologiese uitdaging om die grootste mate van versoening tussen elemente van twee of meer kulture wat met mekaar in aanraking kom te laat plaasvind, sonder om die essensie en identiteit van die evangelie in die proses te verloor. Terwyl hieroor in hoofstuk 3 besin word, word voorlopig met slegs enkele opmerkings volstaan.

Sinkretisme bied aan die Christen 'n teologiese uitdaging.

- * Dis 'n *teologiese* uitdaging, omdat teologiese beginsels en beredenerings deur sinkretisme in die gedrang kom.
- * Dis 'n *uitdaging* in die lig van die huidige multikulturele en multireligieuse wêreld. Dis 'n uitdaging om Skrifwaarhede self beter te verstaan en in die lig van die moderne wêreld te interpreteer en te herinterpreteer. Dis 'n uitdaging om met geloof en waagmoed na kulture en godsdienste met die universele boodskap van 'n unieke en genadige God te gaan. Dis 'n uitdaging om met geduld en begrip en sonder enige paternalisme na ander kulture wat in eie reg bestaan, te gaan.

- * Dis 'n uitdaging om die evangelie *betekenisvol* met 'n ander godsdiens en kultuur te versoen. Dit moet betekenisvol wees omdat dit die volgende vereis:
 - die suiwer en onvervalste evangelie;
 - die verstaanbaarheid daarvan in 'n ander kulturele en religieuse milieu; en
 - begrip vir en erkenning van die dinamika van ander kulture en godsdienste.

1.3 Begrensing van die Onderzoek

Hierdie studie sal noodwendig begrens wees, omdat slegs die religieuse aspek van kultuur onder die loep geneem word en kultuur dus nie grondig vanuit ander perspektiewe belig word nie.

Hierdie begrensing moet deurgaans in gedagte gehou word. Dit is veral die Afrika- en in besonder die Suid-Afrikaanse konteks, wat aan die bod kom. Die rol van die Onafhanklike Swart Kerke word ook in oënskou geneem.

1.4 Doel van en motivering vir die ondersoek

Die motivering vir hierdie navorsingsprojek het 'n persoonlike én wetenskaplike dimensie. Persoonlik, omdat die navorser oor 'n tydperk van bykans sestien jaar met die Zoeloe en sy kultuur in aanraking was. Die verskynsel van Onafhanklike Swart Kerke, in besonder die *amaNazaretha*, met sy teruggrype na die tradisionele, het veral die aandag van die navorser vasgevang. Tot dusver is hulle uit verskeie oorde as karikature voorgehou. Andersins word hulle as 'n post-Christelike groep, 'n messiaanse en sinkretistiese beweging bestempel. Hulle lewe en religieusiteit en die talle vraagstukke en problematiek wat in hierdie verband bestaan, het die navorser geïnspireer om sinkretisme grondig te ondersoek.

Die navorsing is egter ook vanuit 'n wetenskaplike perspektief gemotiveer. Die kontekstualisering van die evangelie is tans nie slegs 'n neologisme nie, maar 'n noodsaaklikheid. In

‘n nuwe Suid-Afrika waar verskillende kulture en kontekste nader aan mekaar beweeg, raakvlakke het en mekaar beïnvloed, het sinkretisme en die beoordeling daarvan aktueel geword. Oor sinkretisme as sodanig is nie baie geskryf nie, veral nie onlangs nie. Hierdie navorsing wil dus ‘n bydrae tot ‘n beter begrip van die kontekstualisering van die evangelie lewer ten einde betekenisvol aan die groot sendingopdrag van die Koning van die kerk uitvoering te kan gee.

1.5 Navorsingsmetodiek

Die navorsingsmetodes vir hierdie studie berus op twee beginsels.

* ‘n Literatuurstudie van die belangrikste bronne oor hierdie onderwerp is gedoen en word deurlopend in die verskillende hoofstukke en in die literatuurverwysing vermeld.

* ‘n Empiriese studie onder volgelinge van die *amaNazaretha* in KwaZulu-Natal is onderneem. Hier is ‘n kwalitatiewe navorsingsmetode gebruik. Die oogmerk met hierdie metode was daarop gerig om menings, standpunte en insigte by die fokus- of gespreksgroepe te peil. Om die volgende redes is besluit om van hierdie tegniek gebruik te maak:

* Die meerderheid volgelinge of lidmate van die *amaNazaretha* is ongeletterd;

* In die swart kultuur is dit vir ‘n individu vreemd om ‘n opinie te waag, sonder die konsensus van die groep.

Tydens die empiriese veldwerk is op gespreksgroepe by die volgende plekke gekonsentreer:

* ‘n groep van 13 by Inanda (wat Ebuhleni insluit);

* ‘n groep van 32 in die Khondweni-gebied in Richardsbaai; en

- * 'n groep van 35 by die Ntokozweni-tempel in die Ezakheni-gebied in Ladysmith.

Met hierdie veldwerk is van tolke gebruik gemaak, alhoewel die gesprekke gemaklik in Engels gevoer is en wedersydse begrip moontlik was. Die navorser wys graag op die hartlikheid waarmee hy ontvang is en die goeie gesindheid wat op elke plek geheers het. Hier is beslisseure vir latere gesprekke geopen. Op Ebuhleni kon 'n gesprek, hoewel baie kursories, ook met die kerkleier, Biskop Vimbeni Shembe, gevoer word. Verder was leiers oral deel van die groep.

Die verkreeë data word soos volg in die hoofstukke wat volg verreken. Hoofstuk 2 en 3 het 'n meer prinsipiële uitgangspunt ten doel, terwyl hoofstuk 4 tot 6 op die konkrete kultuur en religieuse situasie van die Zoeloes gerig is en as agtergrond waarteen sinkretisme beoordeel kan word, dien.

- * In hoofstuk 2 word kultuur en die betekenis daarvan vir die oordra van die evangelie belig. Aspekte wat veral aan die orde kom, is die klem op kontekstualisasie en inkulturasie en die verband daarvan met sinkretisme.
- * In hoofstuk 3 word sinkretisme in sy totaliteit ontleed. Daar word gewys op die herkoms van die term, die wyse waarop dit in die openbaringsgeskiedenis na vore getree het, die oorsake en vorms daarvan en die verband daarvan met byvoorbeeld inkulturasie, kontekstualisasie en relativisme. Laastens word daarop gewys dat sinkretisme nie net in 'n negatiewe sin gesien moet word nie, maar ook 'n teologiese uitdaging bied om die evangelie betekenisvol met 'n ander godsdienst te versoen, sonder om aan die grondwaarhede en betekenis van die evangelie afbreuk te doen.
- * Dit is die oogmerk van hierdie studie om sinkretisme grondig te belig en daarop te wys dat sinkretisme 'n teologiese uitdaging bied om die evangelie binne 'n bepaalde kulturele en religieuse milieu te kontekstualiseer. Vir hierdie doel is die *amaNazaretha* as konteks te neem. In hoofstuk 4 word eers die tradisionele godsdienst van die

Zoeloevolk onder die loep geneem met die doel dat dit as agtergrond moet dien waarteen sinkretisme onder die *amaNazaretha* voorkom.

- * As verdere agtergrond vir die beoordeling van die *amaNazaretha*, word in hoofstuk 5 die Onafhanklike Swart Kerke se 'n soeke na 'n eie Afrika-Christendom belig. Hier sal veral op die redes vir die ontstaan van hierdie kerke, tipologie en groei gekonsentreer word, asook watter houding teenoor hulle ingeneem behoort te word.
- * Hoofstuk 6 fokus oorsigtelik op die *iBandla Lamanazaretha* van Isaiah Shembe en sy opvolgers. In die eerste deel word kortliks op die ontstaan en groei van die kerk gelet. Die klem val op die belangrikste verskynsels wat as sinkretisties bestempel kan word en wat in die kerk voorkom. Vervolgens word op die houding wat hierteenoor ingeneem behoort te word, gefokus.
- * In hoofstuk 7 word die belangrikste gevolgtrekkings uit hierdie navorsing gemaak en sekere aanbevelings in hierdie verband aan die hand gedoen.

HOOFSTUK 2

KULTUUR, KONTEKSTUALISASIE EN INKULTURASIE

2.1 INLEIDEND

Terwyl kultuur allerlei dimensies het, word dit in hierdie hoofstuk in sy verhouding tot die godsdiens behandel.

Die verkondiging of die oordra van die evangelie geskied nie in 'n vakuum nie. Dit is die oordra van die boodskap van God vanuit 'n bepaalde kultuuragtergrond, deur 'n persoon of persone met hul eie lewens- en wêreldbeskouing, aan mense wat op hul beurt weer hul eie kulturele omstandighede en realiteite het. New York kan nie met Johannesburg vergelyk word nie, Nigerië nie met Zimbabwe nie, Durban ook nie met Harare nie. Die mense van Indië lewe in 'n ander milieu en het 'n ander lewensbeskouing as diegene in Kaapstad. Christene van Oosterse herkoms huldig ander tradisies en waardes as Christene van Afrikaanse herkoms. Westerlinge se kerk sien anders daar uit as dié van die tradisionele swartman van Afrika.

Daar is in sommige gevalle 'n geringe en in ander opsigte weer 'n enorme gaping tussen die draers van die evangelie en die ontvangers daarvan. Oosthuizen (1968c:238) meld die volgende in hierdie verband:

Although the judgment is upon all culture, Christianity cannot be divorced from it. The Christian message takes on colouring from the medium through which it is conveyed, as we have seen in the independent movements. This is seen in Matthew's Gospel which is directed to people with a Jewish background, and Luke's Gospel which is directed to people in the Greco-Roman world. For example, Matthew uses the phrase 'Kingdom of Heaven' thirty-three times, and 'Kingdom of God' only four times, because the name of Yahweh was ritually avoided amongst Jews, and used only by the High Priest in the Holy of Holies; whereas Luke uses only 'Kingdom of God', as 'Kingdom of Heaven' would not have been understood by the Greeks.

Al hierdie en verwante aspekte is van die grootste belang in die proklamering en uitlewing van die evangelie. Ons moet die kulturele en historiese agtergrond van die Skrif verstaan, want daarsonder het ons geen boodskap nie. Maar aan die ander kant moet ons ook 'n duidelike beeld hê van onself asook van diegene in 'n ander kulturele en historiese konteks aan wie ons die boodskap bring. Indien ons dit nie doen nie, loop ons gevaar om 'n betekenislose en irrelevante boodskap te bring. Hiebert (1999:14) wys in hierdie verband op die volgende:

Too often, however, we are content to settle for only one of these goals. As evangelicals we emphasize knowledge of the Bible, but rarely stop to examine the people and cultures we serve. So the message we bring is often misunderstood and “foreign”. The liberal wing of the church, on the other hand, has underscored knowledge of contemporary human settings, but downplays the importance of solid theological foundations based on biblical truth. This group is in danger of losing the gospel. We need both approaches. We must know the biblical message. We must also know the contemporary scene. Only then can we build the bridges that will make the biblical message relevant to today’s world and its people everywhere.

Juis in die Afrikakonteks is dit van die grootste belang dat ons sal beseef dat die moderne mens nie maar net 'n blote intellektuele wese is nie, maar dat sy wêreld met abstrakte idees gevul is wat vir hom gekonkretiseer moet word. In God se handeling met die mens, of dit nou in Bybelse tye of in ons tyd is, hanteer Hy die mens altyd binne daardie mens se kulturele konteks as 'n kulturele wese. Elke Christengemeenskap moet Christus beleef, nie as 'n vreemdeling wat na byna tweeduisend jaar maar net skielik in hul midde verskyn nie, maar as Iemand wat hul kultuur ook met hulle deel, wat een van hulle is. Dit is daarom belangrik dat Westeringe van die geweldige rykdom van die kultuur van die swartman moet kennis neem. Die evangelie moet nie maar net deur die intellek en in woorde oorgedra word nie, want die “Woord” as sodanig was minder belangrik in die Afrikagodsdiens, omdat dit eerder uitgeleef en in rituele gekonkretiseer is. Oosthuizen (1968c:239) se opmerkings is hier van groot belang:

Our Western conditioning has stunted our non-intellectual receiving organs; the Reformation, reacting against Roman Catholicism, affected the fullness of divine worship as it is found in Scripture, and as it is also found today in Africa. The ritual of the animist is rich and varied in expression, and could be utilised with great profit in the

expansion of Christianity; yet every indigenous form of expression has been discouraged rather than studied. Should these forms not be studied in a situation where thousands flock to these independent movements?

In die volgende besprekings gaan veral van Hiebert (1999), Kraft (1997) en Luzbetak (1996) gebruik gemaak word. Al drie word as goeie rigtingwysers op die grensgebied van die missiologie en antropologie beskou.

2.2 KULTUUR

2.2.1 Kultuur gedefineer

Gedurende die vyftigerjare van die twintigste eeu het Kroeber en Kluckhohn ongeveer driehonderd definisies vir kultuur versamel (Luzbetak, 1996:134)! Maar wat is kultuur? Ons volstaan in hierdie paragraaf met slegs enkele definisies en maak dan verdere opmerkings in hierdie verband.

Luzbetak (1996:134) maak onder andere van die volgende definisies wat in die verlede aangebied is, melding.

- * Tylor wat as die vader van die moderne antropologie beskou word, het in 1871 gesê “... culture or civilization is that complex whole including knowledge, belief, art, morals, law, customs, and any other abilities and habits acquired by people as members of society”.

- * Lowie het, op die voetspoor van Tylor, kultuur beskryf as:
 - ... the sum total of what an individual acquires from his society - those beliefs, customs, artistic norms, food-habits, and crafts which came to him not by his own creative activity but as a legacy from the past, conveyed by formal or informal education.

- * Kroeber definieer kultuur as “... the mass of learned and transmitted motor reactions, habits, techniques, ideas and values - and the behaviour they induce”.
- * Linton beskryf kultuur bloot as “... social heredity”.
- * Kluckhohn definieer kultuur as “... the total life-way of a people, the social legacy the individual acquires from the group”, “... the behaviour acquired through learning.”
- * Felix Keesing verstaan kultuur as “... the behaviour acquired through social learning”.

Die meeste van bogenoemde definisies was in wese slegs ‘n geringe uitbreiding op of ‘n weerklink van Tylor se definisie. Wat hulle eksplisiet gestel het, is waar, maar hul swakheid het gelê in dit wat hulle nie gesê het nie. Luzbetak wys daarop dat hierdie definisies bruikbare *tegniese* terme was. Hulle was meer deskriptief as essensieel. Nogtans het dit verdere antropologiese navorsing in hierdie verband gestimuleer.

Wat egter nodig is, is ‘n definisie wat vir die missiologie van betekenis is. Daarom kyk ons vervolgens na die volgende definisies wat vir ons doel belangrik is:

- * Paul G Hiebert (1999:30) definieer kultuur as “... the more or less integrated systems of ideas, feelings, and values and their associated patterns of behaviour and products shared by a group of people who organize and regulate what they think, feel, and do.”
- * Luzbetak (1996:156) het ‘n meer saamgestelde benadering en beskryf kultuur as:
 - ... (1) a *plan* (2) consisting of a set of *norms, standards*, and associated *notions* and *beliefs* (3) for *coping* with the various demands of life, (4) shared by a *social group*, (5) *learned* by the individual from society, and (6) organized into a *dynamic* (7) *system* of control.

2.2.2 Kultuur: Algemene opmerkings

Met Luzbetak se definisie as uitgangspunt, word vervolgens enkele algemene opmerkings oor kultuur gemaak en op die betekenis daarvan vir die missiologie gefokus.

2.2.2.1 Kultuur is ‘n plan vir die lewe.

Kultuur is ‘n plan of bloudruk van ‘n bepaalde groep mense waarvolgens hulle hul lewens inrig (vgl ook Nicholls 1979:10v). Hierdie plan of bloudruk is in ‘n voortdurende proses van formasie en aanpassing. Dis nie net die groep se “aksieplan” vir oorlewing en sukses in die lewe nie, maar bied ook riglyne vir die groep se aanpassing by hul fisiese, sosiale en kennisgewende omgewing.

As plan en riglyn vir die lewe, bestaan kultuur daarom uit ‘n stel norme, standarde, sieninge en geloofstandpunte waarvolgens groepsgedrag, waardes, strukture en sisteme bepaal word.

Kultuur is egter in ‘n sekere sin ook ‘n suksesvolle plan vir daardie groep mense. Dis daardie groep se plan waarvolgens die lewe vir hulle gereël word. Natuurlik is alles in ‘n bepaalde kultuur nie ewe doelmatig nie, maar kultuur het immers die doel om suksesvol te wees - vir daardie groep mense.

Daarom moet daar ook op die uniekheid van hierdie plan gefokus word. Kultuur is daardie betrokke groep mense se eie unieke plan. In ons kontak met die mense van Afrika moet ons deeglik hiermee rekening hou. Hierdie uniekheid moet egter nie verabsoluteer word nie. In sy uiterste vorm kan ‘n oorbeklemtoning van die uniekheid van kultuur ook tot ‘n onskriftuurlike en geforseerde skeiding van mekaar waarin daar geen ruimte vir die ander gelaat word nie, lei. Hiervan dra die Suid-Afrikaanse konteks genoeg getuienis. Daar is algemeen-menslike aspekte waarmee ook rekening gehou moet word.

Kultuur moet dus as ‘n omvattende sisteem beskou word - dit omvat alle aspekte van die lewe en kultuuruitinge soos volksgewoontes, kuns, landbou, industrie, ekonomie, politiek,

staatsvorm en gesondheid.

Die vraag is nou wat die missiologiese betekenis daarvan is as kultuur as 'n plan vir die lewe van 'n besondere groep mense en as sodanig ook doelmatig aanpasbaar beskou word. Die volgende is hier van belang:

- * Dit moet ons met empatie vul. Luzbetak (1996:160) maak in hierdie verband die volgende opmerkings:

Christians are to be “salt of the earth” (Mt 5:13) that must penetrate, preserve, give taste, and at times, sting ... Empathy is in fact the beginning of both anthropological and missiological wisdom, and the beginning of empathy is the recognition that cultures, however misguided, are as a rule society's *honest* attempt to cope with life ... there is room for empathy even towards lukewarmness, nominal Christianity, and even atheism. “Empathy ever!” we are saying, even if we hasten to add: “Approval never!”.

Die rede waarom pasbekeerdes so gou weer in heidense lewenspatrone terugval, is nie soseer aan 'n gebrek aan geloof te wyte nie, maar is eerder die resultaat van 'n vaste geloof, 'n geloof in 'n beproefde, vervullende en oënskynlik suksesvolle nie-Christelike en aanpasbare lewenstyl. Só 'n geloof bied vir daardie persoon die nodige sekuriteit en voorsien ook in die behoefte aan harmonie in die lewe van die bekeerling. Dit maak die lewe vir hom betekenisvol, maar natuurlik nie in die Christelike sin van die woord nie.

- * In die tweede plek is kulturele relevansie van groot belang. In die oordra van die evangelie moet met kultuur as 'n aanpasbare sisteem rekening gehou word, dit wil sê as iets wat sukses in die lewe beoog. In wat die kerk ookal beoog, moet hy met die plaaslike behoeftes van diegene aan wie die boodskap gebring word, rekening hou. Die evangelie sal slegs aanvaar word indien dit in só 'n vorm aangebied word dat die ontvangers daarvan dit self as 'n aanvaarbare oplossing vir of verbetering van hul eie sisteem sien.

614449146
114754101

- * In die derde plek, moet met die *behoefes* van die groep rekening gehou word - behoeftes wat eg en wesenlik is. Luzbetak (1996:162) stel dit soos volg:

That is to say, they are local, actual, and therefore felt. As such, they are the key to any sound pastoral program and to any genuine contextualization of the Gospel.

‘n Gemeenskap sal slegs daardie gedeelte van die evangelie waaraan hulle ‘n behoefte het, aanvaar. Luzbetak (1996:162) wys byvoorbeeld daarop dat die verspreiding van Marxisme in die Derde Wêreld onder andere ook daaraan toegeskryf kan word dat die voorstanders daarvan die ideologie volgens die behoeftes van die plaaslike gemeenskap aangebied het. Indien die kerk met sy missionêre taak suksesvol wil wees, sal hy dieselfde moet doen.

- * In die vierde plek moet met die *omvattendheid* van kultuur rekening gehou word. Die boodskap moet gekontekstualiseer word. “... the object of contextualization is nothing less than the *whole* design for living and all that this totality implies” (Luzbetak 1996:164). Later sal die aspek van kontekstualisasie beter belig word.
- * Die feit dat kultuur die *unieke plan* van ‘n betrokke gemeenskap is, is vir die kerk ook van kritieke belang. Elke kultuur het ‘n eie persoonlikheid of individualiteit. Die gevaar bestaan dat ons in ons kontak met ‘n vreemde kultuur, dit op grond van óns kultuur wil beoordeel. Ons meet en toets dit aan óns norme en standaarde. Luzbetak (1996:164) wys dan ook daarop : “There are very few anthropological principles that are violated as frequently in carrying out the mission of the Church as the following principle: human similarities are not human identities”. In ons kontak met die kultuur van die Afrikaan en met name die Zoeloe, moet ons onthou dat sy kultuur vir hom uniek is. Vir ons Westerlinge mag dit dalk nie so voorkom nie, maar vir hom is dit besonders en uniek.

2.2.2.2 Kultuur is gemeenskapsbesit.

Terwyl die individu die draer van kultuur is, bly kultuur steeds die besit van die hele gemeenskap. Dit is die *gemeenskap* se program van optrede ten einde hulself te midde van hul fisiese en geestelike milieu te kan handhaaf.

Kultuur bestaan uit lewenspatrone wat vir daardie gemeenskap riglyne is waarvolgens hulle moet lewe. Binne hierdie patrone word ruimte vir individuele verskeidenheid van die lede van daardie gemeenskap gelaat. Terwyl daar sekere gedragpatrone is wat vir almal geld, is daar ook ander wat net vir sekere individue of groepe in die gemeenskap geld.

Wanneer sekere gedragpatrone getoets en deel van die sosiale erfenis van daardie gemeenskap word, word dit 'n tradisie. Nogtans is tradisies voortdurend in 'n proses van aanpassing en heraanpassing en daarom veranderlik. Waar tradisies egter sterk gevestig is, is dit moeilik om dit van buite te verander.

Wat is nou die betekenis hiervan vir die missiologie? In hierdie verband word met die volgende opmerkings volstaan:

- * In die eerste plek moet onthou word dat “Culture is *supra*-individual; it is a continuum, the product of *socially* accumulated experience” (Luzbetak 1996:173). Terwyl enkelinge kom en gaan, bly die gemeenskap en sy kultuur voortbestaan. Luzbetak (1996:173) wys op 'n baie belangrike aspek in die kerk se missiologiese benadering in hierdie verband. Ons staan in ons sendingwerk voor die keuse:

to engage either in a shortsighted, instantly gratifying mission, or in one that may perhaps be less satisfying but more meaningful - more meaningful because it could be more continuing.

Luzbetak pleit dus heel tereg vir 'n omvattende gemeenskapsbenadering (“societal approach”) teenoor 'n individuele benadering.

By 'n individuele benadering word net op die individu alleen gefokus, terwyl weinig

aandag aan die gemeenskap en die sisteme en tradisies wat daarin gehandhaaf word, sowel as die rol wat daardie individu daarin vertolk, geskenk word. Hierbenewens hou 'n individuele benadering ook nie met die potensiaal wat in 'n betrokke gemeenskap skuil, rekening nie.

- * In die tweede plek moet die kerk ook in gedagte hou dat daar binne 'n bepaalde kultuur ook subkulture aanwesig kan wees. Om die evangelie effektief te kommunikeer, moet die kerk dus voortdurend van kulturele en subkulturele grense, waar elke groepering 'n eiesoortige en unieke benadering verg, bewus wees.

2.2.2.3 Kultuur word aangeleer.

Kultuur is iets wat aangeleer word. Hierdie proses word *enkulturasie* genoem. Baie van dit wat 'n individu van sy of haar gemeenskap aanleer, is objektief, waar, korrek en algemeen-geldig, maar aan die ander kant is baie dinge wat aangeleer word kultuurgedetermineerd en daarom relatief en spesifiek. "Enculturation is therefore *detailed, deep, and pervasive*, affecting the rational, irrational, and nonrational" (Luzbetak 1996:192).

Ten spyte van die oorredende krag van kultuur, maak dit nie noodwendig pionne van die lede van 'n bepaalde gemeenskap nie. Die individu kan dus selfs van 'n standaard of aanvaarde gedragskode afwyk.

Langs die weg van enkulturasie word gemeenskapslewe moontlik. Kommunikasie tussen lede van 'n gemeenskap, hul samewerking, gesamentlike ervarings, harmonieuse interaksie, oorlewing van die enkeling en die gemeenskap, is slegs moontlik omdat lede van die gemeenskap langs die weg van enkulturasie by daardie gemeenskap ingeskakel is.

Enkulturasie dien dus 'n basiese funksie in die samelewing. Luzbetak (1996:193) wys egter in hierdie verband ook op die volgende: "At the *intrasocietal* level it is very functional. At the *intersocietal* level, however, it often grows dysfunctional by becoming the very source of *ethnocentrism*."

Die verskynsel van etnosentrisme is 'n universele probleem waarmee die kerk in sy missionêre bediening en strategie deeglik moet rekening hou. Etnosentrisme is die grondhouding waarvolgens die eie kultuur en -waardes as normatief vir alle ander kultuurvorme gestel word. Dit kan in intensiteit varieer. Luzbetak stel dit só:

... ethnocentrism can vary in intensity, ranging from an understandable and forgivable minor excess in group enthusiasm, loyalty, and pride to uncontrolled xenophobia, unpardonable cultural imperialism, and such utterly outrageous madness as Nazism.

Hierdie houding was duidelik in die Jode se optrede teenoor en minagting van die Samaritane. Na 'n lang stryd kon Paulus daarin slaag om die gelykwaardigheid van Jood en heiden te bewys en aanvaar te kry. Regdeur die geskiedenis van die kerk het hierdie verskynsel hom herhaaldelik voorgedoen en soos later aangetoon sal word, was dit een van die aanleidende faktore vir die ontstaan en die vorming van Onafhanklike Swart Kerke. Die kerk moet dus ernstig teen hierdie gevaar waak. Luzbetak haal Robert Redfield in hierdie verband soos volg aan (1996:193):

For as one comes to understand people who live by institutions and values different from one's own, at the same time one comes to see that these people are, nevertheless, at bottom quite like one's own people. The alien culture at first appears to us as a mask, enigmatic or repugnant. On closer acquaintance we see it as a garment for the spirit; we understand its harmonies and appreciate them. Finally, as acquaintance goes deeper still, we do not see, or for a time forget, the culture, but look only to the common humanity of men and women beneath.

2.2.2.4 Kultuur is 'n geïntegreerde geheel.

Dit is dus duidelik dat kulture eenheidstrukture is waarin alle komponente van die samelewing in noue verband met mekaar staan. Eenvoudig gestel kan ons sê dat dit die wyse is waarop 'n bepaalde groep mense hulself in 'n organiese, funksionele en lewende eenheid organiseer. Al die verskillende komponente van hierdie eenheid staan in onderlinge verhouding en verweefdheid tot mekaar. Niks hang in die lug nie.

Hierdie beginsel is vir die kerk se missionêre taak van wesenlike betekenis en Luzbetak

(1996:239) noem drie redes waarom kultuur as 'n sisteem (en dus 'n geïntegreerde geheel) vir die kerk van groot belang is:

- * Al kom 'n bepaalde kultuur hoe vreemd voor, sal hierdie vreemdheid mettertyd verdwyn, namate ons daardie kultuur in sy geheel (holisties) bestudeer.
- * Elke komponent van 'n bepaalde kultuur het betekenis en waarde. Poligamie byvoorbeeld, het 'n unieke betekenis binne die konteks van daardie kultuur, omdat dit ten nouste met daardie kultuur as geheel verweef of geïntegreer is. Mayers (in Luzbetak 1996:233) maak die volgende opmerkings om aan te toon hoe dans byvoorbeeld in Afrika met die ander komponente van die kultuur verweef of geïntegreer is:

Africa is said to “dance” its religion. In fact, in Africa, dancing is one of the main forms of communication, and therefore, like communication, dancing is tied in with many aspects of culture in a way unfamiliar to the Western mind. As William Smalley points out: ‘Africans dance to gain power and to appease the dead, to celebrate, and to mourn. They seem to us to dance for any excuse whatsoever, and if there is no excuse they dance for the fun of it...The dance is a major instrument by which Africans transmit values, ideals, emotions, and even history. But more than once the African has been rebuffed by the missionary when he has attempted to worship God in dance - or for that matter, even to tell the Good News in this most natural form of communication’.

- * Ten nouste verbind met hierdie integrasie, is die beginsel van *kontekstualisasie*. Luzbetak se opmerkings (1996:239) in hierdie verband is op hierdie stadium van belang:

What concept could be of more importance to mission than the concept of contextualization? Christianity must become a twenty-four-hours-a-day affair. For Christ to be born into a culture, it is necessary that he becomes a living part of it; in fact ... Christ and his Gospel must become the very heart and soul of the way of life, the very *raison d’être* of human existence. Any cultural

constituent (e.g. a religious rite, a burial ...) has a genuine and full meaning only with reference to the whole.

2.2.2.5 Lewens- en wêreldbeskouing en kultuur

Waarom kies 'n gemeenskap 'n bepaalde wyse van saamleef, gedagtes, denksisteme en gesindhede, terwyl ander weer verwerp word? Wat is dit wat van kultuur 'n *sisteem* maak? Wat is dit wat aan kultuur 'n "siel" en uniekheid gee? Vir die missiologie is dit 'n baie belangrike aspek.

Die antwoord op hierdie vrae is in die lewens- en wêreldbeskouing van die betrokke gemeenskap gesetel. Luzbetak verwys na die "mentaliteit" van die gemeenskap (1996:249v), wat vir hom drie dimensies het, naamlik wêreldbeskouing, religie en mitologie. Die lewens- en wêreldbeskouing van 'n bepaalde gemeenskap is daardie diepste, psigologiese prosesse waar antwoorde op vrae oor die wêreld en die lewe en watter houding daarteenoor ingeneem behoort te word, gesoek word. Luzbetak stel dit soos volg (1996:252):

More concretely, the world view provides answers to such basic questions as: Who or what am I? Why am I in the world? What is reality? How do humans differ from nonhumans (animals, objects, the invisible beings)? Who belongs to the invisible world and what are the invisible forces in the world? What is the proper orientation to time and space? What about life after death? What in life or the world is desirable or undesirable, and to what degree?

Nie alle mense ervaar of sien die werklikheid waarin hulle leef op dieselfde wyse nie, omdat hulle verskillende interpretasies daaraan heg en hul eie gevolgtrekkings maak. Omdat hierdie gevolgtrekkings as vanselfsprekend aanvaar word, is hulle grootliks ongetoets en daarom implisiet (Hiebert 1999:45). Hierdie gevolgtrekkings word egter deur die diepste gevoelens versterk en enigeen wat dit bedreig, word dan 'n voorwerp van heftige teenkanting. Hierdie aspek is vir die oordra van die evangelie aan die tradisionele Afrikaan van groot belang.

Kraft (1997:53v) onderskei vyf funksies wat die lewens- en wêreldbeskouing in die lewens en

kultuur van 'n gemeenskap het. (Vgl. ook Hiebert 1999:48).

- * Dit bied 'n verduideliking vir die huidige kulturele gegewenheid en die veranderings waaraan dit onderhewig was en steeds is. Dit gee 'n verduideliking, implisiet of eksplisiet, vir die basiese uitgangspunte of veronderstellings waarop die gemeenskap hul lewens baseer.
- * Dit dien 'n evaluerende funksie, nie net vir die eie kultuurwaardes en sisteme nie, maar ook vir dié van subkulture en ander kulture.
- * Dit bied 'n psigologiese versterking vir die hele groep. In tye van krisis dien die konseptuele sisteme van die kultuur as bemoediging en versterking, asook as aanduiding hoe om op te tree.
- * Dit is die sterk, saambindende krag wat hul persepsie van die hede sistematiseer en orden.
- * Dit is dinamies van aard en nie algemeen-geldend vir die hele gemeenskap nie. Lede van 'n gemeenskap se persepsie van die werklikheid kan wissel en dit kan daartoe lei dat hulle die werklikheid drasties anders as die res van die groep sien en ervaar. Hulle herinterpreteer dus hul persepsies en dit kan later selfs deur die hele groep aanvaar word.

Verder kan daar ook tussen drie dimensies van 'n lewens- en wêreldbeskouing onderskei word (Hiebert 1999:45v en Luzbetak 1996:253v):

- * Eerstens 'n kognitiewe dimensie, wat op gedeelde kennis wat die groep besit, berus en waarsonder hulle nie kan funksioneer nie. Hiebert (1999:45) maak in hierdie verband die volgende opmerkings:

Existential or cognitive assumptions also furnish people with their concepts of time, space, and other worlds. For instance, we in the West assume that time

is linear and uniform. It runs like a straight line from a beginning to an end, and it can be divided into uniform intervals such as years, days, minutes, seconds, and nanoseconds. Other cultures see time as cyclical: a never-ending repetition of summer and winter; day and night; birth, death, and rebirth; and growth and decay. Still others see it as a pendulum. It goes forward and it goes backward, it moves at different rates, and sometimes it stops moving altogether.

Die basiese, konseptuele inhoud van 'n kultuur berus dus op kennis. Natuurlik is geletterdheid en opvoeding van groot belang vir die bevordering van 'n hoë vlak van gekultiveerdheid, maar dit is nie die enigste, of selfs die mees effektiewe wyse van kerkplanting nie. Mense hoef nie noodwendig te leer lees om Christene te word of in hul geloof te groei nie.

Vanuit die kognitiewe prosesse, is dit treffend hoe die Westerse denke van dié van tradisionele Afrika verskil. Die tradisionele denke is meer holisties en sien alle dinge as verbandhoudend wat deur mekaar en kragte van buite beïnvloed word. Daarteenoor is die Westerse denke meer analities en kategoriserend.

- * Tweedens is daar 'n affektiewe of emosionele dimensie wat met die gevoelens van die groep verband hou - hulle gesindhede, siening van die estetiese, hulle voor- en afkeure met betrekking tot byvoorbeeld kleredrag, voedsel, ontspanning en die wyse waarop hulle leed of beproewing ervaar. Die affektiewe dimensie speel 'n groot rol in die groep se onderlinge verhouding met mekaar en vind veral ook in die kunste uiting.
- * In die derde plek is daar 'n evaluerende dimensie. Elke kultuurgroep besit 'n eie, unieke waardestelsel of -sisteem waarvolgens hul kultuurverskynsels as moreel of immoreel beoordeel word.

2.2.2.6 Kultuur en godsdiens

As kultuur dus 'n geïntegreerde eenheid is, ontstaan die logiese vraag wat die saambindende

krag tussen die verskillende komponente van kultuur is. Soos wat 'n sonnestelsel deur die swaartekrag van die son in balans gehou word, moet kultuur ook 'n kern hê wat die hele sisteem in balans hou. Geen kultuur kan sonder 'n saambindende, oorheersende en normgewende idee wat alle komponente tot 'n hegte eenheid saambind, bly bestaan nie. Dis nou eenmaal so dat die mens persoonlik, in die gemeenskap, sy kultuur en die heelal na orde en sekuriteit soek.

Van die vroegste tye af was godsdiens hierdie kern vir alle antieke kulture. Dit is hul godsdiens wat 'n bepalende invloed op al die verskillende fasette van die kultuur uitoefen. Crafford (1991:515) sien kultuur as 'n reeks konsentriese sirkels wat om 'n kern gesentreer is, met die godsbegrip as die kern. Dit bepaal alles, hul mensbeskouings, hul lewens- en wêreldbeskouing, denkpatrone, kultiese gebruike, volksgewoontes en ekonomie. Godsdiens bepaal dus in 'n groot mate die gemeenskap se norme, waardes, persepsies en houding teenoor die werklikheid om hulle. Luzbetak (1996:280) bied die volgende funksies van godsdiens in die gemeenskap:

Religion consists of beliefs, worship, and corresponding social relationships. Among the chief functions of religion are to provide answers to problems beyond human experience; to legitimize the social order; to instill and support group solidarity and identity; and to provide support to the individual and the community especially in times of perplexity, crisis, and tragedy. *Substantively*, religion is the underlying code of a society regarding the proper way of responding to the sacred and eternal.

As gevolg van die sekularisasieproses kan godsdiens natuurlik deur 'n ander filosofie of ideologie vervang of verplaas word.

Die verskil tussen kulture kan dus in 'n groot mate ook aan die verskillende wyses waarop die bonatuurlike singewer van die heelal verstaan word, toegeskryf word. Crafford (1991:515) wys daarop dat die groot waterskeiding deur 'n teïstiese teenoor 'n monistiese godsbegrip veroorsaak word. Aanvanklik het alle kulture die sin van die lewe in die heelal gesoek, deur 'n vergoddeliking van die totaliteit van kosmiese kragte wat die mens se lewe beïnvloed. Die mens se hoogste roeping is dan om in harmonie met hierdie goddelike orde te leef. Dit word 'n monistiese godsbegrip genoem. Die mens is hier deel van die kosmiese totaliteit en daarom ook

‘n gevangene van kragte en geeste wat sy totale lewe oorheers en beïnvloed, soveel so dat hy inderdaad geen persoonlike beweegruimte het nie. Hy kan hoogstens saam met die stam beweeg of met die groep wie se tradisies geleidelik, maar so min as moontlik, verander.

Met die verskyning van ‘n teïstiese godsbegrip is die mens se gevangenskap in die mag van die kosmiese geheel, egter deurbreek. Dit gebeur vir die eerste keer in die godsdienst van Israel toe God hom aan hulle as ‘n persoonlike God wat die Skepper van die heelal is, geopenbaar het en wat die lotgevalle van mense en volkere in sy hand hou. Hierdie Godsbegrip is via die Judaïsme na die Christendom en die Islam oorgedra. In teïsme is God ‘n persoon en die mens staan in ‘n bepaalde verantwoordelikheid teenoor Hom. Die mens kan homself teenoor die natuur objektiveer, met die roeping om daarvoor te heers. In sy op-weg-wees met die skepping, gebruik God die mens as sy instrument om die gevalle wêreld te herstel en kultuurskeppend te leef.

Deur die eeue heen het die Christelike geloof die Romeinse en later die Germaanse kulture binnegedring en daarin geslaag om ‘n tradisionele (monistiese) wêreldbeskouing met ‘n Christelike (teïstiese) te vervang. Dieselfde proses is tans besig om hom in Afrika te voltrek (Crafford 1991:515).

Die vraag wat vervolgens beantwoord moet word, is wat die verhouding tussen kultuur en God is.

2.2.2.7 God en kultuur

In die verhouding kultuur-God word op die volgende aspekte gelet (vgl. Kraft 1997:103v en Niebuhr 1951:40v).

2.2.2.7.1 Is God die Skepper of oorsprong van kultuur?

Vir die missiologie is hierdie ‘n baie belangrike aspek. Ons kan aanvaar dat God in ‘n sekere sin vir die teenwoordigheid van kultuur in die wêreld verantwoordelik is, want dit is Hy wat

die mens as 'n kultuurskeppende en kultuurdraende wese geskape het. Daar is geen mens op aarde wat nie in 'n bepaalde kulturele verband staan en nie daardeur beïnvloed word nie. Nóg die antropologie nóg die teologie kan 'n aanduiding gee wanneer kultuur presies begin het. Wat wél waar is, is dat kultuur die oomblik begin het toe die eerste mense van die wêreld waarin hulle leef en hulle verhouding daartoe bewus geword het. Sedert daardie oomblik het kultuur onlosmaaklik deel van die mensdom geword. Hoewel kultuur mensewerk is, is dit deel van God se besondere voorsienigheid vir die welsyn van die mens.

2.2.2.7.2 Verskillende uitgangspunte

Navorsers wys daarop dat ons die volgende standpunte of verhoudings kan onderskei. (Vgl. Niebuhr 1951:40v en Kraft 1997:104v.)

(i) God is *teen* kultuur.

Vir die voorstanders van hierdie standpunt beteken oorgawe aan God 'n besluit om kultuur teen te staan en te verwerp. Kraft wys daarop dat hierdie standpunt sy wortels in die identifisering van kultuur met die sondige wêreld het. Volgens hierdie standpunt is God totaal teen enige kultuur gekant en die logiese weg wat 'n Christen moet volg, is ontvlugting uit die wêreld, deur homself te isoleer, ten einde 'n heilige lewe te verseker. Kraft wys daarop dat hierdie standpunt weens die volgende redes nie gehandhaaf kan word nie:

- * omdat dit kultuur aan net die negatiewe gelykstel;
- * omdat dit kultuur net as 'n eksterne verskynsel buite die mens beskou. Die mens se lewe is onlosmaaklik met kultuur vervleg en die mens kan nie daaraan ontvlug nie. Kultuur is binne en rondom die mens;
- * omdat dit van die veronderstelling uitgaan dat, aangesien Satan ook kultuur vir sy bose oogmerke gebruik, alle kultuurvorms daarom boos is.

(ii) God is *in* kultuur: twee standpunte.

Vir baie mense is God deel van kultuur, of dan ten minste hulle eie kultuur. Hier kan tussen die volgende onderskei word:

- * Mense maak vir hulle voorstellings van wat en hoe God is. Die gevolg is dat dit later nie meer die persoonlike God is wat aanbid word nie, maar 'n persepsie. Hierdie verskynsel kom wyd voor. Die liefde van God kan byvoorbeeld só verabsoluteer word dat Sy geregtigheid totaal uit die gesigsveld verdwyn. Wat hierdie groep betref, noem Kraft die volgende (1997:106):

The first group typically sees God (or Christ) as merely a culture hero - an expression of a longing on humanity's part to deify it. 'People really create God in their own image', they say, and then people bow down in reality not to someone who exists but to a concept that human beings have created.

Op hierdie wyse word God egter *gerelativeer* en moet hierdie standpunt dus verwerp word. Nogtans is dit belangrik om te sien hoe mense in bepaalde kulture wél oor God nadink!

- * Wat die tweede groep betref, huldig die voorstanders daarvan die mening dat God net binne een betrokke kultuur "vervat" is of omsluit word, of dat God net 'n bepaalde kultuur onderskryf. Dit is byvoorbeeld die geval by talle stamgroepe waar hul eie gode net in verhouding tot hül kultuur gesien word. Kraft (1997:107) stel dit soos volg:

It sees God as either creating, gradually developing, or endorsing a given culture or subculture, and ordaining that all people everywhere if they are to be Christian be converted thereto.

Hierdie grondhouding hou in dat die eie kultuur bo ander verhef kan word, soos byvoorbeeld die uitgangspunt van vroeër (en selfs vandag?) dat die Westerse kultuur "hoër" as die kultuur van tradisionele mense is. Hieruit word dan 'n gees van paternalisme gebore. Die winspunt van hierdie standpunt is egter dat dit kulturele verskille erken. 'n Ander insig wat dit bring, is dat sekere kultuurvorme meer bruikbaar is om Christelike funksies te vervul. Uit 'n missionêre oogpunt is hierdie insigte van

groot belang om verandering in 'n bepaalde kultuur te bewerkstellig.

(iii) God is *bo* Kultuur.

Volgens hierdie standpunt staan God geheel en al *bo* kultuur, in so 'n mate dat Hy totaal onverskillig teenoor daardie kultuur en die mense daarvan staan. Hy is 'n *Deus otiosus* - 'n Skeppergod wat hom teruggetrek het van die skepping en die beheer oor alledaagse dinge aan mindere gode en voorvadergeeste oorlaat.

Dit is die standpunt van baie Afrika-kulture en in die besonder die tradisionele Afrika-godsdiens. God is só *ver bo* kultuur verhewe dat Hy nie oor die belange van die mens begaan is nie. Kraft (1997:108v) stel dit soos volg:

He may be regarded as having programmed the whole thing, wound it up like a clock to run as long as the "spring" lasts but to disintegrate when the spring runs down. Others see God as having started something that he is no longer able to control. In either event he is regarded as virtually unreachable in his unconcern or inability; it is useless for us to waste time calling to him... God is often now regarded as terribly displeased with people but not totally unfavourable toward them. Meanwhile, many African societies see themselves endlessly plagued by evil spirits that God *could* control if they could only induce him to. But he is far away and people no longer know how to make contact with him.

Daar bestaan geen Bybelse gronde om hierdie standpunt te handhaaf nie en dit rym ook nie met 'n liefdevolle God wat hom in sy voorsienigheid intensief met die wel en weë van die mens bemoei nie. Om hierdie rede dra hierdie standpunt weinig tot 'n beter begrip van die God-kultuur-verhouding by.

iv) God-*bo-maar-deur*-kultuur.

Hierdie standpunt waarmee ons ons op Bybelse gronde en met bepaalde voorbehoude kan vereenselwig, gaan van die gedagte uit dat, alhoewel God totaal buite kulture staan en die mens

daarenteen intens daarmee verweefd is, God nogtans die kulturele milieu kies waarbinne Hy met die mens handel. As God met Abraham, Moses, die dissipels of met ons kommunikeer, dan doen Hy dit nie in 'n goddelike taal nie, maar gebruik Hy kultuur as kommunikasiemiddel - kultuur met al sy sterk en swak punte, sy hoogte- en laagtepunte. Kraft (1997: 115) stel dit egter duidelik dat,

... this relationship between God and culture is not a required relationship in the sense that God is bound by culture. On the contrary, God is absolute and infinite. Yet *he has freely chosen to employ human culture and at major points to limit himself to the capacities of culture in his interaction with people*. On occasion he freely chooses to transcend cultural, spatial, and temporal limitations in events that we term "miracles". But frequently even in miracles he operates largely in terms of cultural factors rather than counter to them. Any limitation of God is only that which he imposes upon himself - he *chooses* to use culture, he is not bound by it in the same way human beings are.

Vir doeleindes van hierdie navorsing is dit belangrik om hierdie beginsel in gedagte te hou. Aangesien God homself *deur* kultuur openbaar, is dit noodsaaklik dat elke kulturele konteks deeglik in oënskou geneem moet word.

2.2.2.8 Die verhouding kultuur en evangelie.

Baie nou verwant aan die God-kultuur-problematiek, is die verhouding evangelie-kultuur. As kultuur die wyse is waarop verskillende mense dink en leef, waar pas die evangelie dan presies in en wat is die verhouding tussen die evangelie en kultuur? Watter kultuur moet 'n mens aanneem om 'n Christen te word? Wat van die Jode en die heidense wêreld om hulle? Moes heidene Jode word om Christene te kan wees? Hierdie vraagstuk en die hantering daarvan blyk duidelik uit die boek Handeling.

Die vroeë kerk het ernstig met hierdie vraagstuk geworstel. Op die vraag of die heidene die Joodse kultuur moes aanneem, het hulle ontkenkend geantwoord. Hiebert (1999:53) stel dit soos volg:

Although the gospel was given within the context of Jewish culture from Abraham to Christ and must be understood within that context, the Good News was God's message given *within* that culture. It is not limited to that cultural frame.

Sedert die tyd van die vroeë kerk het die debat oor hierdie verhouding steeds voortgegaan en was elke Christelike gemeenskap in die versoeking om die evangelie met hul eie kultuur te identifiseer. Vir die sending het dit rampspoedige gevolge gehad. Deur die Christendom aan die Westerse kultuur gelyk te stel, is die evangelie gebruik om die Westerse meerderwaardigheidsgevoel te versterk. Sodoende het die evangelie iets vreemds vir ander gemeenskappe geword, omdat hulle onder die indruk gebring is dat indien hulle Christene wil word, hulle 'n Westerse lewenswyse sal moet volg.

Die vraag ontstaan dus wat die evangelie is en in welke verband dit tot kultuur staan. Die evangelie is God se openbaring van homself deur sy handeling in die geskiedenis, maar by uitstek deur die inkarnasie van Jesus Christus. Die Bybel is die weergawe van hierdie openbaring. Net soos Christus ware God is en ware mens geword het sonder prysgawe van sy Goddelike natuur, is die evangelie God se openbaring - dit word langs die weg van kulture gekommunikeer, sonder om sy goddelike karakter te verloor.

Hiebert (1999:53v) wys op drie belangrike beginsels ten einde die spanning evangelie-kultuur beter te verstaan.

2.2.2.8.1 Evangelie *teenoor* kultuur

Daar is 'n duidelike onderskeid tussen evangelie en kultuur. In hierdie verband is daar drie belangrike aspekte waarop gelet moet word.

Eerstens moet 'n duidelike onderskeid tussen kultuur en evangelie getref word. Die evangelie is Goddelike openbaring, terwyl kultuur menslike prestasie en spekulasie is. Omdat die evangelie aan geen kultuur behoort nie, kan dit dus in elke kultuur tot uitdrukking kom. Hiebert (1999:53) wys op die volgende in hierdie verband:

The failure to differentiate between gospel and human cultures has been one of the great weaknesses of modern Christian missions. Missionaries too often have equated the Good News with their own cultural background. This has led them to condemn most native customs and to impose their own customs on converts. Consequently, the Gospel has been seen as foreign in general and Western in particular. People have rejected it not because they reject the lordship of Christ, but because conversion often has meant a denial of their cultural heritage and social ties.

Tweedens het 'n identifisering van evangelie en kultuur in die verlede tot 'n regverdiging van Westerse imperialisme gelei. Dit het meegebring dat die plaaslike kultuur nie in ag geneem is nie en dat die evangelie sodoende vir die ontvangers daarvan vreemd gebly het.

'n Derde gevaar vir die gelykstelling van evangelie en kultuur is dat dit byvoorbeeld tot die relativisering van sonde kan lei. Kulture het elkeen hul eie definisie van sonde, en soos kulture verander, verander hul sondebegrip ook. Op grond hiervan, en indien kultuur gelyk is aan die evangelie, sou dan geredeneer kan word dat ons nie van absolute norme en waardes kan praat nie. Hiebert (1999:54) wys soos volg daarop:

As cultural definitions of sin change, if we do not distinguish biblical norms from those of our culture, we cannot affirm the absolute nature of biblically defined standards. As Christians, we affirm that there are God-given standards of righteousness by which all humans and cultures will be judged. The Good News is that there is forgiveness for sin.

2.2.2.8.2 Evangelie *in en deur* kultuur

Alhoewel daar 'n onderskeid tussen evangelie en kultuur is, is dit nogtans belangrik om daarop te let dat die evangelie altyd *in en deur* kultuur tot uitdrukking kom. Kultuur is dus die *modus* waarlangs die evangelie na die mens kom. Die evangelie moet verstaanbaar in die kultuur geïnkarneer word. Hiebert (1999:54) wys op die volgende in hierdie verband:

On the cognitive level, the people must understand the truth of the gospel. On the emotional level, they must experience the awe and mystery of God. And on the evaluative level, the gospel must challenge them to respond in faith. We refer to this process of translating the gospel into culture, so that the people understand and respond to it, as “indigenization” or “contextualization”.

Ten spyte van die onderskeid tussen kultuur en evangelie, is daar tog ook weer ‘n onlosmaaklike band tussen die twee. Kultuur is die weg waarlangs God homself in Jesus Christus aan elke kultuur kom openbaar. Hier moet Sy boodskap gehoor, ervaar en deurleef word.

2.2.2.8.3 Die evangelie *aan* kulture

Die evangelie roep alle kulture tot verandering. As gevolg van die sondige aard van die mens, bevat kulture ook sondige strukture en gebruike. Hiebert (1999:56) haal Latourette in hierdie opsig soos volg aan:

[I]t must be noted that Christianity, if it is not hopelessly denatured, never becomes fully at home in any culture. Always, when it is true to its genius, it creates a tension.

Die evangelie verrig dus ‘n profetiese funksie met betrekking tot alle fasette van kultuur. Dit spreek die kultuur aan en rig hom tot alle heidense vorme en strukture met die doel om dit te omvorm en met Christelike inhoude te vul. Nirmal Minz (1973:110) aangehaal deur Hiebert (1999:56), rig dan ook ‘n belangrike waarskuwing:

There is a very subtle kind of bondage in which the indigenous church may live. Revival of national heritage and various forms of neo-paganism might creep into the church and may dominate its life and work... Such indigenous churches are false to the teaching and Spirit of Jesus Christ.

2.2.2.9 Kultuur en mites

Mites en simbole vorm die kern van elke kultuur. Maar waarom is mitologie vir ons bestudering van kultuur van belang? Dit is belangrik om daarop te let dat in die antropologie

'n ander betekenis aan mitologie as in die teologie geheg word. Hier dui mitologie nie op iets wat van alle waarheid ontbloot is nie. In die konteks waarin dit hier gebruik word, dui dit op 'n verhaal wat deur die mense van daardie betrokke kultuur as waar aanvaar is en wat deur die jare aan hulle oorgelewer is. Mites is geskiedenis wat uit die gryse verlede kom, wat nie getoets kan word nie, maar aanvaar word.

... it speaks of deities and other sacred beings; ...of a people's view of reality, of the meaning of life, of the origins of the universe and humankind, of ancestors, of ancestral heroes and models.

(Luzbetak 1996:267, en Arbuckle 1990:34v)

'n Belangrike kenmerk van 'n mite as 'n verhaal is dat dit nie as die kreatiewe werk van 'n individu gesien word nie, maar eerder as 'n weergawe van dit wat langs die weg van oorlewering, van 'n bepaalde en besondere openbaring ontvang is, byvoorbeeld in 'n visioen of droom. Voorbeeld hiervan is die talle verhale wat rondom die persoon van Isaiah Shembe van die *amaNazaretha* ontstaan het.

Wat is die funksies van 'n mite in kultuur? (Vgl. Luzbetak 1996:272 en Arbuckle 1990:36.)

- * Dit spreek intens tot die harte en lewens van die mense in daardie kultuur.
- * Dit het 'n baie sterk saambindende karakter en skep solidariteit.
- * Dit legitimeer sosiale gedragspatrone.
- * Dis 'n sterk maatskaplike of sosiale kontrolemaatreël.
- * Dit het 'n sterk invloed op die gees van die gemeenskap.

Die Christendom respekteer die mitologie van kulture, maar hou aan die algenoegsame openbaring van God in hierdie wêreld vas.

2.2.2.10 Kultuur en verandering

Die vraag kan nou tereg gevra word hoe die proses van kultuurverandering plaasvind. Wanneer een kultuur deur 'n ander oorheersende kultuur beïnvloed word, begin 'n proses van

akkulturasie. Aanvanklik is die veranderinge slegs op die periferie. Lewens- en wêreldbeskouings en ander denkpatrone wat nader aan die kern lê, verander egter baie moeilik. Trouens, dit verander eers wanneer 'n ander kultuurkern die oue verdring het (Crafford 1991:516).

Crafford gaan verder deur daarop te wys dat die krisis van koloniale oorheersing in Afrika die belangrikste faktor was wat tradisionele kulture totaal ontwig het. Koloniaal-Westerse kultuursisteme is eenvoudig op Afrika afgedwing en die tradisionele kultuurkern was nie by magte om die invloede in 'n eenheidsstelsel te integreer nie. Dit het die behoefte aan 'n nuwe kultuurkern laat ontstaan. (Die Onafhanklike Swart Kerke is 'n goeie voorbeeld van die worsteling wat plaasgevind het om die gedisorganiseerde tradisionele kultuur weer rondom 'n Christelike kern te herorganiseer.)

Maar hoe verloop die proses om elemente uit een kultuur of godsdiens in 'n ander te verinheems en hul eie te maak? Terwyl mense met nuwe elemente uit 'n ander godsdiens in aanraking kom, word die *status quo* aanvanklik nog redelik algemeen aanvaar. Hierna kan 'n gevoel ontstaan dat die bestaande bedreig word en die onmiddellike reaksie op hierdie bedreiging kan gemeng wees. Sommige mag dit eufories beleef, omdat die nuwe vir hulle opgewondenheid beteken, 'n breuk met die dodelike roetine. Ander, alhoewel hulle die nuwe in teorie aanvaar, sal nog nie besef dat dit groot eise aan hul persoonlike en sosiale lewe sal stel nie. Ander ervaar weer ongemak, omdat hul voel dat hul bestaande sekuriteite in gevaar is. Die gevolg hiervan kan 'n nativistiese terugkeer na ou simbole, mites en rituele wat voorheen bestaan het, wees. Mettertyd kan die gevoel egter posvat dat 'n nuwe betekenisstelsel bereik is en kan daar konsensus onder die mense bestaan dat dit aanvaarbaar is. Nou vind daar integrasie plaas. (Vgl. onder andere ook Arbuckle 1990:64v.)

Die vraag wie hierdie verandering moet bestuur en watter agente daarby betrokke is, sal later in hierdie hoofstuk onder die loep geneem word wanneer die proses van inkulturasie belig word.

2.3 KONTEKSTUALISASIE

2.3.1 Inleidende opmerkings

Ons begin hierdie gedeelte met 'n aanhaling uit 'n werk van Bruce Britten (1997:5,6):

'May I tell you what I really think?' a university student here in Swaziland asked me as we were sitting in my home drinking tea.

The question surprised me. We had been discussing science and the Bible, when suddenly his voice became more serious as he asked that question.

'Yes, please,' I answered. 'I'm keen to hear what you think.'

Putting down his cup of tea and leaning forward in his chair, he said, 'To tell you the truth, Bruce, every time I look at your white face, I remember the things white people have done here in Africa, and it is very difficult for me to listen to you or to any other white man. I mean, when whites came here, they used the Bible to soften us. They stressed love and peace. Then, after our fathers had accepted those non-violent ideas, other whites came to take our land and the wealth of Africa. And the oppression is continuing even today. You know, my father has worked in a bakery for ten years. Last week a boy was hired to work with him. He is a white boy waiting for his exam results. He knows nothing about baking, and so my father is teaching him everything. Yet the white boy is paid more than my father'.

He paused a moment, sipped his tea and looked at me, probably trying to guess what I was thinking. Then he continued in his serious tone. 'We Africans are thankful for the hospitals and schools that whites brought. But even in schools, whites gave us the impression that we blacks are inferior ... that we lack ability in inductive reasoning ... and that we can never do well in science or engineering. In fact, you whites have oppressed us in so many ways. Now we don't want your white religion'.

Hierdie aanhaling spreek inderdaad vir sigself en laat ons iets verstaan van dit wat in die hart van baie swartmense leef. Is Bruce Britten se vriend maar net 'n eensame stem, of verteenwoordig hy dalk ook die pyn van die massa? Moet ons hulle as radikaliste, rewolusioniste en aanhangers van die bevrydingsteologie afskryf? As verkeerde sendingmotiewe en -benaderings oor 'n tydperk van bykans twee eeue vandag nog hul uitwerking op die lewens- en wêreldbeskouing van die swartman het, hoe lank sal dit neem voordat die pyn en lyding wat apartheid in die lewens van die slagoffers daarvan veroorsaak het, verdwyn?

Vanaf die vroegste jare is die evangelieboodskap diep gewortel en verinheems in die lewens van hulle wat die boodskap aangeneem het. Dit is egter eers redelik onlangs dat die kontekstuele aard van geloof werklik aandag en erkenning in missiologiese kringe begin geniet het. Bosch (1991:421v) wys dan ook daarop dat vir baie eeue enige afwyking van die ortodokse geloof as dwaling afgemaak is, veral nadat die Christelike kerk in die Romeinse Ryk gevestig is. Arianisme, Donatisme, Pelagianisme, Nestorianisme, Monofisitisme en talle soortgelyke bewegings is almal as heterodoksie afgemaak en die volgelingen daarvan vervolgd. Die rol van kulturele, politieke en sosiologiese faktore in die ontstaan van hierdie bewegings is nie verdiskonteer nie (Bosch 1991:421).

Tot en met die eerste helfte van die twintigste eeu is die Christelike geloof as 'n Westerse godsdiens beskou. Die Christendom was die Weste en die Weste was die Christendom. Sedert die Tweede Wêreldoorlog het daar egter 'n aansienlike wending gekom, veral met die dekolonisasie wat veral in Afrika verreikende gevolge gehad het. Aan die begin van 1958 was daar slegs vier Afrikalande wat polities onafhanklik was. In 1961 het dit tot twee-en-twintig gegroei! Politieke onafhanklikheid het ook 'n psigologiese onafhanklikheid meegebring waarbinne 'n groot mate van persoonlike vryheid en betrokkenheid moontlik geword het, ook binne die kerk. En so het daar 'n sterk beweging op dreef gekom met die klem op die ontwikkeling van die *plaaslike* kerk, *plaaslike* leierskap en *verantwoordelikheid*.

Tans is die meerderheid Christene buite die Westerse wêreld. Die Christendom word nou uitgedaag om sy Westerse beeld en uitdrukkingsvorme te oorkom en te wysig. Voorheen was die oorheersende invloed van die Weste in die Christendom 'n algemene feit. Westerse

teologiese tradisies, die uitdrukking van geloof en die uitleef en beleef van die evangelie, was die algemene norm. En waar sendelinge ook al gegaan het, het hulle hierdie sentimente en tradisies met hulle meegeneem. Tesfai (1995:7v) stel dit soos volg:

The general trend was to export the home-based form of Christianity and to plant it there. As a consequence, the Christianity that was preached did not often use the local cultures. The interaction was minimal. This resulted in a situation where the faith was not planted in the local soil... In this light, the relationship of the local churches to their religious and cultural environment is characterized by “alienation”. The process of the growth of world Christianity and its attempts to come to terms with its legacy and overcome this alienation has tremendous consequences. It questions many presuppositions that underlie Christian thought and life, presuppositions that were taken for granted and that determined decisively the direction of the church for many centuries.

Die eerste dekades van die postkoloniale tydperk het begin wemel van amptelike verklaarings en standpunte met betrekking tot die Afrikaniseringsproses binne die nuwe kerke wat as gevolg van sendingaksies te voorskyn getree het. Daar was ‘n groeiende besef dat die teologiese tradisies en gebruike wat van die Weste af oorgedra is, nie meer by die kulturele omstandighede van Afrika inpas nie. Tydens die tweede byeenkoms van die ‘All Africa Conference of Churches’ in 1969 te Abidjan, is daar onder meer aan die noodsaaklikheid van ‘n “kulturele rewolusie” wat tot ‘n “... Echt afrikaanse kultuur welke rekening houdt met de goede elementen van het traditionele afrikaanse erfgoed” moes lei, aandag geskenk (Verstraelen 1981:7).

2.3.2 Herkoms en betekenis van die begrip kontekstualisasie.

Die term *kontekstualisasie* het sy ontstaan binne die Protestantse missiologiese geledere gevind en is vir die eerste keer in 1972 in ‘n verslag van die “Theological Education Fund” (TEF) met die titel “*Ministry in Context: The Third Mandate Programme of the Theological Education Fund (1970-77)*” gebruik (vgl. Hesselgrave & Rommen 1990:28v, en Ukpong 1987:163).

Die TEF is tydens die vergadering van die Internasionale Sendingraad (International Missionary Council) in 1957-58 in Ghana in die lewe geroep. In die 1972 verslag is duidelik gestel dat

... the Committee that worked on it was concerned with discerning 'more clearly the new issues and the new challenges in theological education seen in the context of the radical change in the world scene, particularly in the Third World'. It identified 'contextualization in theological approach' as most crucial (Ukpong 1987:163).

Tot die vergadering van 1961 in New Delhi, het die denke van Karl Barth, Hendrik Kraemer, en veral ook die bydrae van die Oosterse Ortodokse Kerk baie tot die hernude beklemtoning van die kontekstualisering van die Skrif in die teologiese denke van die WRK bygedra. In 1961 het die frase "in ooreenstemming met die Skrif" sy weg in die amptelike dokumentasie van die WRK gevind en spoedig het dit tot die vraag na die eenheid, gesag en relevansie van die Skrif binne gegewe kontekste gelei. Tydens verskeie vergaderings daarna (in Bossey, Switserland en in Louvain, België, beide in 1971) is hierdie aspek breedvoerig bespreek.

In Rooms Katolieke kringe het daar met verloop van tyd 'n groeiende behoefte ontstaan dat teologiese beginsels en -praktyke in die plaaslike kulturele omstandighede moes neerslag vind. Die beginsels van *adaptasie* ("adaptation") het met Vaticanum II offisiële erkenning gekry. In die jare wat gevolg het, is hierdie gedagtes in Roomse geledere verder uitgebou tot die model wat vandag as "Inkulturasie" bekend staan.

'n Soortgelyke beweging het ook vroeg in die 1970s in Protestantse kringe ontstaan met Krikor Haleblan as eksponent (vgl Schreiter 1995:2). Hier was die term *kontekstualisasie* die sleutelbegrip. Om hierdie klemverskuiwing in missionêre en teologiese denke uit te druk, het begrippe soos *kontekstualisasie* en *inkulturasie* gebruiklik geword. Dit is egter nodig om in hierdie verband ook te let op twee ander begrippe wat deur die jare gebruik is, naamlik *adaptasie* en *inheemswording*.

Adaptasie is die poging "...to adapt the message we share and the liturgy we celebrate to the customs of those we work among" (Schineller 1990:16). Deur die geskiedenis van die kerk was hierdie die basiese uitgangspunt. Alhoewel kultuur met hierdie benadering aandag ontvang het,

het daar gaandeweg protes gekom dat dit die plaaslike kultuur nie ernstig genoeg opneem nie en bloot maar net op die oppervlakte beweeg. Dit kan vergelyk word met sendingbenaderings waar gepoog is om Westerse patrone en gebruike in kulture in te dra sonder behoorlike inagneming van die plaaslike kultuur.

Met die begrip *inheemswording* is gepoog om groter erkenning te verleen aan die plaaslike kultuur. Maar die klem is egter eensydig op die inheemse karakter van die kultuur geplaas en dit het die allesbepalende faktor geword. Hier word feitlik geen ruimte vir kultuurverandering gelaat nie. So het die behoefte ontstaan vir begrippe wat beter uitdrukking gee aan die wisselwerking en verhouding evangelie/kultuur en vandaar die rede dat vandag meer van *kontekstualisasie* en *inkulturasie* gepraat word. Die begrip *inkulturasie* kom later in hierdie hoofstuk onder die loep.

Kontekstualisasie beteken letterlik “weaving together” (Schineller 1990:19). Met ander woorde, die evangelie word met elke situasie en aspek van die konteks verweef. In plaas van ‘n spesifieke kultuur, word op die groot konteks gefokus.

Gelyktydig met hierdie ontwikkelings het daar in Latyns-Amerika ‘n beweging ontstaan wat later as die *bevrydingsteologie* bekend sou word. Saam met die ander bewegings vind ons nou ‘n dringende oproep in Asië en Afrika vir ‘n eie karakter aan die Christendom in daardie wêrelddele.

Schreiter (1995:2v) wys dan ook daarop dat hierdie denke veral deur drie faktore gestimuleer is.

- * In die eerste plek het nuwe vrae ontstaan waarvoor daar geen tradisionele antwoorde was nie. Die talle vrae waarop daar geen antwoorde gevind kon word nie, het dus tot ‘n ongeloofwaardigheid van bestaande denkpatrone en sisteme gelei. Hoe moes die doop onder die Masai in Oos-Afrika verstaan word waar die uitgiet van water oor die hoof van ‘n vrou op die vloek van onvrugbaarheid gedui het? Hoe moes die verskynsel van poligamie verstaan word, waar die sekuriteit wat dit die vrou gebied

het, belangrik geag is? Daar het dus 'n baie groot behoefte aan eietydse antwoorde op hierdie en ander vrae ontstaan.

- * In die tweede plek is ou antwoorde op kulture en streke wat met nuwe vrae geworstel het, afgedwing. As gevolg hiervan het die inheemse volke en kulture ervaar dat imperialisme en paternalisme nog steeds voortgeduur het.
- * Laastens het bogenoemde tot 'n nuwe tipe Christendom langs die tradisionele gelei, waarin die klem op die konteks, die wyse waarop die gemeenskap leef en die geskiedenis waarlangs die gemeenskap ontwikkel het, geval het.

Soos gesien, beteken die woord *kontekstualisasie* letterlik om ineen te weef. Dit dui op 'n intervervlegdheid, 'n verweefdheid van die evangelie met elke ander aspek van die besondere kultuur (Schineller 1990:19). In missionêre denke het die begrip sedertdien wye belangstelling en bespreking ontvang en ook in aanvaarding toegeneem. Ukpong (1987:161) wys in hierdie verband op die volgende:

The idea of 'putting in context', though new in the field of missiology from which the term 'contextualization' originated, is however not new in the fields of biblical studies and moral theology (Ethics). In the field of biblical studies, Hermann Gunkel had, early in this century, coined the expression "Sitz im Leben" which has the general connotation of 'context'. Gunkel used the term to denote the real situation in people's life or the socio-cultural setting from which a literary genre (*Gattung*) of the bible originated. And the focus established by Gunkel is today being expanded to include not only the socio-cultural but also the socio-psychological aspects. In modern biblical scholarship the context has become prominent. This is the attempt to discover what a text meant to its original writer and audience. In biblical hermeneutics, attention is turned from the context of the biblical text to the context of present day audience. Thus biblical study has always recognized the importance of studying the biblical text both in the context of the text itself and in the context of the present day audience.

Alhoewel daar in die bestudering van die Bybel 'n geruime tyd reeds op die kontekstualisering

daarvan in elke gegewe situasie klem gelê is, is dit egter redelik onlangs dat hierdie begrip en benadering in missiologiese studies aandag begin geniet het.

Tydens die vergadering van die Internasionale Kongres vir Wêreldewangelisasie (“Congress on World Evangelization”) in Lausanne in Julie 1974, was hierdie term die onderwerp van bespreking. Een tema van hierdie kongres was “The Gospel, Cultural Contextualization and Religious Syncretism”. Na hierdie konferensie is ‘n komitee vir wêreldewangelisasie in die lewe geroep en het die begrip *kontekstualisasie* in ‘n bespreking van die kruiskulturele kommunikasie van die evangelie na vore getree. Hiermee is beklemtoon dat die oordra van die evangelie nie in ‘n vakuum nie, maar binne ‘n bepaalde konteks plaasvind, en dus voortdurend binne daardie konteks geaktualiseer en gekonkretiseer moet word. Gedurende 1978 het hierdie komitee ‘n vergadering met die tema “Gospel and Culture” in Willowbank, Bermuda, gereël. Die besprekings van die aspek van kontekstualisasie het gelei tot die “Willowbank”-verslag en sedertdien is hierdie term verder uitgebou en het dit wye aanvaarding in die missionêre en teologiese denke gevind (Ukpong 1987:163).

Hesselgrave & Rommen (1990:31) beskryf kontekstualisasie soos volg:

Contextualization is a new word - a technical neologism. It may also signal a new (or renewed) sensitivity to the need for adaptation to cultural context. To its originators it involved a new point of departure and a new approach to theologizing and to theological education: namely, praxis or involvement in the struggle for justice within the existential situation in which men and women find themselves today.

Terwyl die term redelik wye aanvaarding begin geniet het, was daar egter diepliggende verskille oor die inhoud en metode daarvan. Dit is veral uit konserwatief-evangeliese kringe dat daar gedurende die laat 1970's teenkanting gekom het in die persone van James O Buswell III en Bruce CE Fleming. Buswell se standpunt was dat begrippe soos *inheems (indigenous)* en *verinheemsing (indigenization)* nie statiese begrippe is soos wat beweer is nie, dat hulle minder abstrak en tegnies is en baie makliker as die tegnies moeilike begrip *kontekstualisasie verstaan word*. Dit was veral Fleming wat met nadruk daarop gewys het dat die begrip van liberale voorveronderstellings deurspek is en tot groot verwarring lei (Hesselgrave & Rommen

1990:33).

Binne konserwatief-evangeliese kringe was daar egter 'n begrip en sensitiwiteit vir die konteks en die kontekstualisering van die Skrif en het daar konsensus bestaan dat die term gebruik moet word om sensitiwiteit vir evangelie en konteks te toon.

Wat 'n definiëring van die term kontekstualisasie betref, is daar nog geen eenstemmigheid nie. Die volgende definisies (soos deur Hesselgrave & Rommen 1990:33 aangehaal) bring die uiteenlopendheid van gedagtegang egter duidelik aan die lig:

* Byang H Kato:

“We understand the term to mean making concepts or ideals relevant in a given situation”

* Bruce J Nicholls:

“(Contextualization is) the translation of the unchanging content of the Gospel of the kingdom into verbal form meaningful to the people in their separate culture and within their particular existential situations.”

* George W Peters:

“Contextualization properly applied means to discover *the legitimate implications* of the gospel in a given situation. It goes deeper than application. Application I can make or need not make without doing injustice to the text. Implication is *demande*d by a proper exegesis of the text.”

Ook Luzbetak (1996:133) verwys na hierdie belangrike saak en druk hom soos volg uit:

Contextualization is the process by which a local Christian community integrates the Gospel message (the “text”) with the real-life context, blending text and context into that single, God-intended reality called “Christian living”. By “Christian living” we mean living as *Christ* would live *here and now* - that is, as *he* would behave, what he would teach here and now, and what his values and emotions, his underlying premises,

attitudes, and drives would be if he belonged to the particular community we are dealing with.

Hesselgrave & Rommen (1990:35) wys dus daarop dat daar nog geen algemeen aanvaarde definisie vir die begrip is nie.

Van belang egter is Hesselgrave se kontekstualisasiekontinuum (1979:4-26) waarvolgens kontekstualisasie 'n deurlopende proses is wat tot verskillende resultate lei - vanaf ortodoksie tot liberalisme, met laasgenoemde wat as 'n sinkretistiese akkommodasie manifesteer. In die volgende hoofstuk sal breedvoeriger hierop ingegaan word.

2.3.3 Vorms van kontekstualisasie

Oor wat presies met “konteks” bedoel word, is daar uiteenlopende menings. Vir sommige dui dit op die nie-Christelike godsdiensbeskouings van mense, vir ander weer op die gewoontes en gebruike in 'n kultuur, terwyl dit vir ander op sosiaal-ekonomiese aspekte en konflik waarby aspekte soos onderdrukking, rassisme en armoede ingesluit is, dui.

Die navorser ondersteun die uitgangspunt van Ukpong (1987:162, en Bosch 1991:421) waarvolgens kontekstualisasie as oorkoepelende term gesien moet word. Ukpong stel dit soos volg:

... all aspects of Christian life and thought whether theology, the bible, catechesis, the liturgy, Pastoral Practice, etc. are the object of contextualization. That is to say that what must be contextualized should not be limited to only certain aspects of Christian expression. We define the context as an existing society (with its many patterns of social relations) into which Christianity is introduced. Thus the context is something dynamic with its values, needs and aspirations. Religious beliefs, habits and customs, societal problems and issues - all make up the context to which the Christian message is to be made relevant.

Met kontekstualisasie as oorkoepelende term, kan vervolgens twee tipes van kontekstualisasie onderskei word.

- (i) Eerstens die inkulturasiemodel wat later breedvoeriger belig sal word.
- (ii) Die sosio-ekonomiese model wat hom by uitstek met die sosiaal-ekonomiese en politiese transformasie van kulture en gemeenskappe besig hou. Hieronder kan die verskillende vorms van die bevrydingsteologie ook ingesluit word. Dit fokus veral op 'n kritiese analise van die samelewing en die toepassing van die evangelie op alle aspekte daarvan. Dit plaas die fokus op al die sosiologiese, politieke en ekonomiese vraagstukke in die samelewing en probeer om 'n verandering in verhoudinge binne hierdie samelewing mee te bring. Binne hierdie tipologie of raamwerk word tussen die volgende twee modelle onderskei (Ukpong 1987:167v):
 - (a) Die evolusionêre model

Soos die naam aandui, maak die evolusionêre model van evolusionêre metodes gebruik om veranderings in die samelewing mee te bring. Teologies gesproke pas hierdie model in die politieke- of ontwikkelingssteologie wat gedurende die 1960's populêr was.

Reeds tydens die stigting van die Verenigde Nasies het die ongelykheid tussen ontwikkelde en ontwikkelende lande sterk na vore getree. Pogings is aangewend om die arm lande te help ontwikkel. Om ekonomiese groei in hierdie agtergeblewe lande te help bevorder, is die oorplasing van kapitaal vanaf ryk na arm lande gepropageer. Dit is wat met sosio-ekonomiese hulp in die 1960's bedoel is. Die oogmerk was om die ekonomiese gaping wat tussen ryk en arm lande bestaan het, te oorbrug. Ten spyte van groot bedrae wat oorgeplaas is en ten spyte van intensiewe ekonomiese aktiwiteite, het hierdie gaping nie verklein nie. Intendeel, dit het vergroot. Ukpong (1987:167) stel dit soos volg:

This was seen to be the result of basing development solely on economics to the neglect of the social, cultural and political

factors. The realization of this fact gave rise to a new understanding of development as a *total* social process, and to the idea of *integral development*. At this point the development debate became a theological issue. Development was seen to be about humanization and Christian theologians began to reflect on it. Thus emerged the theology of development, also known as Political theology, which sought to apply the Christian message within the context of the humanization of mankind. This theology, though still alive, is not widely known today.

(b) Die rewolusionêre model

Gedurende die 1960's is tot die besef gekom dat die rede vir die groterwordende gaping tussen ryk en arm lande daarin geleë was dat onderontwikkeling 'n strukturele en nie 'n funksionele fenomeen was nie. Wat dus nodig was, was 'n herstrukturering van die politieke en ekonomiese verhoudings tussen ryk en arm lande. In Latyns-Amerika het 'n nuwe ontwikkeling of beweging met *bevryding* as sleutelwoord, ontstaan. Hieruit het die bekende bevrydingsteologie, swartteologie en feministiese teologie ontwikkel.

Die inkulturasiemodel word vandag algemeen in missionêre kringe aanvaar. Die tweede model (sosio-ekonomiese), is onvoldoende, omdat dit bloot die verandering van die maatskaplike konteks in die oog het, hoe belangrik dit ook al is. Dit is nie moeilik om die Marxistiese maatskappykritiek in hierdie kontekstualiserende model raak te sien nie.

2.3.4 Kritiese kontekstualisasie

Die vraag wat ontstaan, is watter houding of standpunt teenoor die ou gevestigde tradisionele gebruike ingeneem moet word as die evangelie aan daardie kulturele groep gebring word. Hoe moet nuwe bekeerlinge teenoor ou gebruike soos kleredrag, liedere, danse, rituele en simbole wat so 'n groot deel van hulle lewens geword het, optree? Wanneer die Christelike boodskap met 'n bepaalde gemeenskap in aanraking kom, vind dit dikwels daar goed ontwikkelde kultuurpatrone wat in die basiese behoeftes van hul mense voorsien en lewe vir hulle moontlik maak. Hy vind daar ook religieuse en filosofiese standpunte wat aan hul mense antwoorde op baie van die diepste lewensvrae gee. Hoe moet hierdie bestaande kulture bejeën word en hoe moet teenoor hulle opgetree word? Is sulke kulture heeltemaal boos, of is hulle goed? Wat is die verantwoordelikhede van daardie kerk, persoon of persone wat die evangelie oordra? In welke mate moet die evangelie by die nuwe kulturele konteks aanpas sonder om sy grondwaarhede prys te gee? Wie moet die besluite aangaande die tradisionele gebruike en gewoontes neem? Hierdie en nog veel meer vrae, kom aan die orde wanneer oor kontekstualisasie besin word, veral ook wanneer in die konteks van hierdie navorsing op die *ama-Nazaretha* gefokus word.

Hiebert (1999:184v) pleit vir 'n kritiese kontekstualisasie en vestig in hierdie verband die aandag daarop dat die gevaar van sinkretisme wesenlik is wanneer daar nie krities na die konteks gekyk word nie. In hoofstuk 3 sal grondiger hierop gefokus word.

Sonder 'n kritiese fokus op die kontekstualiseringsproses en met gebrekkige kennis van die uitgebreide godsdiensof begrip van Afrika en die konflik in Afrika tussen die skakelsisteem en krag enersyds en genade, liefde en lyding andersyds, kan die kontekstualiseringsproses nie suksesvol plaasvind nie. Die beste kontekstualiseerder is die beste kenner van die siel van Afrika. Dit is altyd die Afrikaan self. Indien kontekstualisasie nie op egte inkulturasie uitloop nie, kan die proses nie slaag nie en sal die evangelie die lewens van hierdie mense nooit diep indring nie.

2.4 INKULTURASIE

2.4.1 Inleidende opmerkings

Inkulturasie verteenwoordig die een belangrike model van kontekstualisasie. Ten spyte daarvan dat die saak 'n lang geskiedenis in die Christelike tradisie het, is die term self van relatief resente oorsprong. Die term self is vir die eerste keer deur J Masson in 1962 in die frase *Catholicisme inculturé* ("inculturated Catholicism") (Bosch 1991:447) gebruik. Spoedig het dit 'n algemene uitdrukking onder die Jesuïete geword. Dit het spoedig ook die algemene term in Protestantse kringe geword en vandag is dit een van die algemeenste uitdrukkings in missionêre kringe.

Wat is inkulturasie? Arbuckle (1990:17) verduidelik dit soos volg:

Inculturation is the 'dynamic relation between the Christian message and culture or cultures; an insertion of the Christian life into a culture; an ongoing process of reciprocal and critical interaction and assimilation between them'.

Inkulturasie fokus op 'n bepaalde kultuur as die gegewe waarin die evangelie geïnkarnear moet word. Die evangelie moet onder andere bepaalde aspekte van daardie kultuur tot patrone omvorm waarin mense hul Christenskap betekenisvol kan uitleef.

Inkulturasie is daarom 'n wisselwerkende of wederkerige proses. Daar is die kultuur wat ontvang, maar ook die een wat gee - selfs die evangelie word geraak. Deur die vrae wat mense stel, ontwikkel ons nuwe insigte in die bekende verhale van Christus se lewe en boodskap. Die evangelie as die saaiër, saai die saad van die Goeie Boodskap. Soos egter in alle gevalle van saai, moet die grond voorberei word, moet kundigheid optimaal benut en die ontkiemende saad versorg en gevoed word. Waar evangelie en kultuur met mekaar in aanraking kom, raak dit almal wat daarby betrokke is.

Vanaf die begin het die Christelike geloof sy beslag binne 'n kultuur gevind. Dit bestaan nêrens buite kultuur nie.

2.4.2 Die kenmerkende eienskappe van inkulturasie

Teenoor benaderings wat voorheen gevolg is om die Christus-boodskap in 'n bepaalde kultuur en godsdiens te kontekstualiseer, openbaar inkulturasie bepaalde verskille wat op die volgende neerkom (vgl Bosch 1991:453v).

- * Dit verskil ten opsigte van die agente daarvan. Voorheen was dit die Westerse sendeling wat die proses begelei het. Die proses was dus eensydig, omdat die plaaslike gemeenskap nie die agent was nie. In die geval van inkulturasie is die twee primêre agente die Heilige Gees en die plaaslike gemeenskap, veral die gewone mense. Dit beteken nie dat die sendeling en ander professionele rolspelers uitgesluit is nie. Intendeel, hulle neem net nie meer deel as persone wat alles weet en al die antwoorde het nie!
- * Die aksent is deur en deur op die plaaslike situasie gerig en sluit die hele konteks in: sosiaal, ekonomies, polities, godsdienstig en opvoedkundig.
- * Inkulturasie het egter nie net 'n plaaslike konnotasie nie; dit moet ook in sy *makro-kontekstuele* verband gelees word.
- * Inkulturasie volg die *inkarnasiemodel*. Hier gaan dit primêr nie om die kerk wat moet uitbrei nie, maar om die kerk wat in Jesus Christus nuutgemaak moet leef en so sy getuienis in 'n bepaald konteks moet uitdra.
- * Voorheen het die klem nie baie op die interaksie tussen evangelie en kultuur geval nie en was die teologiese inhoud versluier. Inkulturasie plaas hierdie verhouding en wisselwerking direk onder die soeklig. Daar is dus 'n dubbele beweging: kultuur moet ver-Christelik word en die Christendom moet geïnkultureer word.

Samevattend is inkulturasie allesinsluitend. Dis vandag 'n algemeen aanvaarde uitgangspunt dat nie net sekere elemente uit 'n kultuur geneem en gekersten kan word nie. Alleen wanneer

inklusief op kultuur en die inkulturasieproses gefokus word, sal die inkarnering van die evangelie sinvol kan verloop.

2.4.3 Die kritiese dimensie van inkulturasie

Dis belangrik om steeds voor oë te hou dat inkulturasie ook 'n kritiese dimensie het, omdat daar altyd 'n spanning tussen die Christelike geloof en die kulturele uitdrukking daarvan sal bestaan. Bosch (1991:455) stel dit soos volg:

Inculturation does not mean that culture is to be destroyed and something new built up on its ruins; neither, however, does it suggest that a particular culture is merely to be endorsed in its present form. The philosophy that 'anything goes' as long as it seems to make sense to people can be catastrophic.

Die Weste het in die verlede die evangelie so in sy eie kultuur gevestig dat dit inderdaad vreemd vir ander kulture geword het. En wanneer die boodskap in konflik met 'n bepaalde kultuur, byvoorbeeld die Derde Wêreld is, is dit belangrik om te onderskei of hierdie konflik uit die boodskap self, of uit die feit dat dit te nou verwant is aan die kultuur waaruit die boodskap gebring word, spruit.

2.4.4 Inkulturasie en vooroordele

Ten spyte van die opdrag om die evangelie na die ganse mensdom en dus na alle kulture te neem, stuit hierdie opdrag teen 'n verskeidenheid vooroordele wat kan verhoed dat die evangelie betekenisvol in 'n bepaalde kultuur geïntegreer word. Arbuckle (1990:146v) wys in hierdie verband op die volgende.

2.4.4.1 Vorms van vooroordele

Kulturele en etniese vooroordele

Mense uit elke kultuur is van mening dat hulle optrede die korrekte is en dat ander dwaas,

onbeskaafd en boos is. Hierdie optrede word etnosentrisme genoem. Etnosentrisme kan egter baie bydra om 'n trots vir die eie te help ontwikkel. Dit staan as patriotisme bekend. Die gevaar bestaan egter dat patriotisme in vooroordele kan oorgaan. Mense word dan uitsonderlik nasionalisties en persone van ander kulture word as minderwaardig geag.

Rassevooroordele

Die begrip *ras* berus soms op die persepsie dat dit intelligensie, kulturele en morele kwaliteite bepaal. 'n Voorbeeld hiervan was die stelsel van apartheid in Suid-Afrika.

Godsdienstige vooroordele

Soms is groepe of gemeenskappe van mening dat hulle alleen oor die absolute waarheid beskik en niks by ander religies kan leer nie. 'n Voorbeeld hiervan is die verhouding tussen Protestante en Rooms Katolieke.

Ideologiese vooroordele

Mense word emosioneel en rasioneel deur 'n ideologie beheer wat vir hom of haar 'n dogmatiese antwoord op alles bied en wat nooit te bevraagteken is nie. Hiervolgens word alles in die lewe beoordeel en gemeet.

Klassevooroordele

Hier is sosiale status onder die soeklig. Dit word ook diskriminasie genoem. Hierdeur word dit vir diegene in laer posisies baie moeilik of selfs onmoontlik om na bo te vorder, omdat hulle nie oor die mag beskik wat in die hande van die hoër- of middelgroepe is nie. Weer eens is die Suid-Afrikaanse konteks hier 'n goeie voorbeeld.

2.4.4.2 Oorsake van hierdie vooroordele

‘n Verskeidenheid oorsake kan in hierdie verband aangestip word, maar net enkeles daarvan word belig.

Kulturele opvoeding

Mense word opgevoed met die persepsie dat hulle die beste en die enigste groep van belang is. Langs die weg van kultuuroordraging is dit persepsies wat mense ontvang en met hulle meeneem.

Besondere persoonlike behoeftes

Mense wat met ‘n gevoel van onsekerheid grootword, ontwikkel ‘n selfbeeld waarvolgens die vermoëns van ander as minderwaardig geag word. Indien iemand daarvan oortuig is dat swartmense ‘n laer IK as blankes het, voel die persoon superieur en meerderwaardig.

Wettiging van sosio-ekonomiese eksploitasie

Histories is vooroordele gebruik om onderdrukte of minderheidsgroepe om ekonomiese en politieke redes uit te buit. In die hedendaagse Suid-Afrika voel baie blankes ekonomies en kultureel bedreig, maar die gevoel van superioriteit wat uit die apartheidsjare ontwikkel het, stel hulle in staat om anderskleuriges te domineer.

Behoud van etniese identiteit

Met die oog daarop om ‘n groep se behoefte aan geborgenheid en sekuriteit te verdiep, het ‘n tipe nasionalisme ontwaak wat op ‘n vorm van rassistiese superioriteit kan uitloop.

2.4.5 Inkulturasie en Hermeneutiek

In hulle ervaring van en omgang met die Skrif, vra Afrika-Christene na die betekenis en betekenisvolheid van die Jesus van die Bybel vir Afrika. Hulle vra hoe die evangelieboodskap in hulle gemeenskappe en persoonlike lewens gestalte kan kry en werklik die Goeie Nuus in hulle konkrete situasie kan word.

Bybelstudente uit Afrika kon nog nie daarin slaag om op hierdie en talle ander vrae duidelik te antwoord en oplossings te bied nie. Hulle lees die Bybel deur 'n bril wat in die Westerse kultuursituasie ontwikkel is en probeer dan om die resultaat in hul eie konteks toe te pas. Een van die gevolge daarvan is dat daar 'n duidelike gaping tussen die akademiese lees en begrip van die Bybel en die behoeftes van gewone alledaagse Afrika-Christene ontstaan. Talle pogings is al aangewend om hierdie probleme te oorbrug, maar solank as wat die Bybel deur die bril van 'n vreemde kultuur gelees word, sal die toepassing van die boodskap steeds vreemd bly vir hulle wat dit moet hoor en sal dit ook weinig trefkrag hê.

Dit het daartoe gelei dat nuwe oproepe ontstaan het vir 'n hermeneutiek wat baie meer op die kulturele konteks van die Afrikaan afgestem is. Daar word selfs na 'n swart hermeneutiek verwys. Ukpong (1995:4) verwys in hierdie verband na onder andere Pobee, Mosala, Boesak en Tutu. Die vraag waarom dit in inkulturatiewe hermeneuse gaan, is hoe die Persoon en boodskap van Jesus Christus die hedendaagse gemeenskap en die lewens van individue kan uitdaag (vgl ook Kraft 1997:262v).

Dat dit een van die belangrikste aspekte in die hele proses van inkulturasie is, is gewis. Om egter hier 'n volledige uiteensetting van die hermeneutiek en hermeneutiese beginsels te gee, is onmoontlik. Daarom word slegs enkele toepaslike aspekte van 'n inkulturatiewe hermeneuse belig. Allereers moet daarop gewys word dat volgens Ukpong (1995:5) dit noodsaaklik is dat die interpreteerder/leser iemand van die betrokke kultuur ("insider") moet wees. Dit moet iemand wees wat oor die nodige kennis, insig en ondervinding van die kultuur beskik en wat in staat is om dit krities te ontleed. Verder is dit noodsaaklik dat dit iemand sal wees wat hom tot die inkulturasieproses verbind het. Hierdie benadering sluit ten nouste aan by Schreier

(1995:16v) en Hiebert (1999:195v) wat ook die groot rol van die plaaslike gemeenskap in die ontwikkeling van 'n inkulturatiewe hermeneuse beklemtoon.

Vervolgens word die volgende stappe in die hermeneutiese proses belig (vgl Ukpong 1995:10v):

- * Die eerste stap is die identifisering van die konteks van die interpreteerder en die waarneming of dit naastenby dinamies met die historiese konteks van die teks ooreenstem.
- * Die tweede stap is 'n ontleding van die konteks van interpretasie, met ander woorde, die agtergrond waarteen die teks gelees moet word. Hierdie ontleding behoort aspekte soos die sosio-antropologiese, fenomenologiese, historiese, religieuse en sosiaal-maatskaplike in te sluit.
- * Die derde stap is die ontleding van die historiese konteks van die teks ten einde 'n beter perspektief te kry.
- * Die vierde stap is die ontleding van die teks, teen die agtergrond van die huidige konteks wat reeds ontleed is. 'n Kritiese oorsig van heersende interpretasies, teksanalise en die makrokonteks kan in oënskou geneem word.
- * Die vyfde stap is 'n sintese van al die inligting en die toepassing daarvan op die konkrete situasie van die hoorders.

2.5 SELFTEOLOGISERING

2.5.1 Inleidend

Dit was Rufus Anderson en Henry Venn wat reeds in 1861 op die drie belangrike rolle wat die plaaslike gemeenskap moet vervul, naamlik selfuitbreiding, selfonderhouding en selfregering

gewys het. Hierdie beginsels is algemeen as rigtingaanwysers vir kerkplanting aanvaar.

Met verloop van tyd het daar egter 'n ander *self* ontwikkel, naamlik *self-teologiesering* (vgl Schreiter 1995:16v; Hiebert 1999:193v; en Van Deventer 1994:405). Die noodsaaklike rol van die plaaslike gemeenskap word vandag allerweë besef en gepropageer. Die vraag wat ontstaan, is of die plaaslike gemeenskap die reg het om die Bybel te lees en vir hulself te interpreteer.

Nadat 'n nuwe kerk geplant is, word die eerste jare daarna deur 'n gevoel van warmte en solidariteit gekenmerk. Wat as Bybelse lering aan hulle oorgedra is, word net so aanvaar. Na twee of drie geslagte tree daar dan kerk- en ander leierfigure na vore wat Bybels onderlê en bekend is met eksegetiese metodes van Skrifuitleg. Dis binne hierdie kring waar daar ernstige vrae na vore tree. Wat is die verband tussen die evangelie en hul eie kultuur? Hoe spreek die evangelie in eie kultuurverband? Wat is die verhouding tot ander godsdienste? Wat is die Christendom se antwoord op basiese vrae van Afrika? Hierdie en aanverwante aspekte gee dan tot die opkoms van 'n eie teologie aanleiding.

Die vraag is hoe teenoor sulke teologieë opgetree moet word. As sulke tendense aangemoedig word, word die deur vir teologiese relativisme, sinkretisme en selfs neopaganisme nie hiermee oopgemaak nie? As sulke pogings teengestaan word, is dit dan nie etnosentrisme of 'n onderdrukking van hulle groei nie? Dit is vrae soos hierdie wat ontstaan en wat die missiologie nie kan bekostig om te ignoreer nie.

Vanuit 'n gereformeerde Skrif- en kerkbeskouing, word ferm aan die waarheid van die Skrif enersyds en 'n sterk teologiese begroning andersyds vasgehou. Wat is die verband tussen hierdie twee? Aan die een kant is daar die redenasie dat hierdie twee gelykgestel moet word, vanweë die uitgangspunt dat die teologie stewig op die Skrif gegrond is. Hiebert (1999:197) stel dit dan soos volg:

Further examination, however, forces us to distinguish between the Bible and theology. The Bible is a historical document of God's revelation to humans. Theology is the systematic and historical explication of the truths of the Bible.

Hiebert onderskei tussen Teologie (hoofletter T) en teologie (kleinletter t). Vir hom is *Teologie* dan die absolute waarheid, soos van die kant van God gesien. Aan die ander kant dui *teologie* weer op menslike beskrywings wat uit Skrifinterpretasies voortvloei. Hy waarsku dat die twee nie verwar moet word nie. Dikwels is die persepsie dat begrip van die Bybel onbevooroordeeld en die enigste waarheid is. Mettertyd word egter ontdek dat teologie deur ons kulturele verlede en konteks beïnvloed is. Hiebert stel dit soos volg (1999:198):

The fact is, all theologies developed by human beings are shaped by their particular historical and cultural contexts - by the languages they use and the questions they ask. All human theologies are only partial understandings of Theology as God sees it. We see through a glass darkly. Moreover, all theologies are flawed by human sinfulness. Just as the rich young ruler who came to Jesus did not want to hear what he said, we often turn away from the hard message of the Bible.

Omdat *teologie* enersyds op die Skrif gegrond is, en andersyds sy wortels in kultuur het, vorm dit die brug waarlangs die evangelie tot die mens kom. Om te verseker dat die teologie kerngesond is, is daar vereistes waaraan voldoen moet word.

- * 'n Noukeurige eksegeese van die Skrif is noodsaaklik. Nie net die teks maar ook die konteks waarbinne dit ontstaan het, moet deeglik bestudeer word.
- * 'n Noukeurige eksegeese van die eie kulturele konteks is nodig. Sodoende word bepaal hoe die teologie deur die eie kultuur en konteks beïnvloed is, en watter behoeftes in aanmerking geneem moet word.
- * Die hermeneutiek moet kerngesond wees, sodat die boodskap van die Bybel in verstaanbare idioom aan die mens van 'n bepaalde kultuur oorgedra kan word.

Maar hoe weet ons of die teologie korrek en waar is? Hiervoor is die volgende van groot belang:

- * Wat sê die Skrif? Die teologieë is nie die beginpunt nie, maar wat God in sy Woord sê.

- * Die voortgaande werking van die Heilige Gees oortuig Christene van Skrifwaarhede.
- * Kontak met en bydraes van Christelike gemeenskappe met dieselfde belydenis, onder andere in die ekumene, is van belang.

Die vraag kan vervolgens met reg gevra word waarom teologie dan so belangrik is. Hiebert (1999:204) antwoord in hierdie verband soos volg:

Furthermore, solid theological foundations are needed to keep a church true to Christian faith in the long run. Too often we think in terms of the immediate growth of the church and overlook the long range direction in which it is going... We may be concerned about evangelism, but overlook the theological foundations that are needed to keep a church true to the gospel, particularly in times of persecution. We are in danger of planting large churches that go astray. Missionaries and church leaders must think of evangelism and church planting not only for a five- or ten-year span, but in the time frame of fifty and hundred years and beyond, for they are laying the foundations of the church.

2.5.2 Watter funksies vervul 'n teologie?

Ons sou die vraag ook kon herformuleer deur te vra waarom teologieë nodig is. Is dit noodsaaklik? Sonder om te grondig daarop uit te brei, word die volgende belig.

- * 'n Teologie bied geleentheid om die wêreld in die regte perspektief te sien. Dit bied 'n komprehensiewe beeld en gee as sodanig geleentheid om 'n sinkroniese en diakroniese beeld op die lewe te verkry. Dit beklemtoon God se doel met alles en die mens se plek en verantwoordelikheid.
- * 'n Teologie maak dit moontlik om 'n implisiete geloof eksplisiet te laat manifesteer en dit te evalueer. 'n Swak of gebrekkige teologie het dikwels sy wortels in ongetoetste aanvaarding of persepsies.

- * Teologie is ook noodsaaklik om apologeties teenoor ander godsdienste en denksisteme te staan, en ons teenoor nie-Christelike godsdienste te verantwoord. Dit stel ons ook in staat om onself teenoor aanvalle vanuit byvoorbeeld die sekularisme te verdedigens.
- * Teologie is ook die instrument om dwaling te bestry. Die kerk moet voortdurend na die absolute waarheid wat in die Woord geopenbaar word, strewe en hiervoor is teologie noodsaaklik.
- * Teologie is ook rigtinggewend. Dit stel die kerk in staat om waarlik kerk te wees en om met pastorale bewoënhed by die mens te staan. Dit moet die probleme en behoeftes van die mens ondervang. Dit moet dus 'n lewende teologie wees wat in die lewens van die beoefenaars daarvan gestalte vind.

2.5.3 Kontekstuele teologie: 'n epistemologiese wending

In die teologiese worsteling om 'n teologie vir die Derde Wêreld te skep, moet die Christusbeeld van die Weste ontklee en in die gewaad van Afrika of Asië geklee word. In die dekontekstualiseringsproses van die Bybelse boodskap en die kontekstualisering daarvan in die tydruimtelike van die Afrikaan, gaan dit primêr om die peiling van die boodskap en die vind van die teks en konteks van God se Woord. Daarna gaan dit om die konteks van die mens wat God se Woord moet hoor.

Die gevaar is egter dat Christus só Afrikaans kan word dat Hy nooit Joods of nooit iets anders kan word nie. Dit is die gevaar wat Hesselgrave met sy kontekstualisasiekontinuum waarna reeds in hierdie hoofstuk verwys is, wil deurgee. Dit is die probleem wat ontstaan wanneer kontekstuele teologieë vanuit die perspektief van die praxis en sosio-ekonomiese kontekstualiseringsmodel ontwikkel word. Die verskillende vorme van die bevrydingsteologie is sprekende voorbeelde hiervan.

Kontekstuele teologieë beteken 'n epistemologiese wending of breuk met die tradisionele

teologieë. Bosch (1991:423) stel dit soos volg:

Whereas, at least since the time of Constantine, theology was conducted *from above* as an elitist enterprise... its main source (apart from Scripture and tradition) was *philosophy*, and its main interlocutor the *educated non-believer*, contextual theology is theology *“from below”*, “from the underside of history”, its main source (apart from Scripture and tradition) is the *social sciences*, and its main interlocutor the *poor* or the *culturally marginalized*.

Van net soveel belang is die nuwe klem op en die prioriteit van die praxis. Bosch (1991:424v) wys op enkele belangrike kenmerke van hierdie nuwe epistemologie:

- * Die Westerse filosofie, wetenskap en selfs teologie, ten spyte van aansprake dat dit neutraal is, is ontwerp om slegs die Weste te dien. Hierdie grondhouding sal in die toekoms laat vaar moet word.
- * Hierdie nuwe epistemologie weier om die idee van die wêreld as “statiese” objek wat slegs verduidelik moet word, te onderskryf.
- * Hierdie epistemologie begaan die fout deur van die ortopraxis in plaas van die ortodoksie uit te gaan. Vir die aanhangers van kontekstuele teologie is die identifisering (“*commitment*”) met die arme en die gemarginaliseerdes, ‘n voorvereiste vir die beoefening van die teologie.
- * Verder kan die teoloog in hierdie paradigma nie meer objektief na die wêreld en sy ellende kyk nie, maar slegs op geloofwaardige wyse teologiseer indien dit in samewerking met diegene wat ly, gedoen word.
- * Die klem verskuif vanaf die hermeneutiese belangrikheid van kennis en spreke na die daad, die “doen” van teologie. Kennis kan slegs langs die weg van die daad, die aksie en langs die weg van die transformasie van die wêreld verkry word.

- * Die beginsels van hierdie paradigma of model word langs die weg van 'n hermeneutiese sirkel wat by die ervaring, beleving en die praxis wat ten opsigte van die Derde Wêreld by die grensgevalle, die armes en verontregtes begin, uitgewerk. Vanaf die ervaring beweeg die sirkel na refleksie, waar die teorie nie in die verhouding subjek-objek teenoor die praxis staan nie, maar in 'n verhouding van intersubjektiviteit. Bosch (1991:425) stel dit soos volg:

In the best of contextual theologies it is therefore no longer possible to juxtapose theory and praxis, orthodoxy and orthopraxis:(they) need another, and each is adversely affected when sight is lost of the other.

2.6 SLOTOPMERKINGS

In hierdie hoofstuk is kultuur, kontekstualisasie, inkulturasie en teologisering belangrik en is die belangrikheid van begrip daarvan vir die missiologie aangetoon. Kultuur is 'n gegewe waarmee te alle tye rekening gehou moet word ten einde die mens aan wie die evangelie gebring word en sy leefwêreld en waardes te verstaan.

Die uitdaging tot kontekstualisering en inkulturasie is groot. Dit vereis die nodige gesindhede, 'n duidelike *modus operandi*, deeglike navorsing en 'n spanpoging deur al die rolspelers. Dit mag dalk 'n wegkeer van vorige gesindhede met betrekking tot die kerk se rol in die wêreld vra. Dit mag die kerk dalk voor groter en meer ingrypende besluitneming plaas as wat tot dusver die geval was.

Om met die evangelie die onbekende in te beweeg, is 'n risiko, maar dit is geen rede om huiwerig te wees nie. Die Christelike geloof vra waagmoed - die waagmoed van die evangelie, die waagmoed van Christus toe Hy Jerusalem ingegaan het. Wat nou nodig geword het, is die moed om ware, egte en selfs radikale inkulturasie te onderneem, terwyl die basiese Skrifwaarhede nie slegs vertroetel nie, maar ook gekoester word.

Terwyl daar enersyds waardering en 'n positiwiteit jeens die kontekstualiseringsproses is, is daar andersyds ook waarskuwingstemme wat gehoor word. Hierdie stemme waarsku teen die

gevaar van Skrifverwatering en die daarmee gepaardgaande gevaar en risiko van sinkretisme. Terwyl hierdie besorgdheid met erns bejeën moet word, hou dit uitdagings in wat die hoof gebied moet word.

Die woord “sinkretisme” het nou al verskeie kere aan die orde gekom en in die volgende hoofstuk word dit grondiger belig.

HOOFSTUK 3

SINKRETISME AS VERSKYNSEL

3.1 Inleidende opmerkings

Wat is sinkretisme? Waar kom die term vandaan? Bestaan daar 'n duidelike en algemeen aanvaarde definisie van sinkretisme? Dit is vrae soos hierdie en nog vele ander wat in hierdie hoofstuk aan die orde moet kom.

Na baie jare is sinkretisme steeds 'n realiteit en staan dit binne die teologiese diskoers van ons dag. Nogtans kom dit voor asof daar nie veel teoretiese vordering in die debat gemaak word nie (Schreiter, 1997a:62). Die sinkretismeprobleem is nogtans daar. Oral waar die evangelie verkondig word, is daar pogings om die evangelie in bestaande godsdienste, gebruike en lewenspatrone op te neem.

Schreiter (1993:50) maak die volgende belangrike opmerkings:

Not only does the syncretism problem not go away, it has once again become the object of an increasingly lively discussion. The focus of the debate is shifting along with this new interest. In an earlier part of the twentieth century, syncretism was addressed primarily in terms of its theological consequences. Today, however, it is being discussed especially in light of its relation to the inculturation process - that is, its role in the development of a response to the Gospel that is rooted in a specific time and place. The recent resurgence of literature on the topic is indicative that we are entering a new stage in this discussion.

Wanneer die multikulturele en multireligieuse toneel in oënskou geneem word, is dit duidelik dat sinkretisme 'n universele verskynsel is. In die kontak tussen kulture en godsdienste is dit 'n risiko wat geloop moet word en wie dit besef en nogtans hierdie risiko loop, kom gou agter dat dit geen geringe saak is nie.

Die woord “sinkretisme” het kontrasterende betekenis en konnotasies waarvan die meeste negatief, afwysend en neerhalend van aard is.

Daar is egter ook navorsers wat sinkretisme eerder in ‘n positiewe sin beoordeel en dit as ‘n noodsaaklike en onvermydelike stap in die inkulturasieproses sien. Nog ander navorsers, soos later op gewys sal word, is weer die mening toegedaan dat die tyd waarskynlik aangebreek het dat met hierdie term weggedoen word, of dat dit op ‘n ander wyse gedefinieer moet word. Op hierdie en talle ander aspekte sal in hierdie hoofstuk gefokus word, maar eerstens moet oorsigtelik op die geskiedkundige agtergrond van die verskynsel self gelet word.

3.2 Herkoms van die woord “sinkretisme”

3.2.1 Plutarchus en die Kretense

Die geskiedenis van die woord “sinkretisme” begin met een van die eerste beskrywers van godsdiens, naamlik Plutarchus (46-120nC). Die woord het ontstaan as *synkretos* (Ionies vir *synkratos*) na aanleiding van die Griekse werkwoord *synkeranummi*: om te meng. Plutarchus het die woord met die inwoners van die eiland Kreta in verband gebring. In die antieke tyd is weinig groepe so vyandig en onversoenbaar as die stamme van die eiland Kreta geag. Titus 1:12 verwys na hulle as leuenaars, ongediertes en lui vrate! Hierdie inwoners het voortdurend in onderlinge twis en vyandigheid verkeer. Dit is egter opvallend dat wanneer ‘n gemeenskaplike vyand gedreig het, hierdie Kretense soos een man saamgestaan het. In sy soeke na ‘n woord om hierdie “saamstaan” te beskryf, het Plutarchus in ‘n verhandeling oor “broederliefde” met die woord “sungkretismos” na vore gekom (Colpe 1987:218).

Volgens Kamstra (1985:210 v) het Plutarchus soos volg geskryf:

Bij dreigend gevaar moeten broeders en vrienden, die ruzie met elkaar hebben er de voorkeur aan geven het samen eens te worden eerder dan vriendschap te sluiten met de vyand. Want ofschoon de Kretenzen onderling veel onenigheid en twist kennen, verzoenen zij zich en sluiten zij zich aaneen, zodra een vijand hen begint aan te vallen.

Die woord het dus aanvanklik 'n politieke betekenis gehad en het op elemente gedui wat teen 'n gemeenskaplike vyand saamgestaan het terwyl hulle normaalweg in botsing met mekaar verkeer het. Teen hierdie agtergrond dui sinkretisme op 'n strategie waarin verskillende godsdienste met mekaar versoen word. Tog is die saak nie so eenvoudig nie, want sinkretisme is inderdaad 'n moeilike en bedrieglike term. Dikwels word die woord sonder 'n duidelike en ondubbelsinnige definisie gebruik. Nóg die etimologiese herkoms van die woord, nóg die historiese ontleding van die gebruik daarvan, werp genoegsaam lig op die probleem. Ringgren (1969:7) stel dit soos volg: "The etymology is doubtful, the historical use of the word includes that of the reformation age with reference to mediating formulations of protestant doctrine".

Die probleem is dat die woord sinkretisme met 'n objektiewe én 'n subjektiewe betekenis gebruik word. Droogers (1989:7) maak in hierdie verband die volgende opmerkings:

The basic objective meaning refers neutrally and descriptively to the mixing of religions.

The subjective meaning includes an evaluation of such intermingling from the point of view of one of the religions involved.

3.2.2 Betekenisveranderinge na Plutarchus

Met die verloop van tyd, selfs voordat godsdienswetenskaplikes die term begin gebruik het, het die begrip "sinkretisme" deur verskillende stadia van betekenis gegaan en is dit ook op ander terreine as die politieke toegepas. In die humanistiese kringe van die sestende eeu is die woord byvoorbeeld gebruik om Bessarion se poging (ca. 1472) om Plato en Aristoteles te versoen, te beskryf (Van Rooy 1964:2). Algaande het die term ook 'n begrip in die sosiale wetenskappe en postkoloniale geskrifte geword (Schreier 1997a:63). In hierdie kringe het dit nie die negatiewe konnotasies gehad wat die geval in tradisionele teologiese sin was nie.

In die *Suda*, die omvangryke Bizantynse leksikon uit die tiende eeu, is die woord en die betekenis wat Plutarchus daaraan gegee het, gehandhaaf. Die eweneens Bizantynse *Entymologicum magnum* (elfde eeu) vermeld die woord in dieselfde betekenis (Kamstra 1985:211 en Colpe 1987:218). Colpe (1987:218) wys in aansluiting hierby ook op die volgende:

The first application of the term to a situation in the history of religions probably occurred in an anonymous review (of an edition of Minicius Felix) that appeared in *Fraser's Magazine for Town and Country* (London, 1853, vol. 47, p.294). Thereafter it appeared rather frequently in the science of religion and historical theology of the second half of the nineteenth century.

Ofskoon Erasmus (1469-1536) met die politieke singewing wat Plutarchus aan die woord geheg het, bekend was, het hy die begrip op godsdienstige sake toegepas. In 'n brief aan sy vriend Melanchton op 22 April 1519, noem hy sinkretisme die versoenende optrede te midde van al die religieuse twiste van daardie tyd: "Het is goed dat we synkretizeren" (Kamstra 1985:211).

Dat dit iets goeds was, het egter nie lank so gebly nie. Spoedig het die woord 'n skeldwoord geword wat vir diegene wat dit gewaag het om religieuse teenstellings te probeer oorbrug, bestem was. Veral sedert die 17 de eeu het die begrip 'n negatiewe konnotasie gekry, en is dit gebruik om op die ongeoorloofde versoening van twee teenstrydige teologiese standpunte te wys. Van toe af het sinkretisme 'n polemiese term geword om die ware godsdienste teen dwaling of kettery te beskerm.

Die eintlike stryd waarin die woord vry algemeen voorkom, vind in Lutherse kringe in die sewentiende eeu plaas toe Callixtus van Helmstadt met 'n poging vorendag gekom het om, by die erkenning van onderlinge geskille, tog op grond van die gemeenskaplike basis in die Apostolicum, 'n omvattende eenheid op te bou wat veral ten minste die Lutherse en die gereformeerde strominge weer bymekaar sou bring. Deur Roomsgesindes sowel as Lutherane is hy as 'n "sonde-Christen" gebrandmerk. In Duitsland is aldus begin praat van "Synkretisten sind Sündechristen" (Kamstra 1985:211). Met die dood van Callixtus in 1656 en sy teenstander Calovius in 1686, neem de hewigheid van die twisgesprek af, maar die term het sy bitter en onaangename konnotasie sedertdien bly behou. Colpe (1987:219) wys in hierdie verband op die volgende:

Hermann Usener... rendered it as 'mishmash of religions'... and regarded the phenomenon of syncretism as an unprincipled abandonment of the faith of the Fathers,

even though it was at the same time a necessary transitional stage in the history of religions. Later on, the word became to be used mostly without negative overtones, but it continued to be applied in all sorts of ways.

Wat dus sterk na vore begin tree, is die opvatting dat 'n sinkretis iemand is wat trag om 'n valse eenheid tot stand te bring. Sedert die tweede helfte van die 19de eeu het die neiging binne godsdienst-historiese kringe ontstaan om die begrip te objektiveer deur dit ook op die vroeë Christendom toe te pas en is daarop gewys dat sinkretistiese trekke ook in die vroegste vorms van die Christendom aanwesig was (Droogers 1989:9). Dit het egter steeds 'n negatiewe konnotasie behou deur op 'n afwyking van die gesonde leer en daarmee op sektariese groepe te dui.

In die tyd van die Reformasie is die term dus met wisselende betekenis vanaf 'n oproep tot eenheid eensyds en 'n skeldwoord andersyds gebruik. Kamstra (1970:9) meld in hierdie verband:

Langzaam begon men theologen, die elkaar verketterende tegenstanders tot eenheid wilden brengen, uit te maken voor synkretist. Zo werd ieder irenisch voorstel synkretistisch genoemd, ongeacht of dit uit onverschilligheid dan wel uit echte liefde tot matiging voortkwam. Vanaf het moment, dat theologen de term synkretist gingen gebruiken, werd het synoniem met bastaard en in verband gebracht met *synkerannumi*: vermengen, verwateren.

In Rooms Katolieke kringe is diegene wat probeer het om die Jesuïtiese Moliniste in hul opvatting oor wilsvryheid en genade met die Dominikaanse Thomiste te versoen, as sinkretiste uitgemaak (Kamstra 1985:211, en Colpe 1987:218).

In teologiese kringe het die woord "sinkretisme" tot in ons tyd die negatiewe konnotasie van valse en onware eenheid behou. Dit is opvallend dat die woord in Protestantse kringe eerder as 'n gevaar (Visser 't Hooft 1963:10-11) as 'n uitdaging (Van den Berg 1966:80) gesien is. Selfs in Katolieke kringe is sinkretisme as 'n kenmerk van die heidendom gesien. Alhoewel, godsdienstwetenskaplik gesien, sommige teoloë ook tans sinkretisme in 'n positiewe lig

evalueer, "... beskouwen de meesten het als hun taak zich te verzetten teen die 'anima naturaliter syncretistica'" (Kamstra 1985:211 en Visser 't Hooft 1963:11). Schreiter (1997:62) stel dit soos volg:

The invocation of the word "syncretism" still summons up for many Christians images of compromising Christian faith or harmonizing faith with its environment at any cost... Not to be vigilant against syncretism is to betray Christian faith. Certainly no Christian wants to undermine belief, but the endless disagreements among Christians about where the boundaries are bespeak a lack of clarity about the concept.

Kamstra (1970:7) wys gelykluidend ook daarop dat:

Vanuit het christendom zijn zij dan ook geneigd synkretisme te sien as een ongeoorloofde zelfbesmetting, as een bedreiging of een gevaar, as taboe of as een teken van religieuse decadentie.

Veral ook in die literatuur oor die Onafhanklike Swart Kerke vind ons 'n negatiewe houding jeens die verskynsel. Stewart en Shaw (1994:14) stel dit in hierdie verband soos volg:

In this literature, the vocabulary of syncretism adopted is one of pathology, hazard, decline and loss: ominous references to 'the problem or the dangers of syncretism', to 'syncretistic tendencies' and 'forfeiting the essence of Christianity' recur. One prominent scholar even characterized independent churches as forms of 'post-Christianity' which 'form easy bridges back to nativism'.

So het Visser 't Hooft (1963:83) sinkretisme as die versoeking van die eeu gesien, omdat hy van mening is dat die menslike siel eerder "*naturaliter syncretistica*" as "*naturaliter christiana*" is en dat sinkretisme daarom gevaarliker as ateïsme is.

Met Van der Leeuw en Kraemer, wat later breedvoeriger belang sal word, het die hele debat oor sinkretisme nie alleen verdiep nie, maar het dit die saak inderdaad verwarrend en ingewikkeld gemaak. Kamstra (1985:212-213) stel dit soos volg:

De verdieping van die argumentatie van Van der Leeuw had godsdienstwetenskaplike waarde, ingaan op die argumenten van Kraemer echter betekent een nog grotere

verwarring van teologie met godsdienswetenskap. Aan deze verwarring is nog steeds geen einde gekomen: iedereen spreek over syncretisme, maar niemand zegt presies wat hij/zij eronder verstaat. Er is behoefte aan een wat finer classificatie en aan een duidelik onderscheid tussen teologiesh en godsdienswetenskaplik syncretisme.

Ons begrip van sinkretisme was in die verlede altyd afkomstig van en gevorm deur diegene wat 'n negatiewe houding daarteen ingeneem het en wat teologiese en institusionele kennis verdedig en 'n minagtende houding jeens sinkretisme ingeneem het.

Die verwarring oor die betekenis van die begrip, asook ander oorwegings, het daartoe gelei dat stemme selfs opgegaan het dat daar met die term weggedoen moet word, of dat dit met 'n totaal ander term vervang moet word. Dit is dus nodig om in hierdie paragraaf op standpunte te let wat in die verlede in hierdie verband gehuldig is,

3.3 Sinkretisme: 'n definisieprobleem

3.3.1 Inleidende opmerkings

Uit die gebruik van die term deur die eeue blyk dus duidelik dat "sinkretisme" verskeie betekenisse het. Soos aangedui, is dit oorspronklik gebruik om politieke alliansies in antieke Griekeland aan te dui. Sommige Ou Testamentiese navorsers het die term gebruik om die proses aan te dui waarvolgens Israel elemente vanuit die omringende kulture assimileer het. In die tyd van die Reformasie het dit op 'n band tussen die Christendom en die humanisme gedui, asook op die behoefte dat Protestante en Rooms Katolieke saam sal kom. Vandag het die begrip baie van hierdie betekenisse behou, positief en negatief. Soos deur historici en antropoloë gebruik, het die woord in die algemeen 'n meer positiewe betekenis. Wanneer teoloë en kerkleiers die term egter gebruik, het dit benewens 'n positiewe, ook 'n negatiewe konnotasie. Of ons die begrip negatief of positief bejeen, sal van ons oordeel wat sinkretisme is, afhang. Boff (1985:89) stel dit soos volg:

If the observer sits in the privileged places within Catholicism - understanding it as a

signed, sealed, and delivered masterpiece - then he or she will consider syncretism to be avoided at all costs. If, however, he or she is situated on a lower level, amid conflicts and challenges, in the midst of the people who live their faith together with other religious expressions, on a level that understands Catholicism as a living reality and therefore open to other elements and the attempt to synthesize them, then syncretism is seen as a normal and natural process.

3.3.2 Enkele belangrike standpunte

Die diskoers oor die begrip sinkretisme het by G van der Leeuw, teoloog en egiptoloog begin. In sy werk “Phänomenologie der Religion” (1956) kom belangrike insigte na vore (vgl Droogers 1989:9, en Kamstra 1985:212). As egiptoloog het hy tot die gevolgtrekking gekom dat sinkretisme die proses is wat altyd weer van polidemonisme na politeïsme lei. Later het hy hierdie definisie uitgebrei deur te verklaar dat alle godsdienste sinkretisties is, omdat hulle kombinasies van verskillende vorms is. Vir hom het sinkretisme dus met die ontstaan van gode te make. Hy sien die wese van sinkretisme in ‘n verskuiwing (“*Verschiebung*” of transposisie) waarby die vorm van ‘n verskynsel dieselfde bly, maar die betekenis verander. As voorbeeld noem hy onder andere die nagmaal wat na sy vorm in die Rooms Katolieke en die Protestantse Kerke bewaar gebly het, maar in elke Kerk ‘n ander betekenis gekry het. Vir hom was dit logies dat sendingwerk noodwendig tot sinkretisme sou lei. Getrou aan sy godsdienwetenskaplike voorveronderstellings, het Van der Leeuw sinkretisme as sodanig nie veroordeel nie.

Seker van die grootste bydraes in die debat oor sinkretisme het van die groot godsdienstenfenomenoloog, Hendrik Kraemer, gekom. Ofskoon hy ‘n godsdienstenfenomenoloog was, het hy die sinkretisme probleem meer uit ‘n teologiese perspektief benader. In sy rede “De Wortelen van het Syncretisme” (1937:7) maak Kraemer die volgende opmerkings:

Heden ten dage behoort het tot het vast bestand der verworven godsdiensthistorische inzichten dat alle wereldgodsdiensten in hun volle systematische ontwikkeling syncretismen zijn, die grootendeels onbewust tot stand gekomen zijn. Dat ligte in de natuur der dingen. Zij treden, onverschillig of zij bij hun oorsprong geheel nieuw of een synthese van reeds voorhanden elementen zijn, in een wereld, die haar geschiedenis,

haar vragen, haar oplossingen en haar cultuurgoederen heeft; zij recruteeren haar aanhangers uit degene, die in zulk een reeds gegeven wereld gewortel en gevoed zijn en met een reeds gegeven klankbodem reageeren. De verwerking is dan een uit eigen centrale levenskernen geleide herschepping. De Katholieke Kerk, waartoe het Christendom in de derde eeuw opgegroeid was, vertegenwoordigt in dezen zin een syncretistiese religie.

Vir Kraemer kom sinkretisme nie in die profetiese godsdienste voor nie, maar in die naturalistiese (1937:18-23, Kamstra 1985:212). Monistiese geloofstelsels, soos die “primitiewe” religieë, is naturalisties en in hulle wese ook outosoterologies. Droogers (1989:9, 10) gee die volgende interpretasie van Kraemer:

Kraemer allowed for a type of inevitable, unconscious syncretism, which occurs in intercultural contact. But this kind of syncretism, to which Christianity has also been subject, and which includes the naive syncretism of popular religion, is different from the conscious syncretism of religious elites. The latter is grounded in monism and is not permitted by prophetic religion.

Met sy onderskeiding tussen profetiese en naturalistiese godsdienste het Kraemer ‘n teologiese diskoers in die godsdienstwetenskap begin. Volgens Kamstra (1985:212) het dit die diskoers oor sinkretisme verwarrend en ingewikkeld gemaak - ‘n verwarring wat tot vandag toe steeds bestaan.

‘n Volgende belangrike en betekenisvolle bydrae het van J H Kamstra self gekom. Al was hy dit in verskeie opsigte met Kraemer eens, was hy nogtans van mening dat Kraemer teologies bevooroordeel was en daarom pleit hy vir ‘n meer objektiewe benadering (1970:16 v). Hy gaan voort deur te sê dat die wortels van sinkretisme in die mens self geleë is en nie in die naturalisme nie en dat dit gevolglik in alle godsdienste, insluitend die Christendom teenwoordig is (1970:23):

De wortels van het synkretisme liggen daarom niet in het naturalisme, als zichtbaar geworden in “primitiewe” en monistiese religies, noch in die profetiese religies self, maar in een diepere laag: de eigen structuur van de mens, van iedere mens, waarvan

Paulus zegt, dat hij slechts ten dele kent. Zij liggen in het menselijk onvermogen, de openbaring tout sec te grijpen, de waarheid in haar volle absoluteheid ofwel de eigen uniciteit nu al ten volle in bezit te hebben. De fout van Kraemer is dat hij, ondanks het feit dat hij het synkretisme bij niet christenen scherp heeft gezien, zijn eigen synkretisme vanuit een theologisch a priori niet heeft onderkend. Mens zijn is nu eenmaal synkretist zijn ofwel met de Cretenzen leven.

Vir Kamstra is religieuse kennis altyd net ten dele, terwyl die taal en situasie altyd 'n mens se begrip daarvan beperk. Dit lei tot sinkretisme wat Kamstra dan soos volg definieer (1970:9-10):

... de coëxistensie van aan elkaar vreemde elemente binne een bepaalde religie, onverschillig of deze elemente nu voortkome uit andere religies dan wel byv. uit sosiale strukturen.

Vir Kamstra was dit slegs Van der Leeuw wat op daardie stadium die dinamiese aspek van godsdiens met sy transposisie of *Verschiebung* aangeraak het. Dit beteken dat godsdiens voortdurend in 'n dinamiese proses van verandering is en dat verskillende elemente binne verskillende godsdiens aan verandering onderhewig is (1970:26).

In 'n latere geskrif het Kamstra op grond van hierdie dinamiese aspek tussen statiese en dinamiese sinkretisme onderskei. Vir hom het 'n dinamiese sinkretisme wat algemeen voorkom, met 'n groeiproses te doen waar verskillende elemente uit verskillende godsdiens en selfs totale godsdiens, nie as vreemde elemente naas mekaar bly bestaan nie, maar langamerhand na mekaar toe groei en op die lange duur met mekaar versmelt. Kamstra gaan voort deur te sê (1985:217):

Het hierboven geschilderde groeiproses word fase voor fase met andere name aangeduid, die het er niet gemakliker op maken. De eerste fase van het proces: de coëxistentie van twee onafhanklike figuren in één religie noemen we *amalgamaat*. Het proces van de geleidelijke verbinding van de twee tot één heet *assimilatie*. Vaak is dit een bewust voltrokken proces. De oplossing van beiden in één synthese wordt ook wel *symbiose* genoemd.

Kamstra was beïndruk deur die feit dat sekere elemente binne 'n bepaalde godsdiens dikwels bly voortbestaan het, selfs nadat hulle hulle oorspronklike betekenis verloor het. Kamstra het dus die moontlikheid van sinkretisme *binne* 'n bepaalde godsdiens en nie net in die kontak *tussen* godsdienste nie, erken. Hy het hierdie verskynsel aan vervreemding binne daardie godsdiens toegeskryf (1970:27).

Die bydrae van R.D. Baird word in breë trekke deur Droogers (1989:11) uiteengesit. Baird het ook vir Kraemer as vertrekpunt geneem en hom op sekere punte gekritiseer. Vir Baird is daar te veel verwarring oor die konsep sinkretisme en voel hy dat 'n duideliker definisie nodig is. Hy vind geen sin daarin om tussen 'n objektiewe en subjektiewe sinkretisme te onderskei nie, aangesien die resultaat in elke geval 'n sintese is. Vir hom is die term "sinkretisme" oorbodig en glo hy dat daarmee weggedoen kan word.

Nog 'n persoon wat 'n bydrae tot die hele debat gelewer het, is K. Rudolph (vgl. Droogers 1989:12). Ook hy het op die noodsaaklikheid van 'n duidelike definisie van sinkretisme gewys. Sinkretisme is in die algemeen as die vermenging van godsdienste gesien, terwyl hy ook die mening gehuldig het dat geen godsdiens vry van sinkretisme is nie. Vir hom veronderstel sinkretisme kontak en konfrontasie. Hy gebruik ook terme soos simbiose, amalgamasie, identifikasie, metamorfose en samesmelting in verband met sinkretisme.

Iemand waarna reeds verwys is, is W.A. Visser 't Hooft (1963). Vir hom is sinkretisme niks anders as 'n bedreiging vir die Christelike geloof nie en stel voor dat die probleem aangespreek behoort te word. Hy stel dit soos volg (1963:9):

... this is precisely the time to confront the fundamental question of syncretism. We must do so in order to ensure that the religion we defend has real integrity. We must do so especially as Christians because there is real danger that we may find ourselves before long exceedingly rich in religion and exceedingly poor in real Christianity.

Reg deur sy lewe het hy nadruk gelê op die nie-onderhandelbare karakter en uniekheid van die Christelike geloof. Vanuit die standpunt dat sinkretisme pogings is om verskillende godsdienste tot een groot sintese saam te voeg, het hy dit as 'n ontkenning van die uniekheid van die

Christendom, wat op niks anders as relativisme sal uitloop nie en as iets wat dus teengestaan moet word, gesien.

In 'n slotopmerking oor Visser 't Hooft se standpunte, meld Mulder (1986:215) die volgende:

It is worthwhile to listen with gratitude to Visser 't Hooft and to be inspired by his total dedication to the cause of the Lord and his kingdom. Yet we have to move beyond some of his opinions and to struggle with new questions. The issue of our relation with people of other faiths and ideologies will remain with us and will most probably become more and more important."

W Pannenberg (Droogers 1989:13) het daarop gewys dat sinkretisme ook in die Christendom aanwesig is en huldig die mening dat dit as 'n positiewe kenmerk gesien moet word. Volgens hom is dit die wyse waarop die evangelie in ander kulture ingang vind. Die Christelike geloof kan dus deur kontak met ander kulture verryk word.

In 1969 verskyn 'n reeks artikels met die titel "Syncretism" onder die redaksie van Sven S Hartman. In 'n inleidende artikel (1969:7-14) spreek H Ringgren hom oor die sinkretisme-probleme uit. Hy het sinkretisme bloot as "... any mixture of two or more religions... where elements from several religions are merged and influence each other mutually" gedefinieer (1969:7).

Hy maak onder andere ook opmerkings oor die omstandighede waaronder sinkretisme plaasvind, interreligieuse kontak, die aard van die resultaat van sinkretisme en die psigologiese faktore wat die sinkretismeproses kan beïnvloed.

3.3.3 Groter klem op die belangrikheid van kultuur

Sedert die jare 1970 vind ons 'n toenemende debat oor interreligieuse kontak (pluralisme) en dialoog, relativisme en daarmee saam die opkoms van begrippe soos "inkulturasie" en "kontekstualisasie". 'n Stortvloed literatuur het in hierdie verband die lig gesien. Nie almal het sinkretisme breedvoerig behandel nie en dit is ook nie moontlik om al die standpunte

breedvoerig te ontleed nie. Ons let egter op enkele belangrike standpunte en definisies rakende sinkretisme. In die verdere loop van hierdie hoofstuk sal na van hierdie standpunte teruggekeer word.

- * DJ Hesselgrave (1978:191) laat hom soos volg oor sinkretisme uit:

The beliefs and practices of opposing (or at least, different) systems are modified and accommodated to each other in such a way that they become essentially one new system.

Ons hoor egter by hom ook negatiewe klanke oor sinkretisme as hy sê (1978: 113): “Ultimately, syncretism is but another form of Christ-rejection”.

- * Louis Luzbetak (1996:360) gee die volgende definisie:

Syncretism as understood in anthropology is any synthesis of two or more culturally diverse beliefs or practices, especially if of a religious character. Inasmuch as it is a synthesis, syncretism is a terminal process.

Hy gaan dan voort om daarop te wys (1996:369):

... we are proposing that, nevertheless, a positive, rather than a negative, attitude be taken toward the process of syncretism, as the God of the Bible does.

- * Robert Schreiter (1995:144) verduidelik dit soos volg:

Syncretism, as the etymology of the word suggests, has to do with the mixing of elements of two religious systems to the point where at least one, if not both, of the systems loses basic structure and identity.

- * Byang Kato, soos aangehaal in Schineller (1992:50), sê dat sinkretisme plaasvind:

... when critical and *basic elements* of the Gospel are lost in the process of contextualization and are replaced by religious elements from the receiving culture.

- * Robert Schreier (1993:50-53 en 1997a:62-83) maak in hierdie publikasies twee baie belangrike opmerkings:

- (i) oor die noodsaaklikheid van 'n herdefiniëring of herformulering van die begrip sinkretisme; en
- (ii) oor die begrippe “sintese en sinkretisme” in die soeke na 'n nuwe religieuse identiteit.

- * Walter Hollenweger (1997:5-18) lewer 'n baie insiggewende pleidooi vir 'n teologies verantwoordelike sinkretisme.

- * Peter van der Veer (1994:208) druk homself soos volg oor sinkretisme uit:

Syncretism is a term which in comparative religion refers to a process of religious amalgamation, of blending heterogeneous beliefs and practices. As such, it is an aspect of religious interaction over time. This can be seen as such a broad process that indeed every religion is syncretistic...

- * Die mees positiewe houding jeens sinkretisme vind ons by Boff (1985). Vir hom is sinkretisme 'n normale proses en reflekteer dit die kerk op sy beste, terwyl dit opreg na ware katolisiteit soek. Boff gee toe dat daar so iets soos 'n ware of egte sinkretisme teenoor 'n valse of onegte is. Hy bied ses moontlike definisies of verklarings vir sinkretisme (1985:90).

(a) *Sinkretisme as byvoeging of aanvulling (“addition”)*

In hierdie geval het 'n bepaalde religie nog nie tot 'n ten volle onderskeibare religie ontwikkel nie, maar kan dit slegs as 'n byvoeging of samevoeging van verskillende geloofstandpunte beskou word, elke onderdeel met sy eie struktuur en plek van aanbidding. So kan iemand byvoorbeeld van 'n gereformeerde liturgie hou en dit daarna by verskeie ander sektariese of selfs nie-Christelike groepe invoer. Hier het ons die

eenvoudige samevoeging van ongelyke elemente sonder om hulle met mekaar te integreer. Hulle word slegs deur die persoonlike ervaring van die gelowige wie se eie distorte religieusiteit slegs aan hierdie elemente hul waarde gee, saamgebind. Hier is dus nog geen sprake van 'n religieuse identiteit nie.

(b) *Sinkretisme as akkommodasie*

Hierdie vorm van sinkretisme vind plaas wanneer die godsdiens van 'n onderdrukte groep by die godsdiens van diegene wat onderdruk, aangepas word - as 'n poging om te oorleef of as weerstand. As voorbeeld dien die godsdiens van groepe in Afrika wat tydens die imperialistiese en kolonialistiese tydperk aangepas is. Hierdie proses beteken nie noodwendig die vernietiging van die oorspronklike godsdiens se identiteit nie, maar die aanvaarding van sekere elemente wat eintlik onversoenbaar met die eie karakter of etos is. Noodwendig lei dit tot baie spanning en konflik in eie geledere.

(c) *Sinkretisme as 'n vermenging*

Eintlik is alle vorme van sinkretisme 'n vermenging van die een of ander aard, maar dit bly belangrik om die aard van die vermenging te bepaal. Hieronder word sinkretisme as 'n oppervlakkige vermenging of naasmekaarstelling van elemente verstaan soos ons dit byvoorbeeld in die Romeinse pantheon vind: gode en godinne uit Asië, Egipte, Sirië en Persië sit saam met die Romeinse gode in dieselfde tempel. Daar is geen uitwendige eenheid nie, slegs die verwarde innerlike van die gelowige wat die geweldige krag ervaar van 'n godheid wat in soveel verskillende gode manifesteer. Daar is ook geen sprake van 'n sistemativering wat die alledaagse godsdienstige behoeftes van die gelowige bevredig nie. Daar is eenvoudig 'n vermenigvuldiging van gode met verskillende en uiteenlopende kenmerke. Sinkretisme in hierdie opsig is sinoniem met verwarring.

(d) *Sinkretisme as ooreenkoms*

Hiervolgens word verstaan dat daar geen unieke openbaring in die geskiedenis is nie, maar dat daar eerder verskillende weë is waarlangs met die opperwese in kontak gekom kan word. Alle formuleringe van die waarheid en religieuse ervaring is weens hul intrinsieke natuur ontoereikend. Daarom moet sulke formuleringe sover as moontlik met mekaar versoen word, ten einde 'n universele godsdiens vir die mensdom daar te stel. So 'n uitgangspunt, volgens Boff, misken egter die eintlike struktuur en aard van godsdiens, sowel as die ervaring en identiteit daarvan en stel bloot in die uiterlike belang.

(e) *Sinkretisme as oordraging of oorplasing ("translation")*

Daar word van sinkretisme gepraat wanneer een godsdiens die kategorieë, kulturele uitdrukkings en tradisies van 'n ander godsdiens gebruik om sy eie boodskap te kommunikeer en oor te dra. In hierdie geval word slegs daardie elemente wat met die eie identiteit versoenbaar is, gebruik. Hierdie proses is kenmerkend van alle universele godsdienste.

(f) *Sinkretisme as adaptasie*

Hierdie is 'n lang, bykans onwaarneembare proses in die ontwikkeling van godsdienste. 'n Bepaalde godsdiens word aanvanklik aan verskillende religieuse uitdrukkings blootgestel waarna dit geassimileer word. Dan word dit herinterpreteer en op grond van eie identiteit omvorm. Dit is nie 'n blinde aanvaarding van alles nie. Dit gaan met aanpassings en omskakeling gepaard, asook tydperke van krisis oor die vraag of die identiteit van die eie godsdiens bewaar of verwater word. Dit is ook 'n noodsaaklike, historiese proses waar nuwe elemente oor 'n lang tydperk geabsorbeer en geïnternaliseer word. Wanneer 'n bepaalde godsdiens sy verskyning maak en aan invloed uit die omgewing blootgestel word, ontvang dit nie net nie. Dit werk met wat ontvang is en druk sy eie stempel daarop af. Al die groot godsdienste wat 'n hoë vlak van

ontwikkeling bereik het, is die resultaat van 'n enorme sinkretiseringsproses. Hierdie proses eindig nooit nie. Boff (1985:91) stel dit soos volg:

A religion, like Christianity, preserves and enriches its universality as long as it is capable of speaking all languages, incarnating itself in all cultures. This, we propose, is valid syncretism (although it too, at times, may be pathological). It is a process that includes the other definitions of syncretism while, at the same time, going beyond them.

3.4. Verskillende fases van sinkretisme deur die geskiedenis

Om enigszins 'n oorsigtelike beeld van die geskiedenis van die verskynsel te kry en veral ten opsigte van die invloed daarvan op die lewe van die kerk, is die fases van sinkretisme (“...waves of syncretism...”) soos onder andere deur Visser 't Hooft uiteengesit (1963:12v) insiggewend. Enkele fasette hiervan word belig. Hier moet Visser 't Hooft se negatiewe perspektief in gedagte gehou word. Daar sou ook 'n ander (meer positiewe) geskiedenis verhaal kon word.

3.4.1 Die eerste groot fase

Die eerste groot sinkretismekrisis in die geskiedenis van die Christelike kerk en veral ook in die lewe van die volk Israel, kom in die laaste eeu voor die ballingskap en wel tydens die koningskap van koning Manasse voor (vgl 2 Kon 21). In hierdie hoofstuk bou Manasse die hoogtes weer op, word altare vir Baäl opgerig, 'n Asjerabeeld gemaak en al die hemelliggame aanbid en gedien. “Manasseh tried to play the game, and that game was all over Western Asia the game of syncretism” (Visser 't Hooft 1963:12). In die tempel in Jerusalem is 'n vreemde kultus ingebring. Terwyl Israel nog steeds die lewende God gedien het, is Hy egter nie langer as die enigste God beskou nie en is Hy bloot een van 'n panteon van gode geag waar net relatiewe verskille tussen die verskillende gode is.

Visser 't Hooft wys daarop dat dit 'n verskraling is om die profete se protes teen hierdie sinkretisme bloot as 'n morele protes te beskou. Dit is baie meer as dit.

It is the refusal in the name of the living God who calls men by their name and demands

their personal response, to let men become playthings of the dark, arbitrary forces of nature, the denial of the idea that man's ultimate destiny is to adjust himself to and let himself be integrated with the unending circular process of life and death represented by nature...The sharpness to this syncretistic crisis as we have it in Deuteronomy, in Jeremiah, in Ezekiel, is therefore not an exhibition of fanatical intolerance, but an expression of the deep insight and conviction that to mix the worship of Yahweh with the worship of other gods is in fact to deny the specific claim which the God of Israel makes (1963:13-14).

3.4.2 Die tweede groot fase

Die tweede golf van sinkretisme word deur die mees formidabele en omvattende vermenging en kombinasie van verskillende godsdienste ooit in die geskiedenis gekenmerk. Hierdie periode en voorkoms van sinkretisme wat sy hoogtepunt in die tyd van die Romeinse Ryk bereik het, is volgens Visser 't Hooft volledig deur navorsers soos Cumont, Lietzmann, Nock, Wendland en Prümm beskryf.

Hierdie beweging begin met Alexander die Grote se vestiging van sy *oikoumene* of wêreldryk waarin die beskawings van daardie tyd uit hul isolasie geruk en in 'n proses van algemene kulturele kontak ingetrek is. Oor 'n tydperk van ongeveer 700 jaar, dit wil sê, vanaf die tyd van Alexander die Grote tot die tyd van Augustinus, het godsdienste mekaar beïnvloed, mekaar binnegedring en "...became inextricably mixed up with each other..." (1963:15).

Dit was inderdaad 'n tyd van religieuse verwarring. Visser 't Hooft stel dit soos volg:

I think especially of the astonishing identification of the Phrygian Dionysos Sabazios, one of the most characteristic expressions of a purely naturalistic religion, with *Kyrios Sabaoth*, as the Septuagint calls the God of Israel. Here syncretism celebrates its greatest triumph: to bring together the Holy God, the Creator before whom the worship of the creation is abhorrent and a god whose very *raison d'être* is to represent the self-sufficiency of creation (1963:15-16).

Die kern van hierdie vorms van sinkretisme was nie oortuigings nie, maar gesindhede, nie godsdienste met 'n belydenis en bepaalde kerkstruktuur nie, maar rites wat selfgenoegsaam was. Die pogings om verskillende gode gelyk te stel en te verenig het onvermydelik tot 'n vorm van monoteïsme gelei waar al die gode maar net verskillende vorms van een en dieselfde realiteit geword het.

Byna suksesvolle pogings om aan die wêreld van daardie tyd 'n universele godsdienst te gee, het uit 'n onverwagte oord naamlik Persië gekom, in die vorm van twee godsdienste of bewegings, bekend as Midraïsme en Manicheïsme. Albei hierdie bewegings, sê Cumont, "... had been formed in the Orient from a mixture of the ancient Babylonian mythology with Persian dualism and had afterwards absorbed Hellenic elements..." (by Visser 't Hooft 1963:19).

Midraïsme het wydverspreide invloed in die eerste tot die vierde eeu van ons jaartelling gehad. Dit was 'n godsdienst wat ruimte vir ander gode en mitologieë gemaak het. Midraïsme het veral in die vierde eeu dit sy hoofmerk gemaak om al die gode en misteries in een groot sintese saam te voeg, "...the foundation of a new religion in harmony with the prevailing philosophy and political constitution of the empire..." (1963:20).

Voordat die Midraïsme sy invloed begin verloor het, het die tweede beweging, die Manicheïsme, op die toneel verskyn. Mani het hierdie beweging of godsdienst teen die middel van die derde eeu gestig met die hoofdoel

... to create a religion which would not be linked with any one nation or culture but be definitely universal from the very outset. He considered his church as superior to all previous ones, in that it was a church for the whole world (1963:20,21).

Mani se universalisme het daarin bestaan dat hy geredeneer het dat alle vorige openbarings slegs relatiewe en voorwaardelike betekenis of waarde gehad het en dat sy openbaring waarby al die voorafgaande ingesluit is, die absolute waarheid verteenwoordig. So is Boeddha, Zoroaster en Jesus slegs as voorlopers beskou. Met die Manicheïsme is die uiters ingewikkelde terrein van die gnostiek betree. Hoe Christelik dit ookal mag voorkom, was die gnostiek in wese sinkretisties.

3.4.3 Die derde groot fase

Die derde groot golf van sinkretisme het in die 18de eeu in Europa plaasgevind. Dit is voorberei deur die Renaissance en die Aufklärung. Alhoewel hierdie ontwikkelinge nie in staat was om 'n kragtige sinkretisme na vore te bring nie, het hulle egter daarin geslaag om die kerklike ortodoksie van die tyd tot in die wortels te skud. Soos Visser 't Hooft dit stel (1963:22):

They had revolted against the uniqueness which the Church had claimed for the history of salvation. They had discovered the astounding multiplicity of religious possibilities. They had looked for the common factor in all religions, and in the eighteenth century they found this in the three concepts of God, Virtue and Immortality. But this thin remnant of religion could hardly be expected to take the place of the Christian faith.

Een van die groot eksponente van hierdie era was Rousseau, wat met sy natuurlike godsdiens 'n groot opponent van die geopenbaarde godsdiens geword het. Wat was Rousseau se uitgangspunt? Visser 't Hooft stel dit onder andere soos volg (1963:23):

Revelation in historical events is not only superfluous. It degrades God; it makes him appear unjust in that he is supposed to produce as his credentials some particular signs done among obscure people. It makes men intolerant. A God who begins by choosing one people alone is not the common father of all men. If men had only listened to what God says in their hearts, there would never have been more than one religion in the world. Nevertheless the particular historical religions have a certain function. They are all good if in them men serve God decently.

Rousseau het dus die deur vir 'n universalisme geopen waarin daar nie plek vir die openbaringsgeskiedenis is nie en waarin ruimte vir alle vorms van religieuse ervaring bestaan, sonder die uitsluiting van enigeen. In sy uitgangspunte het Rousseau in Goethe 'n groot ondersteuner gevind.

3.4.4 Die vierde groot fase

Die vierde groot golf van sinkretisme is tans 'n aktuele vraagstuk. Visser 't Hooft stel die vraag of dit nie net 'n voortsetting van die vorige is nie. Nogtans is dit vir hom 'n nuwe golf, omdat nuwe faktore daarin 'n rol speel. Dit is die tyd waarin die uniekheid van Christus en die Christelike geloof ernstig bevraagteken word. Dit blyk nou moontlik om feitlik elke aspek van die Christelike geloof ten opsigte van konsepte of begrippe en mites wat ook in ander godsdienste gevind kan word, te verklaar.

Nuwe denkrigtings in die psigologie en filosofie het 'n groot dryfkrag vir hierdie uitgangspunt geword. Veral nuwere denke in die psigologie het geloofs- en godsdienverskille begin interpreteer, nie ten opsigte van die waarheid of valsheid daarvan nie, maar op grond van hul funksionele waarde vir die selfrealisering van die individu.

Visser 't Hooft (1963:28, 29) verduidelik dit soos volg:

At the same time the position of Christianity as the religion of the strong and powerful nations was greatly weakened as we came to the end of what Dr Panikkar has called 'the age of Vasco da Gama', that is the age of Western domination. The old religions of Asia, about which Western observers had too easily prophesied that they were slowly dying out, show remarkable vitality and develop increasingly a missionary consciousness. Through various channels, Eastern missionary organizations, syncretistic movements, modern philosophical and literary trends, Eastern religious thought penetrates the West as Western thought has penetrated the East. The *raison d'être* of Christian missions is questioned....there is a revolt against the Jewish prophetic and Christian tradition and a nostalgia for the ancient religions of nature. And there is finally the widespread conviction that in a time when the world has politically and technically become one world it is imperative to find an universal religion which will unite men into one worshipping community and provide the greatly needed common ethos for international relations.

Die faktore waarna Visser 't Hooft in 1963 in hierdie verband verwys het, tree tans meer

pertinent na vore in die vorm van interreligieuse dialoog en die daarmee gepaardgaande gevaar van relativisme, waarvolgens Christus maar een van vele verlossers is.

3.5 Sinkretisme en die openbaringsgeskiedenis

3.5.1 Inleidend

Dit is vervolgens van groot belang om op die wyse te let waarop sinkretisme in die Skrif voorkom en inderdaad ook deur die Skrif hanteer word. Dat sinkretisme wel in die Bybel voorkom, blyk daaruit dat waar die Bybelse openbaringsgodsdienst met die naturalistiese godsdienste in aanraking gekom het, daar 'n neiging tot sinkretisme was. In die Bybel is duidelike voorbeelde daarvan.

3.5.2 Die Ou Testament

3.5.2.1 Inleidend

Die Israelitiese geloof het nie meteens tot stand gekom nie. Dit het 'n lang geskiedenis en is gestadig en oor eeue langs die weg van interaksie met die Kanaänitiese omgewing gevorm. Wessels (1989:54v) wys in hierdie verband op belangrike aspekte. Die nomadiese Israeliete wat die beloofde land binnegekom het, het met 'n inheemse bevolking met 'n eie kultuur en talle religieuse opvattinge in aanraking gekom. Die godsdienst wat sodoende na vore getree het, was die resultaat van 'n proses van gee en neem, van verwerping en aanvaarding van dit wat binne die Kanaänitiese konteks ervaar is.

Die vraag wat nou hier aan die orde kom, is wat die werklike verhouding tussen die geloof in Yahweh en die kulturele omgewing waarin Israel hom bevind het was. Is daar in die Ou Testament 'n nadruklike en eensydige verwerping van sinkretisme? Wat was die verhouding van die geloof van Israel, wat uit 'n nomadiese agtergrond na Kanaän gekom het, tot die kultuur en godsdienst van die inheemse bevolking? Afgesien van die antisinkretisme wat op die berg Karmel deur Elia uitgespreek is, is daar nogtans 'n assimilasië in die Ou Testament van

elemente uit die Kanaänitiese kultuur? Is daar slegs 'n diskontinuiteit tussen die godsdiens van Israel en die van die Kanaäniete, of is daar ook van 'n kontinuïteit sprake? Was daar vir 'n bepaalde tyd slegs 'n kulturele sinkretisme na die aankoms in die beloofde land, maar geen ooreenstemmende religieuse sinkretisme nie en is laasgenoemde, toe dit wel na vore getree het, ernstig deur die profete teengestaan?

3.5.2.2 Voorbeelde van sinkretisme in die Ou Testament

Om die hele Ou Testament ten opsigte hiervan te ontleed, is binne die konteks van hierdie studie onmoontlik, maar daar sal wel op enkele voorbeelde van die verhouding tussen die geloof in Yahweh en die Kanaänitiese konteks gefokus word (Wessels 1989:53v).

- * Die eerste spore van sinkretisme word reeds in die geskiedenis van Kain gevind, voordat daar (Bybels-histories dus) van 'n heidendom sprake kon wees. Dit blyk uit Kain se gesindheid ten opsigte van sy offer, asof God verplig was om die rituele handeling te aanvaar. Hy ontken sy skuld selfs nadat dit aan die lig gekom het en openbaar geen egte berou daarvoor nie. Kain openbaar hier 'n tipies heidense religieusiteit binne die kader van die diens van die Here.
- * Gen 31:19 beskryf Ragel se diefstal van Laban se afgodsbeeldjies met die waarskynlike bedoeling om vir haarself geluk te verseker.
- * Van Rooy (1964:5) wys op die geskiedenis van Balak en Bileam (Num 22-25) as 'n voorbeeld van 'n sinkretistiese gesindheid by laasgenoemde, asof die vloek of die seën op sigself effektief moes wees.
- * Die verhouding God-El is ook belangrik. El is die hoofgod van die Kanaänitiese pantheon se naam. Volgens die Kanaäniete was hy die skepper van hemel en aarde, sowel as van die ander gode. Na hom is as die vader van tyd, die gode en die mensdom, koning en die ewige wyse verwys. Hy is as die heilige een en die genadige god beskou. Bronne dui aan dat daar verskeie lokalisasies was waar die aartsvaders God onder die

naam El aanbid het. Yahwisme het hierdie heiligdomme aanvaar. Hier het die aartsvaders nie verskeie plaaslike gode aanbid nie, maar vir El, in verskeie manifestasies. So het Abraham God in Salem (Jerusalem) as *El 'Elyôn* (God die Allerhoogste) ontmoet. Tydens sy terugkeer na die stryd teen die vyf konings, word Abraham deur Melgisedek, die koning van Salem en priester van El 'Elyôn (God die Skepper van hemel en aarde, Gen 14:18-22) begroet. Op sy nege-en-negentigste verjaarsdag verskyn God, *El Shaddai* (God die Almagtige, Genesis 17:1) aan Abraham. Ander name is die volgende: *El 'Ôlam* (God die Ewige, Gen 21:33), en *El-Roi* (God die Alsiende, Gen 16:13).

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die naam El in die religieuse terminologie van Israel en die Kanaäniete voorgekom het. Wat ook opvallend is, is die feit dat, anders as in die geval van Baäl, hierdie naam nêrens in die Ou Testament gekritiseer word nie.

- * Die verhouding God-Baäl verdien ook aandag. Die naam Baäl is 'n Wes-Semitiese naam vir god. Baäl word met die weer verbind en as die god van vegetasie en vrugbaarheid beskou. Ashera word dikwels saam met hom in een asem genoem. Aanvanklik, soos in die geval van El, is Baäl moontlik as die ekwivalent van Yahweh gesien. Bevestiging hiervan is die feit dat die naam Baäl in die name van die seuns van Saul en Dawid voorkom.

Nadat hulle hul nomadiese bestaan prysgegee en 'n meer gevestigde landboubestaan begin voer het, het die Israeliete vir Baäl begin aanbid, omdat hierdie god aan hulle reën en vrugbare oeste kon gee.

- * Nog 'n voorbeeld word in die tyd van die rigters aangetref waar die Kanaänitiese natuurgodsdienste hulle invloed terdeë op die grootste deel van die Israeliete laat geld het. Vergelyk byvoorbeeld Rig 2:11-13. Reeds in die tyd van die woestynreis blyk dit duidelik dat die Israeliete nie veel aanleiding nodig gehad het om in sinkretisme te verval nie. Die wet van Moses bevat duidelik antitetiese elemente wat teen die Kanaänitiese natuurgodsdienste gerig is. Die verbod op die gebruik van varkvleis is 'n

voorbeeld hiervan.

- * Verdere voorbeelde van sinkretisme uit die rigtertyd is die geskiedenis van Gideon en die reaksie van die inwoners van Ofra nadat hy die altaar van Baäl afgebreek en die gewyde paal afgekap het (Rig 6:30). Vergelyk ook die efodbeeld wat Gideon volgens Rigters 8:27 gemaak het.
- * Die geskiedenis van Miga in Rigters 17 bied ook 'n duidelike beeld van hoe ver die sinkretisme tot alle lae van die Israelse volkslewe deurgedring het. Vergelyk vers 3, 10 en 13.
- * Van Rooy (1964:6) wys daarop dat in die tyd van Dawid hierdie neiging tydelik op die agtergrond geskuif is. Reeds in die tyd van Salomo het daar vir sy vroue heidense tempels in Jerusalem verrys. Dit was dus geensins 'n buitengewone stap van Jerobeam toe hy die kalwerdiens in Bet-el en Dan opgerig het nie (I Kon 12:26 vv). Hiermee het hy op tipies sinkretistiese wyse by die openbaring aan Jakob in Bet-el en by die bestaande afgodediens te Dan aangesluit.
- * Die verdere geskiedenis van Israel soos in Konings en die profete, veral Hosea en Amos, beskryf, getuig daarvan dat hulle nooit werklik aan die suigkrag van sinkretisme ontkom het nie en dat dit inderdaad die vernaamste oorsaak vir die ballingskap was. Dit het selfs tot na die wegvoering onder Jojagin voortgeduur. 'n Duidelike voorbeeld hiervan is die gruwels wat in Esegël 8 getoon word, waar die dood van Tammus onder andere beween word.
- * Die geskiedenis van die ontstaan van die Samaritane in 2 Kon 17:24-41 is 'n tekenende voorbeeld van sinkretisme. Vergelyk byvoorbeeld vers 27, 33 en 34.

3.5.3 Die Nuwe Testament

3.5.3.1 Oorsigtelik

Wat die Nuwe Testament betref, was die eerste eeu nie die klimaks van 'n algemeen religieuse simbiose en verwarring nie - dit het gedurende die volgende twee eeue gekom (Visser 't Hooft 1963:50). Nietemin het die wedersydse beïnvloeding van godsdienste wyd voorgekom. Dis veelseggend om daarop te let dat teen die tyd van keiser Claudius, 'n tydgenoot van Paulus, die Egiptiese en Siriese kultus reeds amptelike erkenning in Rome geniet het. In Griekeland en die Nabye Ooste het sake selfs sneller verloop. Volgens Lietzmann (aangehaal deur Visser 't Hooft 1963:50) het die geskrifte van Plutarchus aangedui dat "... all the gods of Egypt, Persia and Babylonia 'began, as it were, to speak Greek and take up philosophy and so became acceptable in every sense'".

Dit is ook belangrik om daarop te let dat gedurende daardie tyd die Joodse diaspora reeds diep deur nie-Joodse religieuse denke binnegedring is en dat pogings ook voorgekom het om Judaïsme in 'n kolk van vermenging in te trek.

Soos wat die vroeë kerk in sy sendingroeping uitbeweeg het, het 'n konfrontasie met sinkretisme reeds van die begin af voorgekom. Die stede waar Paulus en ander met die evangelie gekom het, was kosmopolitaans waar verskillende godsdienste met mekaar in aanraking gekom en in noue verband met mekaar bestaan het. 'n Wedersydse beïnvloeding was dus onvermydelik. Die situasie in slegs enkele stede van daardie tyd word uitgelig (Visser 't Hooft 1963:51 v).

In Antiochië het 'n vermenging van die Siriese en Griekse godsdienste voorgekom. Terwyl Paulus waarskynlik lang tydperke in hierdie stad deurgebring het, het Menander, een van die vroegste gnostici, baie met sy toorkuns mislei.

Ernest Renan has given an almost frightening description of the endless religious and moral confusion which reigned in this place with its magicians, miracle-workers and deceitful priests (Visser 't Hooft, 1963:51).

Efese is 'n volgende stad wat aandag verdien. Hier was die inheemse kultus dié van Artemis, 'n natuurgodin wat oorfloedige vrugbaarheid as lewenskrag verteenwoordig het en vir wie daar 'n groot tempel was. Toe die Grieke na Efese gekom het, het hierdie ou kultus 'n Griekse vernislagie ontvang, sonder om sy basiese karakter te verloor. Volgens Hand 19:35 het die inwoners van Efese geglo dat Artemis se beeld uit die hemel geval het.

Efese het ook baie vroeg 'n belangrike sentrum vir keiseraanbidding geword. Opvallend is dat die Romeinse en keiserlike tempel in die nabyheid van die tempel van Artemis geplaas is. Die voorkoms van die magiese kunste in Efese was 'n ander kenmerk.

Efese het ook 'n ander belangrike plek in die geskiedenis van sinkretisme. Hier is Apollonius van Tyana, die eerste-eeuse filosoof, selfs aanbid. Apollonius het na Egipte en selfs Indië gereis om hom van hulle godsdienste te vergewis. Sy lering was dat al die verskillende gode 'n uitdrukking van een godheid was. Hy het sy filosofiese vorm van sinkretisme verder met towerpraktyke gekombineer. In sommige kringe is Apollonius selfs 'n groter figuur as Jesus geag en dis merkwaardig dat hy met sy verkondiging in Efese voortgegaan het, selfs in die tyd toe Paulus die evangelie daar gebring het (Visser 't Hooft 1963:53).

'n Derde stad wat belig word, is Korinthe. Geleë op die kruisweë tussen die Ooste en die Weste van die Romeinse Ryk, was die hoofkultus hier die aanbidding van die natuurgodin Aphrodite, 'n kultus deur onsedelikheid gekenmerk. Selfs vandag nog kan die talryke plekke waar heilige prostitute gewoon het, in die ou gedeelte van Korinthe gesien word. Paulus se briewe aan die Korintheërs bied 'n beeld van die wilde en dekadente religieuse lewe wat daar voorgekom het.

Laastens word die stad Rome toegelig. Teen die middel van die eerste eeu het Rome die eerste fase van 'n groot religieuse beweging vanuit die Ooste daarheen beleef. Augustus se poging om die volk na godsdienste van die voorvaders terug te bring, het misluk. Al die kultusse en misteriegodsdienste het op erkenning aanspraak gemaak en reisigers het al hul religieuse ontdekkings saam met hulle na Rome gebring. Hierdie sinkretistiese klimaat het toenemend van belang geword en het sonder twyfel ook sy invloed op die klein Christengemeente wat daar tot

stand gekom het, laat geld.

3.5.3.2 Sinkretisme in die Nuwe Testament

Vervolgens word enkele situasies in die Nuwe Testament waar 'n konfrontasie met sinkretisme gevind word, belig.

- * Die apostels het terdeë met hierdie verskynsel in aanraking gekom. Reeds aan die begin van die Christelike sendingaksie vind die konflik met Simon die Towenaar in Handeling 8:4vv plaas. In die Bybel word Simon veral as towenaar voorgehou, iemand wat die bonatuurlike magte gemanipuleer het. Hierdie feit word deur sy begrip van wat en wie die Heilige Gees is, gestaaf. Hy het die Gees as 'n effektiewe, addisionele en moontlik meer effektiewe bron van krag beskou om in sy professionele aktiwiteite gebruik te word. "In businesslike fashion he wants to acquire the recipe from the apostles, whom he considers as colleagues or competitors" (Visser 't Hooft, 1963:54).

Maar Simon was egter baie meer as net 'n blote towenaar. Volgens Hand 8:10 en 11 het hy 'n groot aanhang gehad en mense het na hom as die "Groot Krag van God" verwys. Volgens bronne was daar in daardie tyd 'n kultus, bekend as die Helena-kultus. Helena was 'n godin van die aarde en die maan en daar was 'n noue band tussen haar en Simon. Na alle waarskynlikheid was Simon 'n priester van hierdie kultus en verskeie religies ontmoet hier. Teen hierdie agtergrond het Petrus kragtig getuieis gelewer van die evangelie van Jesus Christus.

- * 'n Verdere voorbeeld is die dramatiese gebeure tydens Paulus se besoeke aan Efese tydens sy derde sendingreis (die seuns van Skeva en daaropvolgende gebeure, Hand 19). In hierdie stad van Artemis met sy talryke pelgrims, was daar 'n bloeiende toorkuns wat met bepaalde formules gepaard gegaan en klaarblyklik groot krag ingehou het. Selfs Jode het aan hierdie praktyke deelgeneem. Ook in hierdie geval is die naam Jesus as iets bykomstigs tot hulle kultiese en magiese bedrywighede beskou.

Toe Paulus hierdie praktyk verwerp het, het daar wydverspreide reaksie teen toorkunste losgebreek en mense het hul boeke gebring om te verbrand. Dit het tot 'n hewige oproer gelei, veral na aanleiding van Demetrius se teenkanting teen Paulus. Die stadsklerk het gemoedere gekalmeer met dié woorde:

Efesiërs...watter mens weet nou nie dat die stad van die Efesiërs die beskermer is van die tempel van die groot Artemis en van haar beeld wat uit die hemel geval het nie? Niemand kan dit betwis nie. Bedaar dus en moenie iets oorhaastigs doen nie. Julle het hierdie mans hierheen gebring alhoewel hulle nie die tempel berowe of ons godin belaster het nie (Hand 19:36,37).

In 'n gemeenskap waar na harmonie tussen alle gode en godsdienste gesoek is, was Paulus se uitspraak dat goed wat met die hand gemaak is, nie gode is nie en dat daar net een lewende Here is, met heftige teenkanting ontvang. Visser 't Hooft (1963:57) stel dit soos volg:

He (Demetrius) had understood that the proclamation of a unique revelation would have revolutionary consequences. What was at stake was nothing less than the question whether men should go on 'having faith in faith', that is any kind of faith, or whether they should turn, as Paul put it in Lystra, 'from these follies to the living God' (Acts 14:15 NEB).

- * 'n Verdere voorbeeld van die konfrontasie tussen die apostels en die sinkretistiese wêreld, word in Paulus se brief aan die Kolossense aangetref. Met die eerste oogopslag is dit duidelik dat Paulus hier met 'n kerk te doen het wat in geestelike gevaar was, 'n gevaar wat nie soseer uit die heidendom gekom het nie, maar van die kant van 'n beweging wat daarop uit was om die Christendom met bykomende begrippe en uitgangspunt te verbind en wel op so 'n wyse dat dit vir die Kolossense eerder na 'n verryking as verarming moes lyk. Die grondliggende probleem van die Kolossense was dat hulle gedink het dat die evangelie net met die redding van hul siele te doen gehad het en niks oor hul verhouding met die kosmiese kragte om hulle te sê gehad het nie. Om in hierdie leemte te voorsien, het hulle 'n kosmiese evangelie bygevoeg wat op allesbehalwe die geopenbaarde waarheid in Christus gegrond was. Paulus verwerp

hierdie sinkretistiese trekke dan ook sonder meer: aanbidding van engele (2:18), spesiale feeste (2:16) en 'n vorm van wettiese askese. 'n Joodse element kan in hierdie sinkretisme waargeneem word, want daar is verwysings na die besnydenis asook die onderhouding van die sabbat.

There can however be no doubt that this is a real syncretism in which the Christian faith has become mixed up with both Judaistic practices and cosmological speculation of Persian or other Oriental origin" (Visser 't Hooft 1963:59).

Dis teen hierdie sinkretistiese praktyke dat Paulus in sy brief reageer as hy hulle daarop wys dat hulle niks en niemand anders benewens Christus nodig het nie.

- * Die brief aan die Galasiërs laat ook blyk dat die wettisisme wat die gemeentes bedreig het, uit 'n sinkretistiese mentaliteit voortgespruit het. Daarom bestempel Paulus ook die terugkeer na die wet as 'n terugval na die heidendom.

3.5.3.3 Sinkretistiese terminologie in die Nuwe Testament

Kontak tussen die vroeë kerk en die sinkretistiese wêreld van sy tyd, het noodwendig tot konflik gelei. Die wêreld wat om die boodskap van Jesus Christus en die wêreld wat ruimte vir talle gode maak, sentreer, staan lynreg teenoor mekaar. Indien dit wel so is, hoe moet die talle terme en begrippe wat in albei hierdie wêrelde voorkom, hanteer word? Die vraag ontstaan of die oorspronklike boodskap wat na die Hellenistiese wêreld oorgedra is, nie in terme en vorme geklee is wat intrinsiek sinkretisties is nie en of die basiese boodskap nie hierdeur afgewater is nie.

Dit is aspekte soos hierdie wat onder die loep geneem moet word, want die feit bly dat daar baie terme is wat in die heidense wêreld gebruik is, voordat die Nuwe Testament ontstaan en hierdie woorde hierin opgeneem is. Woorde wat dadelik opval, is byvoorbeeld *Sōter* (Verlosser in die Nuwe Testament) wat gebruik is om na die Keiser te verwys, asook die woorde *euangelion* en *doxa*.

Natuurlik is dit onvermydelik dat terme uit die Grieks-religieuse wêreld in die Nuwe Testament opgeneem sou word. Elke Bybelvertaler is daarvan bewus dat dit onmoontlik is om die Bybelse boodskap oor te dra sonder om van terme gebruik te maak wat alreeds 'n bepaalde geskiedenis het in die religieuse lewe van diegene vir wie die Bybel vertaal word.

Watter ander woord kon byvoorbeeld gekies word om na God as *Theos* te verwys? Hierdie woord het sy eie konnotasies, waarvan baie uit 'n Christelike oogpunt, misleidend is (Visser 't Hooft 1963:64).

Aan die ander kant was daar sleutelwoorde uit die destydse religieuse wêreld wat vanweë hulle negatiewe konnotasies vermy is. Die woord *eros* is 'n voorbeeld hiervan.

Ander terme uit die sinkretistiese omgewing word ook in negatiewe verband in die Nuwe Testament gebruik, byvoorbeeld die woorde *mythos* en *daimōn*.

Waar kom die Nuwe Testamentiese begrippe en terme egter vandaan en waar kry hulle hul betekenis? Hierdie vraag is belangrik, omdat daar talle woorde en terme is wat in die Nuwe Testament én die Hellenistiese wêreld voorkom. Om hulle Bybelse betekenis te verstaan, moet eers gevra word waar die Nuwe Testament hierdie woorde gekry het. Volgens Visser 't Hooft (1963:65) is daar enkele moontlikhede, naamlik van die Ou Testament, die latere Palestynse Judaïsme, die Hellenistiese Judaïsme, of die nie-Joodse Hellenistiese wêreld. Vandag is die meer algemene opvatting dat sulke woorde en terme fundamenteel Ou Testamentiese begrippe is waarteen hul ware betekenis bepaal moet word en wat via die Griekse Ou Testament ontstaan het. Dit geld dan ook woorde soos *Sōter*, *euangelion* en *Kyrios*.

Die vraag ontstaan waarom die Nuwe Testament sulke begrippe wat ruimte vir sinkretistiese interpretasie laat, gebruik. Kon die boodskap nie teen hierdie gevaar beskerm word nie? Hierop antwoord Visser 't Hooft (1963:67) soos volg:

They were surely concerned with the purity of the Gospel, but they were equally concerned to make it known and understood by the whole world around them. So they were willing to take a spiritual risk. With remarkable courage and imagination they

sought to get under the skin of the pagan world and in order to do so they were not afraid to use a great deal of the terminology which they found in that world.

3.5.3.4 Is die Nuwe Testament die produk van sinkretisme?

Daar is 'n diep kloof tussen die wêreld van die Nuwe Testament en die wêreld van sinkretisme. Hoe moet van die feit dat Nuwe Testamentici van Gunkel tot Bultmann van die standpunt uitgegaan het dat die vroeë Christendom sinkretisties is? Reeds in 1903 was dit Gunkel se standpunt dat die primitiewe Christendom van Paulus en Johannes 'n sinkretistiese godsdiens was (Visser 't Hooft 1963:78).

Adolf von Harnack, wat die godsdienshistoriese skool van Gunkel en Bousset gekritiseer het omdat hulle die interpretasie van Nuwe Testamentiese begrippe onnodig gekompliseer het, sê dat toe die Christendom in die vroegste jare die heidenwêreld betree het, dit sinkretisties geword het. Volgens Harnack is die Evangelie van Johannes die "...most sublime representation of a certain syncretism" (Visser 't Hooft 1963:78). Vir hom is die Christendom die religie wat oorwin het, omdat dit in verhevenheid, kultus, sedeleer, godsbeskouing en universaliteit die beste, edelste vorm van sinkretisme is (Viljoen 1962:29). Hy waarsku egter dat nie alles in die Christendom na die heidendom herlei moet word nie (Harnack 1908:316, aangehaal deur Viljoen 1962:29):

Attempts to refer the primitive christian Sabbath and the Lord's Supper, and the doctrines of the virgin birth, the resurrection on the third day, the ascension, etc, to the influence of a definite pagan origin (whether obscure or open), seem to me radically unsound and as yet entirely unsuccessful.

Harnack huldig ook die mening dat die kombinasie evangelie en sinkretisme in die derde eeu tot vervolmaking gevoer is. Hy meen ook dat indien die kerk destyd uitgedaag sou word om te verklaar waarom sulke innovasies toegelaat is, die kerk sou kon antwoord dat dit maar die ontkieming van 'n saadjie was wat van die begin af in die Christendom aanwesig was.

In sy reaksie op Harnack, wys Visser 't Hooft (1963:78 v) op die feit dat Harnack nie 'n

duidelike definisie gee wat sinkretisme is nie en hy voer argumente aan waarom die Nuwe Testament nie as die produk van sinkretisme beskou kan word nie.

Boff (1985:92) daarenteen, wys daarop dat die Christendom net so sinkretisties as enige ander godsdienst is. Die Ou en Nuwe Testament is albei uit sinkretistiese geskrifte wat omringende invloede uit die eie en ander kulture ondergaan het, saamgestel. Volgens Boff bestaan daar nie 'n suiwer Christendom nie en sal dit ook nooit kan bestaan nie. Hy stel dit dan soos volg:

The Divine is always made present through human mediations which are always dialectical. They are divine in the reality of history (identity), revealing divine identity while, at the same time, hiding it because of their intrinsic limitations (nonidentity). What exists concretely is always the Church, that is, the historical-cultural expression and religious objectification of Christianity.

Ook Hollenweger (1997:7) sien die Christendom as sinkretisme *par excellence* en gebruik as voorbeeld die verskillende vorms van pentekostalisme.

3.5.4 Hoe hanteer die Bybel sinkretisme?

In soverre sinkretisme 'n aantasting van die kernwaarhede van die Christelike geloof beteken, handhaaf die Skrif sonder uitsondering 'n afwysende houding daarteenoor en word streng daarteen gewaarsku. In hierdie verband kan die optrede van die profete Elia en Hosea, Jesus Christus self, Paulus en talle ander uitsprake in hierdie verband as voorbeelde dien. Daar is 'n sterk verwerpende lyn wat regdeur die Skrif teen sinkretisme loop en wat 'n waarskuwing in die stryd in hierdie verband is.

3.6 Vorms van sinkretisme

3.6.1 Inleidend

Die volgende verdeling kan gemaak word. Van den Berg (1966:32v) onderskei vier groepe mense en Kamstra (1985:213 v) net twee. Daar kan egter met die volgende volstaan word:

- (i) In die eerste plek is daar die volslae heidene wat nog nie met die evangelie bereik is nie en by wie uiteraard nog nie van sinkretisme gepraat kan word nie.
- (ii) Vervolgens is daar die groep wat wel met die evangelie bereik is, maar wat dit integraal verwerp het. Ook by hierdie groep sal nie van sinkretisme gepraat kan word nie, omdat hulle bewustelik teen die evangelie gekies en dit sodoende verwerp het.
- (iii) Dan is daar die groep wat die evangelie oënskynlik aanvaar het, maar wat hulle ou lewenswêreld in die nuwe religie herinterpreteer het en so die evangelie sinkretisties omvorm en van sy krag ontnem het. Uiteraard is dit hierdie groep waarop gefokus moet word.

Dit is die gewone gelowiges op straat wat nog altyd die ware sinkretiste was. Dit is juis by hulle waar sinkretisme aangetref sal word, omdat volksgeloof die basis van alle godsdienste is (Kamstra 1985:213). Uitsprake oor die sinkretismeverskynsel sal jy nie by die gewone volk vind nie - hulle weet nie wat sinkretisme is nie. Hulle doen dit net. Hulle vind die “Onse Vader” en die brand van ‘n kers voor die Maria-beeld ewe belangrik (om Kamstra se voorbeeld te gebruik), omdat dit vir hulle nie om ‘n onderskeid tussen heilig-profaan en transendent-immanent gaan nie. Die gewone gelowige is onrefleksief en onbewus met sy godsdiens besig. Sinkretisme is vir hom geen kategorie nie. Namate sy kennis egter verbreed, verander die prentjie.

Sinkretisme kry egter ‘n heel ander betekenis by diegene wat heel bewustelik met hul geloof, en veral ook die van ander, besig is, naamlik teoloë. In hulle beoordeling van wat sinkretisme is, gaan hulle van kriteria soos waar teenoor vals uit, en daarom kan onder hulle uiteenlopende standpunte gevind word. Dit kan wissel van sinkretisme as ‘n skeldwoord (negatief), tot sinkretisme as uitdaging (positief). Die een teoloog sien sinkretisme as ‘n ernstige gevaar, omdat dit die “ware” geloof bedreig, die ander teoloog sien dit as ‘n uitdaging en ‘n noodsaaklikheid omdat elemente van ander godsdienste ook uitdrukkingsmoontlikhede van sy eie geloof kan wees.

In al die uitsprake of posisies wat teenoor sinkretisme ingeneem word, is dit die eie godsdiens wat as norm dien wanneer sinkretisme beoordeel word. As Kraemer byvoorbeeld, sinkretisme tot die nie-profetiese godsdiens terugvoer, is hierdie oordeel deur sy eie teologie en godsdiens bepaal. As Radakrishnan die Christendom vir sy sinkretisme en nie vir die Hindoeïsme nie reserveer, dan is hy daarin eweneens deur sy eie teologie gelei. Vir elke teoloog is sinkretisme: die vermenging van ware en valse geloof (Kamstra 1985:215).

3.6.2 Vorms van sinkretisme

Kraemer (1961:209) onderskei enersyds tussen 'n praktiese spontane sinkretisme wat by die massa aangetref word, en 'n opsetlike sinkretisme wat rasioneel en teoreties in religieuse filosofieë uitgewerk word, andersyds. Laasgenoemde is 'n bewustelike en sistematiese poging om verskillende en selfs weersprekende elemente van godsdiens te versoen. Manicheïsme en Mitraïsme, albei Persiese godsdiens, sou as voorbeelde hiervan kon geld. Vergelyk ook Lessing se poging van die drie ringe, Aquinas se verstaan van die implisiete geloof, Erasmus se poging om die Christelike dogma tot die absolute minimum te reduceer, en Servet se verwerping van die Triniteitsleer (Buitendag 1994:483). Sedert die Verligting het hierdie siening in die Christendom sterker na vore gekom.

Vir die doel van hierdie studie word daar op die praktiese spontane vorm van sinkretisme wat onder die breë bevolking aangetref word, gefokus (vgl Van den Berg 1966:34v en Kamstra 1985:217) waar die volgende onderskei kan word:

3.6.2.1 Passiewe, spontane sinkretisme

Hierdie vorm van sinkretisme word aangetref waar die evangelie nie (of slegs in 'n beperkte sin) verstaan word nie en dus nie as bedreiging vir die bestaande religie en ou lewensbeskouing beskou word nie. Dis passief, omdat daar geen werklike konfrontasie plaasvind nie. Die evangelie word nie verwerp nie, dit bly onbegrepe en onverwerk.

3.6.2.2 Aktiewe, spontane sinkretisme

Dit tree na vore waar die evangelie as bedreiging of gevaar vir die heersende religie beskou en “... vaak in een nationalistiese, fel anti-westerse reaktiehouding...” (Van den Berg 1966:35) na vore kom. Deur ‘n verwerping van die westerse kleed waarin die evangelie gebring word, word die evangelie self omgebuig. Dis veral in die veelheid van onafhanklike kerke dat ons hierdie vorm van sinkretisme aantref. In sekere sin hou dit verband met wat Kamstra (1985:217) ‘n dinamiese vorm van sinkretisme noem. Dinamiese sinkretisme het te doen met ‘n groeiproses.

3.7 Die oorsake van sinkretisme

Oorsigtelik kan die volgende as oorsaaklike faktore geïdentifiseer word (vgl Van den Berg 1966:30v; Kamstra 1985:218; Van der Merwe 1990:419v, en Luzbetak 1996:372 v).

- (i) Allereers moet die oorsake vir sinkretisme in die sondige aard van die mens self gesoek word. Die mens is nie bereid om die enigste, ware God onvoorwaardelik en met sy hele hart te dien nie. Hy wil steeds aan die gode van weleer of aan die moderne ideologieë bly klou.
- (ii) In die tweede plek moet die oorsake van sinkretisme in die wyse waarop die evangelie aan mense gebring word, gesoek word. Mense neem net kennis van die boodskap as hulle daarvan oortuig is dat dit waarde vir hulle het en dit vir hulle in hul konkrete situasie van betekenis is. Van der Merwe (1990:420) stel dit soos volg:

A vast amount of religious communication takes place on surface level and does not make an impact on the lower structure or depth structures of human life. The result is that the traditional culture and religion are left unchanged and unchallenged. Such an incomplete communication process usually leads to syncretism.
- (iii) Nou verwant aan bogenoemde is die wyse waarop die evangelie in die verlede aan

swart mense gebring is. Van den Berg (1966:30) noem dit 'n ontoereikende prediking van die evangelie in 'n verwesterse vorm, waarin swart mense dit beleef het dat hul eie kultuur verwerp en as minderwaardig beskou is, terwyl die westerse kultuur, bewustelik of onbewustelik as meerderwaardig voorgehou is. Dit hang dus saam met die gesindheid van vroeëre sendelinge jeens die kultuur van die swartman. Die westerse kultuur is as integrale deel van die evangelie oorgedra.

- (iv) 'n Ander faktor wat in die verlede tot die ontstaan van sinkretisme bygedra het, is die piëtistiese en moralistiese wyse waarop die evangelie oorgedra is en waarin oordrewe klem op die mens se siel en die lewe na die dood geplaas is, met verontagsaming van die alledaagse lewe waarin die mens hom of haar bevind.
- (v) Sinkretisme is in 'n groot mate ook die resultaat van 'n ongekontroleerde keuse van elemente uit 'n bepaalde religie, sonder sinvolle begeleiding.
- (vi) In aansluiting by bogenoemde, kan 'n ongekontroleerde herinterpretasie van die boodskap in 'n bepaalde kultuurverband ook genoem word.
- (vii) Die rol en invloed van 'n nativistiese leierfiguur, profeet en messias in die ontstaan van sinkretisme kan ook nie onderskat word nie.
- (viii) Een van die meer algemene oorsake wat veral in die onafhanklike kerke voorkom, is die feit dat daar nie in die "nuwe" religie vir daardie gebruike wat deur die evangelie verplaas is, voorsiening gemaak word nie. 'n Formele liturgie wat die meer spontane uitlewing in die erediens vervang het, dien as voorbeeld hiervan.

3.8 Voorbeelde van sinkretisme

Voorbeelde van sinkretisme kom veelvuldig in die Bybel voor en vroeër in hierdie hoofstuk is alreeds op enkeles gewys. In hierdie paragraaf word egter in breër verband op voorbeelde van sinkretisme gefokus. Voorbeelde hiervan kan inderdaad oor die hele wêreld vermenigvuldig

word, maar slegs enkeles word uitgelig.

Luzbetak wys op voorbeelde van sinkretisme in byvoorbeeld Brazilië, onder die Amerikaans Indiane, in die Karibiese gebied, Mexiko en Guatemala (1996:363v). Volgens Luzbetak spreek Westerse Christene hulself te maklik vry van sinkretisme en word van die standpunt uitgegaan dat sinkretisme as verskynsel slegs in nie-Westerse kulture voorkom. Vandag kan van 'n ontkerstening van Europa gepraat word wat eintlik op 'n sinkretisering van die Christendom neerkom.

Dit is nie die bedoeling om hier 'n geheelbeeld van al die voorbeelde van sinkretisme te gee nie. Bloot enkele voorbeelde daarvan in Westerse kringe word uitgelig en slegs op die volgende word gewys:

- * Teenstrydig met die eerste gebod, het Westerse Christene hul eie goue kalwers en Baäls: hedonisme, positivisme, individualisme en materialisme om maar enkeles te noem.
- * Sonde, die verdoemenis en ander geloofswaarhede word ontken of vergeet, byvoorbeeld die gemeenskap van die heiliges, soteriologie en eskatologie.
- * Kapitalisme speel 'n belangrike rol.
- * Die seksuele rewolusie is nie net onchristelik nie, maar word inderdaad deur baie Christene aanvaar: homoseksualiteit, pornografie, aborsie, prostitusie en seksuele omgang voor en buite die huwelik.
- * Die viering van die geboorte van Jesus: Kersdag 25 Desember, is 'n ander voorbeeld en word ook gekommersialiseer en wêrelds.

Binne die konteks van hierdie studie is dit veral die Onafhanklike Swart Kerke waaraan later breedvoerig aandag gegee sal word. Die vraag is of hierdie kerke as voorbeelde van sinkretis-

me beskou kan word. Sundkler (1961:297) het momentum aan die debat oor hierdie onderwerp verleen toe hy verklaar het:

... the deepest cause of the emergence of Independent churches is a nativistic-syncretistic interpretation of the Christian religion ... *The syncretistic sect becomes the bridge over which Africans are brought back to heathenism* - a viewpoint which stresses the seriousness of the whole situation.

Later (1976) het Sundkler van standpunt verander en daarop gewys dat die Onafhanklike Swart Kerke eintlik 'n brug na die toekoms is (vgl ook Daneel 1983b:14). Baie navorsers bly egter steeds van mening dat sinkretisme op groot skaal in die praktyke en lewe van hierdie kerke aanwesig is.

In sy studie onder die separatistiese sektes in Vendaland het Van Rooy bevind dat die hele etiek deur die kragbegrip bepaal word. Wat goed en kwaad is, hang nie saam met wat heilig en onheilig is nie, maar hang van wat die lewenskrag van die sekte lidmaat af en in besonder of die sekte as geheel bevorder of afbreuk daaraan gedoen word. Om baie vroue te hê, is 'n uiting en aanduiding van lewenskrag. Sonde is 'n oortreding van die taboes wat in die sekte vasgestel is (1964:18).

Daar moet egter teen gewaak word om nie te veralgemeen deur die Onafhanklike Swart Kerke of sekeres daarvan, as sinkretisties te veroordeel nie. So 'n gevolgtrekking vra deeglike besinning na die vraag in hoeverre die essensie of kernwaarhede van die evangelie aangetas is. Daneel (1983b:12) het juis in hierdie opsig die kritiek dat afleidings wat in die verlede gemaak is, nie op deeglike navorsing berus nie. Moet daar nie eerder net van onsuiverhede in die kerk gepraat word nie?

In 'n beoordeling van die Onafhanklike Swart Kerke bly dit die probleem, want die grens tussen sinkretisme en kontekstualisasie is baie vaag. Hierdie aspek sal in 'n later hoofstuk onder die loep geneem word.

3.9 Sinkretisme, religieuse pluralisme en relativisme

3.9.1 Inleidende opmerkings

Ons wêreldsamelewing was nog altyd multikultureel, veelrassig, veelvolkig en multi-godsdienstig. Binne die samelewing figureer daar verskillende religieuse gemeenskappe, kulture, rasse en stamme.

Die tendens in die wêreldsamelewing vandag, is dat aanhangers van verskillende godsdienste en deelgenote aan verskillende kulture en groepe, mekaar soos nooit tevore nie ontmoet en mekaar beïnvloed. Dit is nie baie lank gelede nie dat die Christendom nog 'n "monopolistiese" posisie in die Westerse samelewing beklee het en die keuse vir die Christelike geloof in 'n groot mate deur die tradisie waaraan jy behoort en waarbinne jy gebore is, bepaal is.

Naas die Christelike kerke het daar oor die laaste jare 'n verskeidenheid ander kerke en godsdienste die lig gesien. Net soos in die Grieks-Romeinse wêreld toe die Christendom ontstaan het, word vandag ook talle sinkretistiese en gnostiese strominge waargeneem.

Verkuyl (1984:12) maak ook die volgende opmerkings in hierdie verband:

Er zijn inderdaad enkele symptomen in dit religieuze pluralisme die doen denken aan een supermarkt met moderne verkoopstechnieken. Soms doen dit situatie echter meer denken aan een labyrinth, waarin men verward een weg zoekt en licht verdwaald...

In die kaleidoskoop van godsdienste het die Christelike geloof dus nie meer vanselfsprekend geword nie. Die multireligieuse konteks dwing verskillende godsdienste om van mekaar kennis te neem en hulle teenoor mekaar te verantwoord en standpunt in te neem.

In die stede van die Weste maak al meer moskees hul verskyning langs tradisionele kerkgeboue. Die belangstelling in die oosterse religieë, meditasies, spiritualiteit en gebruike neem toe en die moderne mens het mondig geword. Mense maak keuses en aanvaar dinge nie

meer as vanselfsprekend nie. Vroom (1993:9) maak die volgende opmerking:

Geloof is geen pakket waarheden dat men van anderen overneemt, maar een vertrouwensvolle leefwijze die we ons moeten eigen maken. Dat betekent dat het in geloof om iets persoonliks gaat, om persoonlike meningsvorming, om eigen ervaringen en uitdrukkingsvormen waarbij we ons wel voelen. In de pluralistiese kultuur is geloof individueler geword. Mensen nemen het geloof minder vanselfsprekend van hun ouders over...

Op baie terreine in die openbare lewe het die Christendom nie meer die onaanvegbare status as die enigste, ware godsdiens nie en moet dit met ander godsdienste op die "ope mark" meeding. De Lange (1995:110) stel dit soos volg:

...dat deze pluraliteit in onze samenleving geen relatief staties gegee meer is waarmee groepe en individueen sie ten opzichte van elkaar kunnen afgrenzen en onderscheiden, maar een sahangend, gistend proses van lewensmoelikheden, gesitueerd binne een mondiale kultuur.

Die vraag wat in hierdie verband al hoe aktueler geword het, is of verlossing buite die Christendom moontlik is? Anders gestel: Is Christus Jesus die enigste Verlosser, of is daar dalk ook ander weë van verlossing? In hierdie verband ontstaan belangrike vrae (vgl D'Costa (1986:4v):

- * Indien verlossing net deur Christus is en daar dus buite die Christendom van geen verlossing sprake kan wees nie, kan die Christen dan nog in 'n God glo wat die redding van die gánse mensdom begeer?
- * Kan 'n God van liefde die meerderheid van die mensdom vir die verderf bestem bloot net omdat hulle Jesus Christus nie leer ken het nie, al is dit nie eers hulle fout nie?
- * Wat van die ervaring van "heiligheid" wat ons byvoorbeeld by ons Moslembure teëkom?

- * Indien God die redding van die totale mensdom begeer, word hierdie redding deur of ten spyte van die nie-Christelike godsdiens verkry? Indien redding deur hierdie nie-Christelike godsdiens verkry kan word, is sendingwerk nog noodsaaklik?
- * Wat is die status of waarde van nie-Christelike geskrifte, praktyke en geloof teenoor dié van die Christendom?

Uit die voorafgaande blyk dit duidelik dat Christene standpunt teenoor aanhangers van ander godsdiens wat nou hul bure geword het, moet inneem. Die verhouding van die Christendom tot ander godsdiens het dus een van die grootste uitdagings van ons tyd geword (Bosch 1991:476v).

3.9.2 Wat is die oorsake vir hierdie religieuse pluralisme?

Oor hierdie onderwerp het talle geskrifte al die lig gesien en slegs enkele belangrike faktore sal hier uitgelig word (Verkuyl 1984:12 v).

- * Inligting en voorligting oor die groot godsdiens van die wêreld het geweldig toegeneem.
- * Deur immigrasie uit Asië, Afrika en ander kontinente het duisende mense in hul nuwe tuiste eie godsdiensgemeenskappe begin vorm.
- * Uit die Oosterse lande word 'n teenreaksie op die beweging van die Weste na die Ooste gevind. Dit was veral na dekolonisasie dat hierdie beweging na die Weste toegeneem het en dat inderdaad van 'n ontploffing van Asiatiese religieusiteit wat ook sy invloed op die opkoms van en belangstelling in die ander godsdiens tot gevolg gehad het, gepraat kan word.
- * Daar moet ook rekening gehou word met die enorme ekonomiese en tegnologiese wisselwerking tussen die groot kontinente en lande, met die daarmee gepaardgaande

wisselwerking tussen kulture en godsdienste. Baie nou hieraan verwant is ook die groot toename in wêreldwye toerisme.

- * Verder wys Crafford (1996b:210) ook daarop dat die sekularisasieproses in die Weste meegebring het dat miljoene mense van die Christendom vervreem geraak het. In die vakuum wat so ontstaan het, het mense na ander gelowe en ideologieë wat sin aan hul bestaan moes gee, begin soek.
- * Ook in Suid-Afrika is daar 'n toenemende bewuswording van ander godsdienste. Waar mense in die apartheidsjare van mekaar vervreem was en apart bestaan het, word hulle nou saam in een woongebied aangetref. Suid-Afrika het 'n oper gemeenskap begin word. Die verskeidenheid oortuigings, ideologieë en godsdienste was nog altyd daar, maar mense het dit nie besef nie. 'n Mens kon nog jou identiteit as Christen handhaaf, sonder dat dit openlik uitgedaag word (Van Zyl 1996:523).
- * Die massamedia, kommunikasiewese en ander invloede het ons leefwêreld ingrypend verbreed. Enkele minute voor die TV-stel bring 'n mens met meer lewensvorme in aanraking as wat die ontdekkingsreisiger in die 16de of 19de eeu in sy hele lewe te sien sou kry. Wat gister en eergister nog as ononderhandelbare beginsels gegeld het, staan vandag op losse fondament.

3.9.3 Die gevolge van hierdie religieuse pluralisme

In hierdie verband word na enkele opmerkings wat Verkuyl maak, verwys (1984:14).

- * Hierdie kontak lei tot groot geestelike verwarring. Baie mense raak paniekerig en weet nie hoe hulle in hierdie geestelike doolhof moet koers hou nie. Hulle verdwaal daarin en voel bedreig. Volgens hulle word die ou tradisies ondermyn .
- * Diepsinnige én oppervlakkige cliché-antwoorde word op die pluralismevraagstuk ge-

gee. Antwoorde soos "Alle godsdienste is in elk geval gelyk", of "In elke godsdienst is daar iets wat waar is", of "Dit maak tog nie saak wat en waarin jy glo nie", is antwoorde en opmerkings wat aan die orde van die dag is.

3.9.4 Interreligieuse dialoog

3.9.4.1 Oorsigtelik

Dit is volkome begryplik dat in die huidige multireligieuse wêreldgemeenskap - en so ook in Suid-Afrika - alles moontlik gedoen word om vreedsame naasbestaan te bevorder en om op verdraagsaamheid in die omgang tussen die aanhangers van die verskillende godsdienste aan te dring. Op baie maniere word gepoog om hierdie verdraagsaamheid te bevorder, ook by wyse van 'n nuwe sinkretisme. Op verskillende wyses word die bewering herhaal dat die verskil(le) tussen godsdienste slegs gering is en dat in wese alles maar eintlik dieselfde is. Oral word die stelling gehoor dat ons almal eintlik in dieselfde God glo, dat dit nie om die vraag gaan hoe ons God dien of wat ons aangaande Hom bely nie, solank ons die "goddelike" maar net erken.

In die multireligieuse konteks en veral vanuit die teosentriese gedagte, kom die groot wekroep tot dialoog met mekaar. Knitter (1994:205v) stel dit soos volg:

My contention is that one of the principal forms of praxis necessary today for discovering the truth of Christian revelation is... also the praxis of dialogue with peoples of other faiths.

Sy uitgangspunt is dat baie onbeantwoorde vrae, ook wat die Christendom betref, deur dialoog beantwoord kan word. Sekere voorwaardes geld egter (Knitter 1994:207):

- * Dialoog moet op persoonlike religieuse ervarings en verantwoorde waarheidsaansprake gegrond wees.
- * Dit moet op die erkenning van die feit dat ander godsdienste ook waarheidsmomente bevat, gegrond wees.

- * Dialoog moet op die openheid om self verander te word, gebaseer wees.

Verkuyl (1984:36) wys op oproepe vir 'n "parlement van godsdienste" of 'n "ekumene van godsdienste" (onder andere deur Radhakrisnan, voormalige president van Indië beplei) wat 'n platform vir die uitwisseling van idees en ervarings moet vorm, maar op voorwaarde dat elke religieuse gemeenskap dan ophou praat van absolute waarhede en Christene ook ophou getuig van die Naam wat bo alle name is. Verkuyl gaan verder deur daarop te wys dat sinkretisme in hierdie opsig nie net uit pankosmistiese, pan-en-teïstiese of universalistiese gronde te verklaar is nie, maar ook uit die sosiologiese behoefte aan vreedsame naasbestaan van die aanhangers van die verskillende godsdienste.

3.9.4.2 Wat moet ons houding wees?

Die groot vraag is wat ons houding teenoor die ander godsdienste behoort te wees. Dat daar bepaalde openbaringswaarhede in die ander godsdienste is en God ook op 'n bepaalde wyse in hulle werksaam is, moet erken word. Vanuit die Christendom kan ons egter nie anders as om vanuit 'n eksklusivistiese standpunt na hierdie godsdienste te kyk nie. Crafford (1996b:232v) wys daarop dat in ons beoordeling van die ander godsdienste van 'n tripolêre benadering uitgegaan moet word waarin met die menslike religieuse bewussyn, goddelike openbaring, en die wêreld van magte, demone en die okkulte rekening gehou moet word. Uit die spanningsveld van hierdie tripolêre verhouding, moet na die ander godsdienste gekyk word.

Daar is ook 'n trinitariese perspektief ten opsigte van die godsdienste wat nie uit die oog verloor moet word nie (vgl Verkuyl 1975:478v):

- * Die feit dat God as Vader en Skepper reeds aan die werk in die natuur en in die geskiedenis van volke is.
- * Die kosmiese omvang en betekenis van Christus se werk. Daar moet egter daarteen gewaak word om dit nie te verskraal deur van die kruis en die opstanding van Christus

weg te skram nie - dit sal juis bely moet word.

- * Die feit dat die werk van die Heilige Gees in ander godsdienste ook nie ontken kan word nie. Hy berei harte vir die Christusverkondiging voor.

Die Gereformeerde Ekumeniese Raad (1996:5) maak in hierdie verband ook die volgende opmerkings (vgl ook Mulder 1986:215):

The Holy Spirit is at work in the hearts of men and women long before any of God's human agents bring the saving message of the good news in Jesus Christ. Therefore, we do find in other religions ideas and impulses that echo what God has revealed in Christ and the Scriptures. All people have a sense of their own original lostness, and all seek their salvation in their own way. The struggle to find salvation, however, is in vain. Only when God moves a person by his Word and Spirit could they be saved through the name of Jesus Christ. To know the name of Christ is not only to know a title, to agree to a doctrine or merely to sense unconsciously the function of Christ, but it is to know Him in person and trust Him alone for salvation.

Die voorafgaande maak dit juis belangrik dat daar in dialoog met mekaar getree word. So kan die verskillende godsdienste mekaar beter leer ken en terreine vind waarop beter samewerking kan plaasvind. Van Niekerk (1998:372v) wys egter daarop dat dialoog die gevaar van relativisme inhou en dat dialoog en sending nooit op gelyke voet met mekaar geplaas mag word nie. Verlossing in Christus alleen, wat tot sendingwerk lei en verlossing buite Christus om, wat tot dialoog lei, kan nie op gelyke voet geplaas word nie.

Niemand sal dit kan ontken dat ook Christene geroep is om tot 'n eerlike, verantwoordelike verhouding tussen die verskillende godsdienste in ons samelewing by te dra nie. Die vraag is of die antwoord in die stelling gesoek moet word dat alle godsdienste gelyk en in eie aard en reg 'n weg tot God is. Noudat die wêreld al hoe meer één wêreld word en godsdienste mekaar soos nooit tevore ontmoet nie, word 'n nuwe golf van sinkretisme waargeneem wat in allerlei gnostiese strominge uiting vind.

Die antwoord van die Christelike kerk op die gevaar van relativisme en die daarmee gepaardgaande moontlikheid van sinkretisme, is nie geleë in 'n soort introversie of 'n ontvlugting uit die religieuse en kulturele wêreld uit vrees vir kontaminasie van die suiwer Christelike boodskap nie, maar juis daarin dat die Christelike kerk die wêreld en elke geleentheid tot dialoog onbevange en vreesloos sal betree met die boodskap van die één Verlosser wat vir die hele wêreld gekom het.

In 'n multireligieuse wêreld staan die diskoers oor die waarheid van geloof tans ook in Suid-Afrika in die brandpunt. Hierdie diskoers sal ook nie gou tot 'n einde kom nie, want só maklik is 'n gesprek oor geloof nie. Verskillende gelowe het verskillende visies op die werklikheid en elkeen het sy eie beleweniswêreld met ander ideale en waardes. Kritiese dialoog is dus ter sprake. Volgens Vroom (1993:12) gaan dit in dialoog nie net om gedagtewisseling waar kritiese vrae vermy word nie, maar om die waarheid. Dit bevat analises, vrae, antwoorde en besware. Dialoog hou vier belangrike aspekte in:

- * kennisname van wat ander feitelik glo;
- * verwoording van die eie geloof;
- * bereidheid om van mekaar te leer;
- * 'n oop gesprek oor die wedersydse kritiese vrae ten opsigte van geloofsvoorstellings en praktyke.

In die dialoog met ander, kan van mekaar geleer word. So kan elemente uit ander oortuigings oorgeneem en in die eie sisteme ingebou word. Wanneer sulke elemente egter in direkte stryd met die eie, basiese geloofsopvatting is, is daar sprake van sinkretisme (Vroom 1989:34).

3.9.5 Is alle godsdienste gelyk?

Die diskoers oor godsdiensgelykheid word al oor baie jare gevoer en in die nuwe bedeling in Suid-Afrika, het dit skielik toenemend aktueel geword.

Hierdie vraag hang ten nouste met die vraag na openbaringswaarhede en waardes in die verskillende godsdienste saam, naamlik of God Homself ook in ander godsdienste openbaar het en daar dus in daardie godsdienste ook legitieme waardes en waarhede te vinde is.

Verkuyl (1984:42v) wys op enkele belangrike aspekte in hierdie verband:

- (a) Die idee van God of van die goddelike, kom oral voor in die verskillende godsdienste.
- (b) Op die vraag hóé hierdie beginsel in die verskillende godsdienste voorkom, kan soos volg geantwoord word:
 - * In die Hindoeïsme kom talle gestaltes van gode en godinne voor en word die kern van die universum aan God gelykgestel.
 - * In die Taoïsme leef die voorstelling van die tao: die weg om te gaan in alle dinge.
 - * In die Confusianisme is bepaalde voorstellings van Sjjangsi, die hemel as God.
 - * In die Islam is uitgebreide voorstellings van Allah, sy eienskappe en sy name.
 - * In die Christendom word God onder andere as Vader, Seun en Heilige Gees, as Skepper, Versoener en Verlosser bely.
 - * Die tradisionele godsdiens het sy voorstellings van die Opperwese en die bemiddeling tot hom.

Op grond van die voorafgaande kan gekonstateer word dat die Godsbeginsel of die goddelike in alle godsdienste voorkom. Dit bied egter nog geen antwoord op die vraag in hoeverre hierdie Godsvoorstellings, idees, en persepsies in ooreenstemming met die werklikheid van God Self en van Sy Selfopenbaring in Jesus Christus is nie (vgl ook Duerlinger 1991:19v).

Verkuyl gaan verder deur na begrippe soos bevryding en verlossing, wat ook in feitlik al die godsdienste voorkom, te verwys. As daar egter grondig op aspekte soos die inhoud van hierdie begrippe gelet en gevra word waarvan en waartoe die mens binne 'n bepaalde godsdienstestelsel verlos word, blyk die verskille duidelik. Verkuyl stel dit soos volg (1984:42):

Bevryding en verlossing uit de macht van de zonde in het Evangelie van Jezus Christus, betekent iets geheel anders dan bevrijding van de waan van het niet-weten in het Boeddhisme of bevrijding van het zelfbewustzijn in het Hindoeïsme.

Dieselfde geld die begrip genade. Dit kom wel in baie godsdienste voor, maar beteken in bepaalde Hindoestrominge iets heel anders as wanneer Christene na die genade in Christus Jesus verwys (Verkuyl (1984:43).

Ook verlossersfigure kom in die verskillende godsdienste voor, maar as egter op die mitologiese verlossersfigure in byvoorbeeld die Amida-Boeddisme gelet word, of op die esoteriese verlossersfigure in die misterie-godsdienste wat die siklus van natuurgebeure weergee (Tammuz of Osiris) en daarenteen op die Verlosser Jesus Christus wat vir die sondes van die mens betaal het, wat uit die dood opgestaan het en vir ewig lewe, kan verklaar word dat al die voorstellings hierbo nie dieselfde is nie, maar 'n keuse eis: vir of téén Christus (Verkuyl 1984:43).

3.9.6 Op soek na 'n algemene wêreldgodsdienste?

Na aanleiding van bogenoemde kan die vraag met reg gestel word of daar nie vandag 'n behoefte aan een algemene wêreldgodsdienste is nie. Is daar enige ander wyse waarop ons tot hierdie godsdienste kan kom, anders as deur die een of ander vorm van sinkretisme?

Dis inderdaad so dat die aandrang op die een of ander vorm van wêreldgodsdienst groot is, maar wat behels dit presies? Die vier grootste godsdienste in die wêreld vandag is die Christendom, Hindoeïsme, Boeddisme en die Islam. Nie een van hulle kan in die afsienbare toekoms die geloof van die ganse wêreldbevolking word nie. Kan hierdie godsdienste nie die inisiatief neem om een gemeenskaplike godsdienst uit te werk wat vir die ganse mensdom aanvaarbaar sou wees nie? Dit kan egter nie gebeur nie, want dit sal vir elkeen 'n verraad van eie oortuigings beteken. In elk geval kan die Christendom nooit instem om deel van 'n godsdienst te word wat uit elemente van al die godsdienste saamgestel is nie. Die rede hiervoor is nie trots of egosentrisme nie, maar die besondere openbaring in Jesus Christus en op die uniekheid van Christus, is die mens geroep om in geloof te reageer.

Wanneer God homself openbaar, kan die mens nie sê dat hy dit net tot op 'n sekere punt aanvaar en dan ook op voorwaarde dat hy vry is om rond te kyk na ander rigtings ook nie. Hy kan slegs ja of nee antwoord.

So 'n sinkretistiese wêreldgodsdienst ken geen openbaring in hierdie sin van die woord nie (Visser 't Hooft, 1963:89):

It may speak of many revelations, but this very multiplicity shows that none of them demand a definitive commitment. So syncretism has no centre, no point of reference. Again it does not really harmonize religions, for it can only bring together the religions which do not believe in specific concrete revelation.

Die aandrang op 'n enkele wêreldgodsdienst is verstaanbaar, maar dit moet nie beantwoord word op 'n wyse wat die basis van geloof vernietig nie. Dit moet aanvaar word dat daar nog lank verskillende godsdienste sal bestaan wat elk op die waarheid aanspraak maak. Hierdie godsdienste sal egter al minder in waterdigte kompartemente bestaan. Hierdie feit sal op sy beurt elke aanhanger van 'n bepaalde godsdienst voor ernstige vrae, keuses en besluite plaas. Een enkele wêreldgodsdienst is nie die antwoord nie,

But this does not mean that we can do nothing about the concern that lies behind the demand for a single world faith. Much can be done to build common foundations for

the world society that is emerging (Visser 't Hooft 1963:92).

3.9.7 Sinkretisme en relativisme

3.9.7.1 Wat is relativisme?

Vanuit 'n Christelike konteks let ons eers op enkele begrippe wat hier ter sprake is, naamlik *eksklusivisme* en *inklusivisme*. *Eksklusivisme* is die standpunt dat verlossing slegs deur Christus plaasvind en wel deur doelbewuste oorgawe en bekering (Crafford 1996b:229). Die totale verloreheid van die mensdom na die sondeval is hier die vertrekpunt. Alle godsdienste is dwalinge van mense wat in opstand is teen God en hulle eie verlossing wil uitwerk. Op sy beurt gaan *inklusivisme* van die standpunt uit dat God se reddende genade ook in ander godsdienste werksaam is, maar dat dit nie van Christus as Verlosser en as absolute openbaring van God geskei kan word nie (Crafford 1996b:231). Mense in ander godsdienste wat gered word, word in en deur Christus goed, selfs al is hulle nie daarvan bewus nie. Dit geskied op grond van God se universele heilswil en op grond van die kosmiese betekenis van Christus se verlossingswerk.

Terwyl die *eksklusivisme* en selfs ook die *inklusivisme* leer dat die Christendom die hoogste godsdiens met Christus in die sentrum is, het die *relativisme* geen plek meer vir die unieke, enigste waarheid van die Christelike geloof wat op die Bybel gegrond is nie. Dit is maar een van baie gelowe.

Die afgelope 25 tot 30 jaar staan hierdie standpunt in die brandpunt van die teologiese debat. Die relativisme gaan van die standpunt uit dat alle godsdienste geldige verlossingsweë is, omdat almal uiteindelik na die een God lei. Mense word in hulle eie godsdienste gered, onafhanklik van Christus. Soos daar baie paaie is wat na dieselfde bergtop lei, so lei alle godsdienste uiteindelik na dieselfde God.

Hierdie standpunt word sterk deur die teosentriese gedagte gedra dat God in elk geval in die sentrum van elke godsdiens staan en daar dus van die gedagte van Christus as unieke Verlosser

afgesien moet word. Dat verskillende godsdienste verskillende dinge glo, is nie so belangrik nie. Dat iemand wel glo, is belangrik en so word alle godsdienste in beginsel op dieselfde vlak geplaas (Van Niekerk 1998:367).

Hierdie standpunt kan na Troeltsch (vgl Knitter 1994:23v) teruggevoer word. Onlangs het dit ook onder sommige Protestantse en Rooms-Katolieke teoloë momentum gekry (D'Costa 1986:22). Dit was egter John Hick met sy "God and the Universe of Faiths" in 1973, wat sy standpunt oor pluralisme duidelik gestel het.

John Hick het bekend geraak vir sy stelling (1973:131) dat 'n Kopernikaanse rewolusie in die teologie nodig is, waarvolgens Christene:

... shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is God who is at the centre, and that all religions ... including our own, serve and revolve around him.

Hick se primêre teologiese argument vir sy Kopernikaanse teosentriese rewolusie is op die universele verlossingswil van God gegrond wat meebring dat alle mense gelyke geleenthede op redding moet hê en dit beteken redding in en deur hul eie godsdienste. Van Niekerk (1998:367) wys daarop dat die postmodernisme juis van die gedagte uitgaan dat daar nie een waarheid is nie, maar verskeie konstruksies of weergawes daarvan. Al sou hulle met mekaar onversoenbaar wees, kan hulle almal nogtans geldig en legitiem wees.

Hick motiveer hierdie standpunt van redding in en deur die eie godsdienste, deur die inkarnasie mitologies, en nie letterlik nie, te verstaan. Die aansprake van Jesus se goddelikheid is volgens Hick ook mitologiese taal wat deur die kerk aan Hom toegedig is en nie na Jesus self teruggevoer kan word nie. Daarom kan Jesus nie as universele en normatiewe Verlosser gesien word nie (Crafford 1996b:230). Knitter vat dit soos volg saam (1994:152):

So, according to Hick, by understanding the incarnation as a myth, Christians can declare that God is truly to be encountered in Jesus, but not only in Jesus. Furthermore, they can announce that Jesus is the centre and norm for their lives, without having to

insist that he be so for all other human beings.

Knitter bou self op die gedagtes van Hick voort en praat van "unitive pluralism" om daarmee aan te dui dat alle godsdienste ewe geldige weë na God is en dat daar naas Christus ook baie ander verlossers kan wees. Knitter staan ook 'n godsdienstige ekumenisme voor, waarin geen godsdiens op die absolute waarheid aanspraak kan maak nie. Godsdienste kan mekaar tot 'n dieper kennis van waarhede wat hulle nie vroeër geken het nie, lei. Daarom wil Knitter ook dat daar van 'n christosentriese teologie na 'n teosentriese wegbeweeg word. Hy wil nie totaal met Christus se uniekheid wegdoen nie, maar Hy bly uniek net vir hulle wat in Hom glo (Crafford 1996:230).

3.9.7.2 Wat is die implikasies van hierdie standpunt?

In breë trekke kom dit op die volgende neer:

- (a) Die sending is nie meer daarop gerig om mense van ander godsdienste tot God te bekeer nie, maar het die doel om humanitêre samewerking tussen alle mense te bevorder (Crafford 1996b:230). Die groot taak is nou nie meer om verlore siele te red nie, maar om saam na groter waarheid te soek (Van Zyl 1996:534).
- (b) Die unieke posisie van Christus moet herinterpreteer word. Hy is net een van talle verlossers. Absolute uitsprake in byvoorbeeld Joh 14:6 en Hand 4:12 moet doksologies en nie dogmaties-universeel nie, verstaan word. Hierdie uitsprake is na binne gerig en is nie bedoel om die verhouding met die ander godsdienste na buite uit te druk nie (Van Zyl 1996:533).
- (c) Die ontstaan van die verskillende godsdienste moet as verskillende openbaringsgebeure op verskillende tye en binne verskillende kontekste gesien word (Van Zyl 1996:532). Deur kontak met en beïnvloeding deur ander openbaringsgebeure, ontwikkel elke godsdiens sy eie uniekheid. Knitter (1994:219)

stel dit soos volg:

... the identity of a religion develops through its ability, grounded in the originating event, to grow through relationships with other similar ongoing events.

3.9.7.3 Beoordeling

Dat die relativistiese standpunt in die multireligieuse konteks van ons dag baie aantreklik blyk te wees, is gewis. Tóg is daar trekke in hierdie model wat ernstig bevraagteken moet word. In hierdie verband word kortliks op die volgende gewys:

- (a) Die standpunt van die relativisme wyk radikaal af van die Bybelse openbaring van die uniekheid van die Persoon en werk van Christus, soos ook in die Christelike belydenisskrifte vervat is. Dat hierdie gedagtes oor die inherente potensiaal beskik om 'n sterk sinkretistiese suigkrag op die Christelike denke uit te oefen en dit reeds doen, is ewe waar (Van Zyl 1996:535).
- (b) In die teosentriese model word die verskillende godsdienste sito-sito op een vlak aan mekaar gelykgestel, sonder om op die inherente krag daarvan en die uitwerking op mense se lewens in te gaan. Verkuyl (1984:117v) wys op die volgende kenmerke van religies wat op selfverlossing gegrond is:
 - (i) Die aanbidding van die Lewende God word deur afgodediens vervang en die Skepper maak plek vir die skepsel.
 - (ii) Elke mensgemaakte religie bevat verskillende pogings tot selfverlossing, selfregverdiging en selfheiliging.
- (c) Kan dit nog as Christelik beskou word as die teosentriese model met die sentrale leerstukke van die Christendom breek? En is die God van die pluraliste

na wie alle godsdienste lei, nog die God van die Bybel, soos die Heilige Gees Hom in Jesus Christus geopenbaar het (Crafford 1996b:230)?

- (d) Daar moet daarteen gewaak word om nie bloot te sê dat Christus aan die Christendom gelyk is nie. Daar moet 'n verskil tussen die openbaring in Christus enersyds en die Christendom andersyds getref word (Van Zyl 1996:536). Laasgenoemde is maar net 'n menslike uitbouing van wat die Woord openbaar en is as sodanig net soos enige ander godsdienste aan verwording onderworpe. Tydens kontak met ander godsdienste moet die Christendom dus nie eksklusief voorgehou word nie, maar die Persoon Jesus Christus.
- (e) Dis ook opmerklik dat in die teosentriese model dit net die groot wêreldgodsdienste is wat met mekaar vergelyk word. Van Zyl vra tereg (1996:537) wat dan van al die ander godsdienste en strominge met hulle destruktiewe en verslawende magte.
- (f) Kyk ons na die wese van die Christendom, bly dit 'n ope vraag of dit nog getrou aan sy eie karakter kan bly, indien dit op gelyke voet met ander godsdienste gestel word. Die fundamentele van die Christelike identiteit, naamlik God se universele liefde, oordeel, skepping en herskepping in en deur Jesus Christus, is ten nouste met die oortuiging verweef dat God in Jesus Christus die universele Here is en dat die sending aan die wêreld daarom nie uit iets anders as 'n oproep tot bekering kan bestaan nie (Van Zyl 1996:537).
- (g) De Lange (1995:118) stel ook die belangrike vraag of God in hierdie model nie so 'n vae algemeenheid geword het dat die verskillende religieuse tradisies waarvoor dit ruimte wil skep, nie meer herkenbaar is nie. Hy gaan voort deur die volgende op te merk:
 - De religieuze pluralisten ... zijn het uiteindelijk allemaal met elkaar eens: er valt over God tenslotte niets anders meer te zeggen dan dat er niets

over Hem te zeggen valt.

3.10 Sinkretisme en identiteit

In 'n studie van sinkretisme is die verhouding tussen sinkretisme en religieuse en kulturele identiteit van groot belang en is enkele opmerkings in hierdie verband dus noodsaaklik.

Die eerste opmerking wat gemaak moet word, is dat kulturele “suiwerheid” nie alleen 'n onmoontlikheid is nie, maar ook 'n valse ideaal. Alle kulture, selfs die sogenaamde tradisionele of kleiner kulture, is voortdurend besig om by die omgewing aan te pas. Om na kulturele suiwerheid te streef, waarborg nie die beskerming van die een of ander oorspronklike erfenis nie, maar is die logiese reaksie van kultuur in onbestendige situasies. Dit is 'n strategie om sekere idees, optredes en kunsvorme as sentraal tot die kultuur se integriteit te verklaar en om dit ten alle koste te bewaar. Dit het twee implikasies vir 'n studie van religieuse identiteit:

- * Eerstens is dit waarskynlik dat nuwe inligting 'n kultuur sal verander. Ten opsigte van die Christendom beteken dit dat evangelieoordrag nie op so 'n wyse kan plaasvind dat dit 'n kultuur onveranderd laat nie. Dit is nie slegs as gevolg van interkulturele kommunikasie nie, maar veral as gevolg van die evangelie self: dit is 'n oproep tot *metanoia*, tot verandering, om om te keer. Anders gestel: indien die kultuur nie verander nie, is die evangelie nie verkondig nie!
- * Verder kom die evangelie nooit na 'n kultuur in 'n suiwer vorm nie. Dit is alreeds in die minder-as-suiwer kultuur van die boodskapdraer ingebed. Hierdie boodskappers is maar potte van klei wat maklik breek.

Met hierdie inleidende opmerkings kan vervolgens op die vorming van religieuse identiteit gelet word. Drie wyses waarvolgens religieuse identiteit gevorm word, kan onderskei word (Schreiter 1997a:73 v).

(a) Weerstand

Omdat mag so 'n groot rol in die ontmoeting tussen kulture speel, en so 'n ontmoeting dikwels indringend, ongelyk en aggressief is, is weerstand feitlik deurgaans die reaksie daarop. Weerstand kan verskillende vorms aanneem: 'n algehele weiering om deel te neem, of, indien so 'n deelname afgedwing word, totale en spoedige onttrekking. Weerstand kan ook overt en baie subtiel wees. Hoe dit ookal sy, duidelike voorbeelde hiervan word by die ontstaan van die Onafhanklike Swart Kerke aangetref.

(b) Hibrides (busters)

Hibrides ontstaan wanneer die grens tussen twee kulture of godsdienste uitgewis en 'n nuwe grens getrek word. Dit word ook kreolisering genoem. Schreier onderskei drie sinkretistiese tipes hibrides:

- waar die Christendom en ander tradisies saamkom om 'n nuwe realiteit te vorm, met die ander tradisie wat die basiese raamwerk voorsien;
- waar die Christendom die raamwerk vir die sinkretistiese sisteem voorsien, maar dit herinterpreteer en aansienlik omvorm word, sonder enige dialoog met die gevestigde Christendom;
- waar selektiewe elemente van die Christendom in 'n ander sisteem geïnkorporeer word.

(c) Hiërargiese formasies

Hiermee word bedoel dat die kerkleiding of die intellektuele elite probeer om die

kulturele en godsdienstige vermenging in 'n bepaalde rigting te stuur. Drie strategieë kan onderskei word om sulke identiteite te vorm:

- Die eerste is 'n toleransiebenadering. 'n Verskeidenheid moontlikhede word toegelaat om binne 'n bepaalde gebied te floreer. Dit kan tot 'n vorm van verdraagsame pluralisme lei met die ooreenkoms dat baie dinge mag floreer solank dit net nie konflik tot gevolg het nie.
- 'n Tweede strategie vir identiteitsvorming is hiërargiese insluiting. Daarvolgns besluit die kerkleiding om praktyke en idees van buite te inkorporeer. Die besluit om 25 Desember as geboortedag van Christus te vier, berus hierop. Hiërargiese insluiting is die rekontekstualisering van tekens en elemente wat identifikasie met die Christendom vir lede van die kultuur sal vergemaklik, selfs al bring dit ook vir die Christendom verandering.
- Nuwe identiteite kan ook langs die weg van wetgewing gevorm word. Die Reformasie het tot sulke nuwe identiteite gelei.

3.11 Sinkretisme en inkulturasie

Die verhouding inkulturasie-sinkretisme het nou al telkens in hierdie en die vorige hoofstuk aan die orde gekom. Dit is egter belangrik dat enkele verdere opmerkings nou in hierdie paragraaf gemaak word. Vrae wat dadelik in hierdie verband na vore kom, is onder andere: Gedagtig aan die proses waardeur die evangelie in 'n bepaalde kultuur geïnkultureer word, kan gesê word dat sinkretisme altyd verkeerd is? Is sinkretisme en inkulturasie altyd onversoenbaar? Is sinkretisme onvermydelik? Is dit 'n noodsaaklike stap in die proses van inkulturasie? Wanneer mense uit verskillende milieus met mekaar in aanraking kom, vind daar 'n vermenging van kulturele en religieuse elemente plaas. Is dit altyd negatief? Ander terme wat in hierdie verband gebruik word, is inkulturasie, kontekstualisasie en akkommodasie.

Inkulturasie is 'n gegewenheid en nie opsioneel nie. "It is an imperative for all churches and church leaders" (Schineller 1992:52). Elke kerk dra telkens die groot verantwoordelikheid en staan onder 'n verpligting om evangeliese waardes in 'n bepaalde kultuur in te dra. Inkulturasie kan egter nie plaasvind deur die blote en *volledige akkommodasie* van 'n ander kultuur se godsdienstige gebruike nie. Dit lei tot negatiewe sinkretisme. Aan die ander kant sal inkulturasie ook nooit langs die weg van *totale verwerping* van die ander se godsdiens en kultuur plaasvind nie. Veral in Afrika is die godsdiens en kulturele lewe volledig met mekaar verweef en geïntegreer. Die verwerping van die ander se gebruike en waardes dra die boodskap oor dat die eie kulturele waardes en godsdienstige sisteme, of die kultuur van die Bybelse tyd, gewoonlik die Joodse, aanvaar moet word. Hierdie opvatting hou nie rekening met die Bybelse gegewens wat hierop betrekking het nie.

Nie akkommodasie (negatiewe sinkretisme) of die verwerping van die konteks nie, maar *possessio* (of besitname van die konteks) is die taak van die kerk en sy sending in die wêreld. Hoe kan egter vasgestel en geoordeel word wanneer 'n bepaalde ontwikkeling eg Christelik en Bybels is? Verder, wie gaan hierdie oordeel fel? Hierdie vrae is nie eenvoudig en maklik om te beantwoord nie.

Die basiese skema vir evaluasie moet in die toepassing van wat Schineller (1992:52) 'n hermeneutiese of pastorale sirkel noem, gevind word en wat bestaan uit drie pole: die Christelike boodskap, die kulturele situasie en die pastorale agent of agente. Teen hierdie agtergrond kan die volgende kriteria vir suksesvolle en Bybels-Christelike inkulturasie aangedui word:

(a) *Getrouheid aan die Christelike boodskap*

Enige vorm van inkulturasie van die Christelike boodskap moet inderdaad volgens die Skrif wees. Dit mag miskien nie in soveel woorde in die Bybel gevind word nie, maar dit moet getrou aan die gees van die Skrif wees. Die Bybel moet nie net as primêre bron behou word

nie, maar moet ook in die “ontvanger” kultuur ingedra word, terwyl die boodskap kreatief en met begrip in die nuwe omstandighede en situasie geproklameer word.

Die Christelike boodskap behels egter nie slegs die Skrif nie, maar ook die geskiedenis en tradisie van die kerk waarin die belydenisse ‘n bepaalde plek het. Aandag moet ook aan ander teologiese geskrifte en die voorbeeld en lewe van gelowiges geskenk word.

(b) *Invoeging in die kulturele sisteem*

Die Christelike boodskap moet dit wat goed en mooi in ander kulture en godsdienste is, nie vernietig of uitskakel nie, maar dit behou en bewaar. Natuurlik moet in hierdie evaluasie versigtig te werk gegaan word en is dit noodsaaklik dat van die bydraes van ander vakdisiplines soos die antropologie en sosiale wetenskappe gebruik gemaak word sodat slegs dit wat goed is, behou kan word.

(c) *Betrokkenheid van pastorale agente*

Inkulturasie is die taak van die mense self. In die Afrika-konteks moet Christus deur die Afrikaan en sy konteks, sy Afrika-kultuur, toegeëien word, maar die mense moet gelei en bygestaan word. Schineller (1992:53) stel dit soos volg:

Ultimately this comes from the authorities of the church, and it comes more immediately from local leaders and from theological scholars. They have the task of moving the church and the Gospel into new, uncharted areas, with trust in the guidance of the Spirit. They will be making decisions as how best to live the Gospel in a particular situation. This is shared with the larger church through its official leaders, who should be respectful of the process but also critical when necessary.

Die vraag is nou in watter gesindheid hierdie inkulturasie moet plaasvind om enigsins suksesvol te wees en negatiewe sinkretisme teen te werk? Slegs enkele faktore word genoem:

- * waagmoed om die risiko te loop;
- * 'n ervaring van die heerskappy van God;
- * geduld;
- * 'n gesindheid van vryheid om kreatief te werk te gaan;
- * 'n ervaring dat God besig is om in die wêreld te werk;
- * 'n aanvoeling vir die mense van God;
- * 'n bereidheid om te luister;
- * 'n sensitiwiteit vir die Heilige Gees.

Hierdie paragraaf word met Kato (1975:175) afgesluit:

Culture as such can be baptized by Christianity. But once it is done the other way around, compromise has set in. Syncretism will be the end result and the unique salvation of Christ will be made non-effective.

3.12 Sinkretisme en kontekstualisasie

Sinkretisme moet ook nie met *kontekstualisasie* verwar word nie. Omdat sinkretisme so 'n aanvegbare term en begrip geword het, het dit in die konteks van die missiologie nodig geword om dit met 'n ander woord, naamlik kontekstualisasie, te vervang (Heideman 1997:39).

Die gevaar van sinkretisme is wesenlik aanwesig in die kontekstualiseringsproses. Die verskil tussen sinkretisme en kontekstualisasie kan soos volg aangetoon word (Van der Merwe 1990:417):

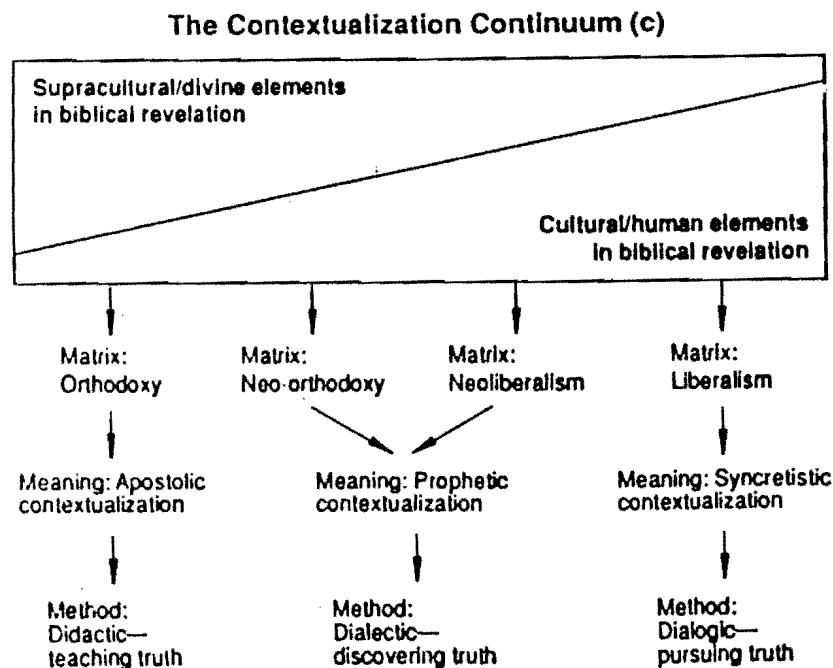
In die geval van kontekstualisasie van die evangelie, is die vorms die van die tradisionele kultuur en godsdien, maar die inhoud is die Christelike boodskap. In die geval van sinkretisme is dit net die omgekeerde: die vorms is Christelik, maar die inhoud is inderdaad die nie-Christelike godsdien.

In hoofstuk 2 is in meer besonderhede op die aspek van kontekstualisasie en aanverwante aspekte gefokus en is daar op Hiebert (1999:184v) se klem op die noodsaaklikheid van wat hy

‘n *kritiese kontekstualisasie* noem, gewys, asook op Hesselgrave (1979) se *kontekstualisasie-kontinuum*. Beide hierdie benaderings word vervolgens van nader belig.

3.12.1 Hesselgrave

Sy grondliggende uitgangspunt is dat sinkretisme vermy moet word. Nogtans is sy model ‘n omvattende artikulasie van wat dit beteken om enersyds aan die suiwer evangelieboodskap getrou te bly, terwyl andersyds ernstig gepoog word om hierdie boodskap betekenisvol in die kultuur van ‘n gemeenskap te kontekstualiseer. Om die verhouding teologie/kultuur in die proses van kontekstualisasie volgens ‘n kontinuum uit te druk, bied Hesselgrave (1979:11) dan die volgende skematiese voorstelling (vgl ook Hesselgrave & Rommen 1990:157):



Hiervolgens gebruik Hesselgrave drie vorms van kontekstualisasie om sy kontinuum te verduidelik:

* **Apostoliese kontekstualisasie**

Die uitgangspunt hier is om die evangelieboodskap op só 'n wyse in 'n betrokke kultuur te kontekstualiseer dat die oorspronklike bedoeling of betekenis daarvan maksimaal behoue bly. Hier word egter geen of weinig ag gegee op die konteks van die ontvangers nie. Kultuur word dus grootliks geïgnoreer. Sinkretisme word weliswaar voorkom, maar die boodskap bly steeds vreemd en onverstaanbaar.

* **Profetiese kontekstualisasie**

Die bedoeling hier is duidelik. Die aksent lê hier primêr op die “profetiese” insigte wat die kontekstualiseerder het in die boodskap sowel as die kulturele en ander omstandighede waarin hy homself bevind. Hier word gestreef na 'n balans tussen teologie en kultuur. Positiewe sinkretisme kan hier voorkom.

* **Sinkretistiese kontekstualisasie**

Die bedoeling is ook hier baie duidelik. Die klem word by uitstek op kultuur en aanverwante omstandighede geplaas ten koste van die behoud van die identiteit en essensie van die Bybel. Die voorstanders van die relativisme en die *amaNazaretha* kan in hierdie groep geplaas word.

Daar bestaan geen twyfel dat Hesselgrave 'n meer konserwatiewe benadering teenoor die proses van kontekstualisasie het nie (Bevans 1997:38v).

3.12.2 Hiebert

Soos reeds genoem, is dit belangrik dat van Hiebert se benadering kennis geneem word. Hy bepleit 'n grondhouding van kritiese kontekstualisasie (1999:184v). In hierdie verband onderskei Hiebert dan die volgende houdings wat ten opsigte van die konteks ingeneem kan

word en die implikasies daarvan vir die probleem van sinkretisme.

3.12.2.1 'n Ontkenning van die tradisionele en dus 'n verwerping van die konteks

In die verlede het sendelinge die fout begaan om die meeste, ou tradisionele gebruike as “heidens” af te maak en te verwerp. Danse, tromme, dramas, liedere, kleredrag, huwelik-seremonies en ritueel is dikwels as bloot tradisioneel beskou en veroordeel en sodoende onaanvaarbaar vir die Christendom geag.

Dikwels was hierdie benadering in 'n etnosentrisisme van die kant van die sendelinge gesetel wat probeer het om die evangelie aan hul eie kulturele agtergrond gelyk te stel en sodoende alle ander kulturele verskynsels as verkeerd beskou het. Hiebert (1999:184) stel dit soos volg:

Sometimes, however, the missionaries even realized that in traditional cultures it is hard to draw a sharp line between religious and nonreligious practises. In many societies religion is the core of the culture and permeates all of life - there is no division between sacred and secular beliefs, behaviours, and institutions, as there is in modern societies. Yet these missionaries felt that most customs, because they did have religious connotations, had to be rejected indiscriminately.

Waar die ou, gevestigde tradisionele patrone sonder meer verwerp word, lei dit tot die volgende groot probleme:

- * Daar ontstaan 'n kulturele vakuum wat gevul moes word en in die meeste gevalle is dit gedoen deur kulturele patrone en gebruike van die sendelinge daarin oor te dra. Tromme, simbale en ander instrumente is deur die orrel en klavier vervang. In plaas van 'n eie liedereskat wat in die behoeftes van die tradisionele kultuur voorsien, is Westerse liedere en melodieë, rituele en liturgieë diskriminerend na die ou kultuur oorgedra.
- * Die ontkenning of miskenning van die ou tradisionele patrone het daartoe gelei dat hierdie kulture bloot *ondergronds* gegaan het. Op die oppervlak is Christelike gebruike

nagevolg, maar daarmee saam is steeds aan die tradisionele vasgehou. Waar dit gebeur, vind ons 'n soort Christo-paganisme wat niks anders as 'n sinkretistiese vermenging is nie.

- * So 'n houding het daartoe gelei dat sendelinge en kerkleiers 'n paternalistiese rol gespeel en die inisiatief van die plaaslike kultuur totaal onderdruk het.

3.12.2.2 'n Totale aanvaarding van die oue: onkritiese kontekstualisasie

Die grondhouding van hierdie benadering is om alles in die ou kultuur onkrities te aanvaar. Ou patrone en sisteme word as goed beskou en by die toetrede van 'n persoon tot die Christendom hoef slegs enkele aanpassings hier en daar gedoen te word. Grondliggend word alle mense en kulture met respek benader en groot klem op die erkenning en behoud van die eie kultuurerfenis geplaas. Net soos die voorafgaande, het hierdie benadering ook ernstige leemtes.

- * Die aanhangers van hierdie standpunt sien nie raak dat daar korporatiewe of kulturele sondes, behalwe die persoonlike oortredings van die individu is nie. Hiebert (1999: 185) stel dit soos volg:

Sin can be found in the institutions and practises of a society in the form of slavery, oppressive structures, and secularism. It is found in the cultural beliefs of people and exhibited as group pride, segregation against others, and idolatry. The gospel calls not only individuals but societies and cultures to change. Contextualization must mean the communication of the gospel in ways the people understand, but that also challenge them individually and corporately to turn from their evil ways.

- * Hierdie benadering open die deur vir *sinkretisme*. Indien Christene voortgaan met gebruike wat nie met die evangelie versoenbaar is nie, sal daar mettertyd vorms van neopaganisme ontstaan.

3.12.2.3 Inagneming van die oue: kritiese kontekstualisasie

Indien die onkritiese verwerping of die onkritiese aanvaarding van ou tradisionele lewenspatrone ons missionêre taak grootliks skaad, ontstaan die vraag wat die korrekte uitgangspunt behoort te wees. Hiebert (1999:186) praat van 'n *kritiese kontekstualisasie* waar ou gebruike nie sonder meer verwerp of aanvaar word nie, maar waar krities daarna gekyk en dit in die lig van Bybelse maatstawwe geëvalueer word. Hier word negatiewe sinkretisme vermy en vir positiewe sinkretisme ruimte gelaat.

3.13 Sinkretisme: nuwe uitdagings

3.13.1 Inleidend

Vroeg in die twintigste eeu is sinkretisme veral ten opsigte van sy teologiese implikasies beoordeel. Vandag is daar 'n klemverskuiwing en word sinkretisme veral in sy verhouding tot die proses van inkulturasie belig. Nuwere literatuur in hierdie opsig dui daarop dat 'n nuwe era in die beoordeling van hierdie verskynsel betree word. Nie alleen is daar konstruktiewe gedagtes oor hoe hierdie probleem in die toekoms hanteer behoort te word nie, maar die wenslikheid word selfs uitgespreek dat daar met die term "sinkretisme" weggedoen behoort te word (Schreiter 1993:50).

3.13.2 Moet met die term "sinkretisme" weggedoen word?

Om bloot met die term "sinkretisme" weg te doen, al is die versoeking in die lig van die vorige en huidige debat aangaande inkulturasie ook hoe groot, sal geen oplossing vir die probleem bied nie. In hierdie verband maak Stewart en Shaw (1994:2) die volgende opmerkings:

... there seems to be an uneasiness about the term in postmodern anthropology: we hear far less about culture as syncretic than about culture as collage, as creolized, as fragmented, as "interculture", as subversive hybrid invention ... It also seems unnecessarily limiting to avoid a term which already exists to describe religious synthesis

because of some of the connotations it has been given ...

Saam met Schreiter (1993:50) kan drie argumente aangevoer word waarom met die term volhard behoort te word:

- (i) Die feit dat sommige missioloë mag instem om met die term weg te doen, is geen waarborg dat die saak sal verdwyn, of dat die term geheel en al uit die woordeskat sal verdwyn nie. Volgens Schreiter sal die term die eiendom van 'n meer konserwatiewe missiologie word wat op sy beurt twee nadele sal meebring:

- * Dit sal die groter diskoers oor inkulturasie kaap.

- * Dit sal 'n hindernis word in pogings om kulturele prosesse en die verkondiging van die evangelie beter te verstaan.

- (ii) Om die term “sinkretisme” bloot met 'n ander term, soos “inkulturasie”, “kontekstualisasie” of enige ander term, te vervang, sal bloot die kern waarom dit in sinkretisme gaan, naamlik die verhouding tussen teologiese ontwikkeling en kulturele prosesse, verberg. Schreiter (1993:50) stel dit soos volg:

We need to come to an understanding of culture and the Christian faith that is responsible to both. The syncretism discussion, both past and present, occurs at the very juncture of culture and Christian faith. To let go of either results in an uncritical treatment of both - naive understandings of how cultures work and cultural identities are formed, and naive understandings of how the Gospel is transmitted faithfully from generation to generation and from culture to culture.

- (iii) Die mens beleef 'n tydperk waar daar groot veranderinge binne die Christendom plaasvind. Groter kontak met ander kulture en godsdienste neem dag vir dag toe en dit het die volgende implikasies:

- (a) Soos nooit tevore nie bevind die mens hom midde in die mees intense en komplekse patrone van interkulturele kommunikasie. Dit is 'n unieke era waarin die invloed van interkulturele kontak en kommunikasie op die verkondiging en ontvangs van die evangelie indringend nagevors moet word.
- (b) Daar is vandag oral 'n oproep tot meer intensiewe evangelisasie en daarmee saam 'n grondiger navorsing oor die wyses waarlangs die Christelike geloof in die loop van die geskiedenis oorgedra en bewaar is. 'n Vraag wat volgens Schreiter in hierdie opsig beantwoord moet word, is waarom sekere uitdrukkings van die Christelike geloof in sinkretistiese vorms volhard ten spyte van die beste evangelisasieopgongs? Kan sulke sogenaamde sinkretistiese prosesse iets aangaande die Christelike geloof openbaar?
- (c) 'n Nuwe era wat die Christendom betref en waarin die katolisiteit van die kerk en by name die Christendom, groter aksent kry, sal nuwe vorms en gestaltes daarvan noodsaak.
- (d) 'n Studie van die kerk wêreldwyd sal groter duidelikheid bring oor die wyses waarop mense teologies dink.
- (e) Intensiewer navorsing oor die kontak tussen kultuur en geloof sal help om nuwe kategorieë te ontwikkel om die verhouding geloof-kultuur beter te verstaan.

3.13.3 Die noodsaaklikheid van 'n positiewer benadering

Twee begrippe ten opsigte van die sinkretismeverskynsel het telkens in hierdie navorsing na vore gekom: negatiewe sinkretisme en positiewe sinkretisme. Negatiewe sinkretisme dui op 'n

aantasting van die identiteit en essensie van die Skrif, terwyl positiewe sinkretisme dui op 'n vermenging van kulturele en religieuse elemente wat nie hierdie identiteit en essensie aantast nie.

In hierdie navorsing is telkens gewys op die negatiewe houding wat in die verlede teenoor sinkretisme ingeneem is. Die grondhouding van hierdie studie is ook dat negatiewe sinkretisme ten alle koste vermy moet word. Aan die ander kant het 'n meer positiewe houding of benadering vandag nodig geword. Godsdien, met sy goddelike oorsprong, is die mens se reaksie op die uitnodiging van God - die goddelike uitnodiging en die menslike respons vorm 'n onskeibare eenheid. Daarom is godsdien in sy wese sinkretisties, want dit word uit die inkarnasie en die historisering van die universele verlossing aan die een kant en die mens se ervaring van God se reddende genade aan die ander kant, saamgestel.

In die lig hiervan, is daar reeds aangetoon dat daar uit verskeie oorde van die standpunt uitgegaan word dat die Christendom self as sinkretisties beskou kan word en dat die Skrif talle voorbeelde van sinkretisme bevat. Wat tans met die enorme en voortdurende veranderinge noodsaaklik geword het, is 'n betekenisvolle aanpassing by hierdie situasie - 'n teologies-verantwoordbare sinkretisme. Terwyl daar in alle erns teen 'n soort sinkretisme gestry moet word wat die kern van die evangelie aantast en afwater, moet daar ook ruimte gelaat word vir die uitdagings van 'n teologies- en Bybels-verantwoordbare sinkretisme in ons tyd. Boff (1985), Schreiter (1993), Luzbetak (1996) en Hollenweger (1997), om maar net enkeles te noem, is voorstanders daarvan dat die kerk 'n meer positiewe standpunt jeens sinkretisme moet inneem. Dis van groot belang dat daar van die opmerkings wat Hollenweger (1997:11) in hierdie verband maak, kennis geneem sal word:

The question is: What should the church do while faced with this religious boom? The easiest and financially the best way out would be to turn the church into a highly organised religious industrial complex which has its supermarket in every large town. There one could then buy according to one's taste: religious experiences, therapies, meditations and - why not? - ecstatic experiences and short-lived fellowship. Then the functions would be clear, the book-keeping would be okay and the status in society unquestioned. This direct capitulation before the religious market forces is a

theologically irresponsible syncretism. But equally irresponsible is a stubborn opposition. Whosoever wants religion must buy it in the packaging, in the quality and at the prices which we offer ... By ... an isolationist position we would forgo our critical and prophetic task for a theologically responsible syncretism. It is my opinion that we should accept the challenge but in such a way that it remains clear that God is different from our experience of God and that transcendence is something different from a trip into transcendence.

In die lig van wat tot dusver gesê is en met die oog daarop om verdere diskoers en beredenering oor hierdie baie belangrike aspek te stimuleer, word die volgende benadering ten opsigte van sinkretisme voorgestel:

Sinkretisme is die teologiese uitdaging om die Bybelse boodskap betekenisvol met 'n godsdiens en kultuur te versoen, sonder om die essensie en identiteit van die evangelie prys te gee.

As motivering en ter verduideliking van sekere terme, word die volgende gemeld:

- * Dis 'n *teologiese* uitdaging, omdat dit teologiese beginsels en beredenerings is wat deur sinkretisme in die gedrang kom.
- * Dis 'n *uitdaging* in die lig van die huidige multikulturele en multireligieuse wêreld en die uitdaging wat dit bied. Dis 'n uitdaging om Skrifwaarhede self beter te verstaan en ten opsigte van die moderne wêreld beter te interpreteer en te herinterpreteer. Dis 'n uitdaging om met geloof en waagmoed na kulture en godsdienste te gaan en die universele boodskap van 'n unieke en genadige God uit te dra. Dis 'n uitdaging om met geduld en begrip en sonder enige paternalisme ander kulture wat in eie reg bestaan te akkommodeer.
- * Dis 'n uitdaging om die evangelie *betekenisvol* met 'n godsdiens en kultuur te

versoen . Dit is betekenisvol, omdat dit om die volgende aspekte sentreer:

- die suiwer en onvervalste evangelie;
 - die verstaanbaarheid daarvan in 'n ander kulturele en religieuse milieu: en
 - 'n begrip vir en erkenning van die dinamika van ander kulture en godsdienste.
- * Dis 'n betekenisvolle *versoening* wat plaasvind. Die woord *adaptasie* kan ook hier gebruik word. Heidense elemente in die ander godsdiens moet geïdentifiseer en met Christelike inhoud gevul word. Aan die ander kant moet die Christelike boodskap ook in die kultuurpatrone en religieuse raamwerk van die “ontvangers” gegiet word.

3.13.4 Oogmerke van 'n positiewer benadering

Nuwe uitdagings en omstandighede noodsaak 'n positiewer benadering van sinkretisme. Drie argumente kan in hierdie verband aangevoer word:

- * Die eerste argument is teologies van aard. Daar moet na gemeenskaplikhede in die verskillende wyses waarop die Christelike geloof in die verskillende kulture tot uitdrukking kom, begin soek word.
- * Die tweede argument is kultureel van aard. Daar moet na 'n universele gesprek wat opreg dialogies en nie-konfronterend is, gestreef word. Die verskillende aspekte van die lewe wat mense en kulture voed en bou moet gerespekteer word, terwyl gemeenskappe terselfdertyd in 'n groter geheel saamgesnoer word.

- * Die derde argument is missiologies van aard. Volgens Schreiter het die missiologie die afgelope tyd 'n identiteitskrisis beleef namate die betekenis daarvan in 'n postkoloniale periode herevalueer is. Wat nou ervaar word, is 'n deterritorialisering van die wêreld soos wat mense en kulture nader aan mekaar beweeg en met mekaar vermeng. Waar die missiologie hom reeds vir 'n geruime tyd met kultuurgrense en die oorsteek daarvan besig gehou het, het dit nou vir die teologie as geheel van groot belang geword. In 'n sekere sin kan teologie nou as missiologie beskou word. Hier sal die missiologie die koers moet aandui en 'n sleutelarea is die vorming van religieuse identiteite in nuwe omstandighede.

3.14 Samevatting

Sinkretisme is 'n universele verskynsel en 'n realiteit. Selfs al sou gepoog word om dit deur 'n ander term te vervang, sal die verskynsel en die debat steeds lewendig bly. Deur die jare het die beoordeling daarvan van negatief en afwysend tot positief en tolerant gewissel. Hoe dit ookal beoordeel word, hang van die definisie af wat daarvan gegee word.

Die opkoms van die gevorderde en nuwe tegnologie, groter beweegbaarheid van mense en kulture, interreligieuse en interkulturele kontak, relativisme en dialoog, kommunikasiemedia en die groter klem wat op kultuur, kontekstualisasie en die betekenis daarvan in 'n kleiner-wordende wêreld begin plaas is, het sinkretisme in die brandpunt van diskoers geplaas. Oral openbaar verskillende godsdienste en kulture 'n groter openheid vir mekaar: kritiese vrae word gevra en die Christendom staan voor die uitdaging om hom ten opsigte hiervan te verantwoord op 'n wyse waarop hy steeds aan die Skrif getrou moet bly en in dit alles ook gehoorsaam en getrou aan sy missionêre roeping moet bly.

In 'n krimpende wêreld met sy globalisering en dringender eise om 'n universele godsdienst, het dit nodig geword om opnuut op sinkretisme as verskynsel te fokus. Groter uitdagings op alle gebiede, ook die kulturele en die religieuse, maak dit nodig dat ten opsigte van hierdie

verskynsel duidelike standpunt ingeneem word. In dit alles sal die Christendom sinkretisme as 'n unieke uitdaging moet sien:

- * 'n uitdaging om die eie teologiese tradisie, Skrifwaarhede en belydenisskrifte met nuwe ywer en toewyding te bestudeer en homself ten opsigte daarvan te verantwoord;
- * 'n uitdaging om nuwe kulturele en religieuse situasies vreesloos die hoof te bied, dit met waagmoed en in vertroue tegemoet te gaan en sinkretisme insgelyks as uitdaging te sien in die inkulturasieproses van die boodskap van Jesus Christus; en
- * 'n uitdaging om grondiger en meer kennis in verband met kulturele en kontekstuele dinamika op te doen en so tot 'n beter begrip van mense en hulle eie lewens- en wêreldbeskouing te kom.

Ten spyte van wat tot dusver aangetoon is, sal die Christendom sinkretisme steeds as 'n wesenlike gevaar moet sien en sal daar steeds teen die negatiewe invloede wat dit op wesenlike Skrifwaarhede kan uitoefen, gewaak moet word.

In die slothoofstuk sal weer op die aspek van sinkretisme gefokus word. Tot dusver is in hierdie studie aan die verskynsels van kultuur, kontekstualisasie, inkulturasie en sinkretisme aandag gegee. Die verdere bespreking noodsaak 'n deeglike oorsig oor die tradisionele Zoeloegodsdiens, wat in die volgende hoofstuk aan die orde sal kom.

HOOFSTUK 4

DIE TRADISIONELE ZOELOEGODSDIENS

4.1 Inleidende opmerkings

Die wesenstrekke van die *amaNazaretha* sal net na waarde geëvalueer kan word as dit teen die agtergrond van die tradisionele godsdiens van die Zoeloe geskied. Dit is uit hierdie bodem dat die *amaNazaretha* ontstaan het en gevoed is. In hierdie hoofstuk sal dus net op kernaspekte gefokus word in soverre dit vir hierdie ondersoek van belang is.

Die geskiedenis van die Zoeloevolk is integraal met die geskiedenis van Suid-Afrika verweef. Dis 'n volk uit die Ngunigroep met 'n trotse en ryke verlede wat deur die jare wêreldwyd die aandag van navorsers geniet het. Hexham (1987:1) stel dit soos volg:

Even people who know nothing about Africa have heard of the Zulu. More than any other African nation the Zulu have a romantic aura. The romanticization of the Zulu is probably due to the fact that they were the subject of novels ... and because in 1879 they wiped out an entire British regiment.

Literatuur oor die Zoeloevolk dateer uit die vroegste jare. Berglund (1976:24v) verwys onder andere na die volgende wat ter wille van volledigheid hier genoem word: Issacs (1836), Fynn (1836), Shooter (1857), Callaway (1868), Bryant (1929 en 1949) en Krige (1936). Onlangs en veral met die opkoms van die Onafhanklike Swart Kerke, het 'n stroom literatuur die lig gesien.

Gedurende die vorige eeu en veral gedurende die laaste aantal jare, het daar 'n fenomenale transformasie in Suid-Afrika, trouens in die hele Afrika, plaasgevind. Sosiale, ekonomiese, politieke en ander invloede het vanaf Europa en elders hierheen oorgewaai. Hierdie invloede het inderdaad ook 'n groot uitwerking op die religieuse stand van sake gehad. Sosiale en maatskaplike veranderinge het ingetree, nuwe regeeringsvorms het die lig gesien, daar was 'n

migrasie vanaf die platteland na die groot stede waar nywerhede, industrieë en myne gevestig is en hierbenewens het ander godsdienste ook hul verskyning gemaak. Veral die Christendom het 'n groot invloed gehad en het baie daartoe bygedra dat die tradisionele leefwêreld van die swartman verander het. Die vraag is nou of hierdie veranderinge meegebring het dat die tradisionele godsdienste van die swartman en by name die Zoeloe, verdwyn het. Hierop kan met 'n ondubbelsinnige "nee" geantwoord word. In talryke gemeenskappe word die tradisionele godsdienste nog steeds aangehang. Selfs in die stede en onder diegene wat 'n nuwe godsdienste aangeneem het, moet die groot invloed van die tradisionele godsdienste nie uit die oog verloor word nie. Dit is veral onder die Onafhanklike Swart Kerke en by name die *amaNazaretha*, dat aspekte van hierdie godsdienste na vore kom, soos later uitgewys sal word.

Die tradisionele godsdienste van die Zoeloe is primêr vir die gemeenskap en iemand wat homself nie hierby inpas nie, skakel homself inderwaarheid uit. Dit is egter haas ondenkbaar dat die tradisionele Zoeloe so ver sou gegaan het. In die tradisionele godsdienste van die Zoeloe bestaan daar geen geskrewe boeke soos by die ander groot godsdienste nie. Hulle godsdienste is in hulle harte geskrywe en word van geslag tot geslag deur mites, verhale en rituele oorgedra. Omdat godsdienste in die harte van hierdie mense is, neem dit ook tyd om tot die kern en diepste wesenstrekke daarvan deur te dring. Oosthuizen (1968b:2) wys ook op die volgende belangrike aspekte:

Zulus have not formulated their creed, nor have they given us a specific systematized statement of faith. Even their mythology does not make our predicament easier ... what they believe has to be detected from what is said, from songs and prayers, from ceremonies and sacrifices ... The religion of the Zulus, like all African religion, is expressed in ritual rather than in dogma...

Roberts (1936:1) wys ook daarop dat die Zoeloe-godsdienste in vele opsigte 'n baie komplekse saak is, omdat dit om verskeie redes moeilik is om 'n algemene en eenvormige sisteem of stelsel daaruit af te lei.

Voorts moet ook daarop gewys word dat die tradisionele godsdienste van die Zoeloe nie baie

sigbare of openbare vorme het soos wat dit byvoorbeeld in die Christendom aangetref word nie. Hulle het nie 'n kerkgebou nie en huldig ook nie die kerkbegrip van die Westerling nie. Hulle gaan nie "kerk toe" nie en het ook geen vaste tye van aanbidding nie. Die verskillende rites of seremonies vind gewoonlik binne die beperkte kring van die uitgebreide familie of die stam plaas, en dan ook dikwels in die geheim. Onderling het hulle 'n baie groter openheid teenoor mekaar asook teenoor ander godsdienste en dit is een van die redes waarom sinkretisme so maklik onder hulle voorkom (Van der Walt 1997a:12).

Vir die tradisionele Zoeloe is die lewe godsdienste en godsdienste lewe. Krige (1936:280) stel dit soos volg:

... there is hardly an aspect of Zulu life in which religion does not play its part - in warfare, in First-fruit Ceremonies, in the different crises in the life of the individual, everywhere...

Dit is ook van groot belang dat daar voortdurend teen die volgende drie groot gevare wat 'n invloed op ons evaluering van die Zoeloe-godsdienste kan hê, gewaak sal word:

- * Om nie na die tradisionele godsdienste deur 'n Westerse bril te kyk nie.
- * Om die tradisionele leefwyse, gesagspatrone, gesagstrukture en uitinge wat by die Zoeloe voorkom uit die oog te verloor. In aansluiting hierby en soos later op gewys sal word, moet die sterk bande met en die groot invloed van die gemeenskap op die individu ook altyd in aanmerking geneem word.
- * Om die lewens- en wêreldbeskouing van die tradisionele mens, wat in talle opsigte radikaal van dié van die Westerling verskil, uit die oog te verloor.

4.2 Aspekte van die tradisionele lewens- en wêreldbeskouing

Crafford (1996:9v) wys op enkele belangrike aspekte in hierdie verband. Die tradisionele mens

leef in 'n kosmologiese eenheid. In sy lewe is daar 'n opperwese, geeste, mense, diere, plante en lewelose dinge wat alles in balans gehou word deur kragte of magte wat in alles voorkom. Die opperwese is die bron van krag en geeste tree as bemiddelaars daarvan op. In 'n wêreld van geeste en kragte is daar die voorouergeeste wat moet beskerm en waarsêers en medisynemanne wat moet help om beskerming teen bese kragte of invloede te bied.

Die sirkel kan as simbool gebruik word om uitdrukking aan die gevoel van eenheid en harmonie te gee. Inderdaad is die tradisionele hut rond en die stat 'n sirkel van hutte.

Die mens is nie 'n eiland nie. Hy is 'n gemeenskapmens. Binne hierdie gemeenskap beleef hy harmonie, vrede en geborgenheid. Enigiets wat hierdie harmonie kan versteur, is uit die bese. Die welstand van die gemeenskap geniet voorkeur bo dié van die enkeling. 'n Persoon se optrede word ten opsigte van die waarde wat dit vir die gemeenskap het, gemeet. Tradisionele mense het 'n kollektiewe mentaliteit en besluit saam oor dinge. Die mensbeskouing is stamgebonde en net diegene uit die eie stam word goed behandel. Diegene daarbuite word dikwels beroof of selfs gedood.

Die holistiese lewens- en wêreldbeskouing bied aan die enkeling en gemeenskap sekuriteit, krag en gemoedsrus. Harmonie en welsyn hang alles daarvan af of die mens sy regmatige plek in die gemeenskap het.

Dit is ook van groot belang om in hierdie verband met die tydsbegrip van die tradisionele Zoeloe rekening te hou. Dit is veral Mbiti (1969:15v) wat in hierdie opsig waardevolle gegewens verstrek. Hy wys daarop dat die swartman tradisioneel 'n swak toekomsverwachting het. Die grootste saak waarom dit gaan, is die *hier* en die *nou*. Tóg wys Mbiti ook daarop dat tyd volgens die tradisionele denke nie vorentoe nie, maar agtertoe beweeg. Dit beweeg terug die verlede in. Die verlede is die motivering en die ondersteuning van die hede. Die stroom van tyd mond uit in die mitologiese poel van die verlede (Crafford 1996a:13). Die mens beweeg dus nie met hoop, verwagting en idealisme die toekoms in nie, maar val steeds terug op die sekerhede van die verlede. Daar kom dus weinig van 'n sinvolle toekomsbeplanning tereg. Hy

leef net vir die oomblik en die toekoms sal eers betekenis kry as dit aangebreek en 'n "nou" geword het. Daar is dus by die tradisionele mens 'n intense verlange na 'n verstaanbare openbaring hier en nou, 'n begeerte om in die hede van die bese te word en geluk en voorspoed te geniet.

Teen die agtergrond van wat hierbo baie kursories gestel is, kan vervolgens op die belangrikste aspekte van die tradisionele Zoeloe-godsdiens gelet word.

4.3 Die geloof in 'n Opperwese

Thorpe (1991:35) wys daarop dat daar reeds by die vroegste reisigers en sendelinge die waarneming was dat die Zoeloe in die bestaan van 'n Opperwese geglo het wat volgens hulle mening, vir die skepping verantwoordelik is. Thorpe vervolg:

On the basis of both personal interviews with Zulu people and information gleaned from Fynn and others, Shooter (1857:159) writes: 'The Kafirs of Natal and the Zulu-country preserved the tradition of a Being whom they call the Great-Great and the First Appearer or Exister. He is presented as having made all things - men, cattle, water, fire, the mountains, and whatever else is seen'.

Die geloof in 'n Opperwese is vir die tradisionele Zoeloe fundamenteel en dit is die raamwerk van die Zoeloe-godsdiens. Daar moet nie in die waan verkeer word dat die Opperwese vir die Zoeloe maar net 'n saak van die verbeelding is nie. Die name en betekenis wat aan daardie name vir die Opperwese geheg word, bewys duidelik dat die Opperwese nie vir hulle slegs 'n abstraksie is nie. Die Zoeloe glo in die bestaan van 'n Opperwese wat na hul mening die skepper van dit wat bestaan, is. Oosthuizen (1977:265) wys op die volgende benamings wat die Zoeloe vir die Opperwese gebruik:

Unkulunkulu : die Groot-groot Een;

Umvelinqangi: die Beginner, die Een wat eerste gekom het;

Umdali: die Skepper;
Uyise: die Beskermer;
Ubaba: Vader;
Umenzi: Maker of handelende Een.

Dis belangrik om daarop te let dat hierdie en ander benaminge vir die Opperwese nie blote etikette is nie, maar pogings van die Zoeloe om sy God na sy wese en werking te probeer omskryf. Die Opperwese is vir die Zoeloe vaag omlin en word as 'n *deus otiosus* beleef - 'n onbetrokke godheid wat hom nie met die alledaagse lewe van mense bemoei nie. Hy is wesenlik goed, selfonderhoudend en het self ontstaan. Hy het geen vader nie en is onveranderlik en onverderflik.

Die Opperwese word met die lug, die hemelruim geassosieer en in krag en mag is Hy die opperheerser. Berglund (1976:32) gebruik die term "Lord-of-the-Sky" as vertaling vir die ander Zoeloebenamings *iNkosi yaphezulu* of *iNkosi yezulu*. Vir die tradisionele Zoeloe woon die Opperwese in die lug, nie baie ver anderkant die wolke nie. Berglund maak ook die volgende interessante mededeling (1976:33):

Because the heaven is the dwelling place of the Lord-in-the-Sky one must not point at the sky. 'Not even my child points at me. How can we point at the greatest one?' If reference is made to the sky, one can indicate it by lifting one's eyes or by speaking indirectly of it. If circumstances force one to do so, one points at the sky with the right hand fist, the thumb enclosed in the fingers.

Al gebruik die Zoeloe antropomorfiese beelde vir die Opperwese, maak hulle nie van Hom 'n beeld of beelde nie. Vir die Zoeloe is God 'n aktiewe, kreatiewe Gees as sodanig onbeskryflik. Baie sal sê hulle weet nie hoe God lyk nie, maar hulle ken Hom, Hy is nie vir hulle 'n vreemdeling nie.

Ten spyte daarvan dat hierdie Opperwese van die Zoeloes in baie persoonlike taal uitgedruk en soms naby beleef word, is dit belangrik om daarop te let dat die Zoeloe meen dat hierdie

God moeilik persoonlik genader kan word. Vir die tradisionele Zoeloe is God iemand wat baie vaag is en word Hy oorheersend as 'n *Deus Remotus* beskou. Vilakazi (1965:89) verwys soos volg hierna:

It is as if, after creating the world, uMvelinqangi retired far away where he was out of reach of the cries of human beings. In all my experience as a Zulu, living among Zulu carriers of the culture, and in the field, I cannot remember a single instance when I heard a prayer by a traditionalist offered to uMvelinqangi. It always is to the ancestral spirits that prayers are made ...

Sommige meen dat die Opperwese self nie baie belangstel in wat met die skepping en die mens gebeur nie. Andersins word gesê dat Hy buitendien só verhewe en ver is dat die mens hom nie kan nader nie. Die Zoeloe bemoei God nie met sy persoonlike of familieprobleme nie. Die voorouers moet sulke probleme oplos. Vilakazi et al (1986:12) maak ook die volgende belangrike opmerkings:

It is, however, difficult to equate Unkulunkulu with the Christian God. The difficulty arises from the fact that to the Zulus Unkulunkulu is not as important in their lives as the ancestors. He is never worshipped directly because he is so far away. The fact that he is not worshipped at all - that no sacrifices are made to him, no prayers offered to him - suggest very strongly that he is no more than a great, great ancestor who is not remembered by anybody and to whom therefore nobody makes any offerings or prayers because he knows nobody and nobody knows him, as a human being in the flesh.

In aansluiting hierby maak Thorpe (1991:36) die opmerking dat alhoewel die Opperwese selde direk aanbid word, dit nie beteken dat Hy nooit aanbid word nie. Sy verwys dan na sekere heuwels en berge (*izigupo*) in Zoeloeland waarop daar aanbid word. Sy gaan dan verder deur te sê:

Perhaps one reason why direct prayer to the Lord-of-the-sky is not more common is the tremendous respect in which he is held. He is too great to be approached except through the proper channels - the ancestors. Thus a line of communication is drawn

from the living Zulu mediators (elders of the clan or diviners) via the ancestors to the Supreme Being.

Berglund (1976:42) wys ook op die volgende:

It is true that prayer seldom is directed to him ... It is equally true that no immediate attention is paid to him. But it would not be true to claim that he therefore is not in the minds of people and that no respect is attributed to him. One informant said: 'We do not speak much about him. That is true. It would be bad manners to speak of him as were he our acquaintance. So we simply keep quiet and say nothing'.

Ook Oosthuizen (1977:266) wys daarop dat die Opperwese wel genader word en dat daar selfs offerandes aan Hom gebring word om die ontologiese balans tussen die mens en God te behou. By groot geleenthede bring die Zoeloe wel sy offer, soos byvoorbeeld met die *UmKozi Omkhulu*.

Ten spyte van die plek wat hy inneem, word daar min van die "heiligheid" van die Opperwese gesê (Oosthuizen 1977:267). In die tradisionele denke word "heilig" met iets of iemand vereenselwig wat magiese kragte het. Tog is daar streng rituele wat gevolg moet word wanneer die Opperwese genader word.

Wat die plek van aanbidding betref, bestaan daar geen voorskrifte nie. Die Opperwese kan enige tyd en op enige plek aanbid word.

Samevattend kan gevra word of die Opperwese van die tradisionele mens dieselfde God as die Bybelse is. Navorser is die mening toegedaan dat op hierdie vraag bevestigend geantwoord kan word, maar dan met bepaalde voorbehoud. Daar kan tog net één God wees, maar in die geval van die tradisionele godsdiens moet ons praat van 'n *verwonge en baie vae godsbegrip*. Die Zoeloe het nie 'n Drie-eenheidsbegrip van God nie. Hy is vir hulle een ten spyte van ander geeste naby Hom. Vir die tradisionele Zoeloe is God wel Gees, maar dan nie ten opsigte van die Heilige Gees soos die Christendom bely nie. Die Persoon van Jesus Christus was ook nie

aan hulle bekend nie - dit sou eers later kom toe sendelinge die evangelie begin verkondig het. God is vir hulle onwerklik, onaktief en in baie opsigte onpersoonlik. Daarteenoor leer die Bybel van 'n persoonlike God wat werklik en baie naby is en wat daaglik in die lewens van mense werksaam is.

4.4 Die geloof in ander gode

Oosthuizen (1977:270) en Berglund (1976:63) wys daarop dat die tradisionele Zoeloe 'n koningin van die hemel, die godin van vrugbaarheid, genoem *Nomkhumbulwana*, ken. Berglund noem die name *iNkosikazi yeZulu*, *iNkosikazi yaseZuluwini*, of net eenvoudig *iNkosikazi*. In sommige kringe word 'n onderskeid tussen *Nomkhumbulwana* en *iNkosikazi* getref, maar 'n groot deel van die Zoeloebevolking het egter te kenne gegee dat hulle nog nooit van hierdie godin gehoor het nie. Tog het navrae in Richardsbaai aan die lig gebring dat daar Zoeloes is wat vandag steeds tot *Nomkholbulwana* bid en dat sy vir hulle die godin is wat die reën gee. Wat egter van belang is, is dat sy geen absolute bestaan het nie en 'n blote bykomende god is. Sy het slegs 'n afgeleide outoriteit vanaf die hoofgod.

4.5 Die geloof in geeste

Net soos elders in Afrika, speel die geesteswêreld in die lewe van die Zoeloe 'n baie belangrike rol. Sommige beweer dat dit selfs 'n groter rol as die Opperwese speel. Dit is 'n kragtiger wêreld as dié van die mens, wat maar swak kan wees. As die mens sterk en gesond wil wees, moet hy in die regte verhouding met hierdie geesteswêreld leef.

Afgesien van die gode, is daar talle geeste waarmee rekening gehou moet word en wat van voorouergeeste onderskei moet word. Hulle handeling word in natuurlike verskynsels geopenbaar. Die geeste is meestal naamloos, alhoewel hulle in elke gebied 'n gemeenskaplike naam kan hê. Volgens Oosthuizen (1977:271) moet daar tussen natuurgeeste en plaaggeeste onderskei word. Oor die algemeen word daar drie kategorieë aangegee, naamlik voorouergeeste, vreemde geeste wat nie aan dieselfde stam behoort nie en wraaknemende geeste.

Vreemde geeste is geeste wat van ver af kom, terwyl wraaknemende geeste persone is wat tydens hul lewe kwaad aangedoen is en wat ná hul dood terugkeer om wraak te neem.

Daar is ook die geloof aan sulke wesens soos die *Utikoloshe*, *Amafufunyane*, *Skebenga* en die *Amandawe*-geeste onder die Xhosa en Zoeloes wat spanninge veroorsaak.

Enige persoon wat 'n sterk wilskrag het, kan 'n sielkundige invloed op 'n ander persoon uitoefen, met die doel om te seën of te vervloek. In Afrika en ook onder die Zoeloes is daar geen einde aan geeste nie. Daar word geglo dat 'n mens met hulle kan onderhandel of hulle deur middel van magie kan beheer, maar hulle word oral gevrees.

4.6 Die voorouerkultus

Die voorouerkultus is een van die belangrikste aspekte van die Zoeloegodsdienst. Krige (1965:283) maak die volgende belangrike opmerking:

The conceptions of Unkulunkulu, "Heaven" and Inkosazana are vague and ill-defined, and the average Zulu does not spend much thought upon them. The real, vital religion of the Zulus is their ancestor worship.

As jy 'n goeie lewe gelei en bepaalde goeie kwaliteite besit het, sal jy ook so as voorouergees wees. Omdat die voorouergeeste so intiem met die alledaagse lewe van die mens te doen het en dit ook beïnvloed, daarom is hulle so belangrik vir die Zoeloe. Die Zoeloe leef in 'n simbiotiese eenheid met die voorouergeeste. Ook Berglund (1976:127) verwys hierna en stel dit soos volg:

It is this specific relationship of intimate closeness and nearness that is described by ukufukamela, 'brooding', as a hen broods over her chickens.

Hierdie verhouding berus nie slegs op die verbeelding nie, maar is vir die Zoeloe 'n realiteit waarop sy ganse bestaan gegrond is.

Voorouergeeste word gewoonlik met verskillende benaminge aangedui, byvoorbeeld "*amadlozi*" of "*amathongo*". Die Zoeloe glo aan die onsterflikheid van die mens en hierdie geloof het tot die ontwikkeling van die voorouerkultus gelei. Dit is een van die belangrikste sluitstukke van die Zoeloegodsdienst. Die voorouergeeste het 'n ontologiese posisie tussen geeste en mense, tussen die Opperwese en mense (Oosthuizen 1977:273). Alvorens grondiger hierop gefokus word, moet die Zoeloe se siening van die dood en die lewe daarna eers in oënskouwende word.

4.6.1 Die dood en daarna

By die dood is daar dikwels uitgebreide seremonies in die gemeenskap. Alles kom tot stilstand en in sommige gemeenskappe is selfs die melk met doodsmagie besoedel (Oosthuizen 1977:283). Die dood veroorsaak rituele onreinheid en is iets wat die hele gemeenskap raak. Spesiale beeste word geslag en offerandes moet gebring word. Die plek waar die skeiding plaasgevind het, word die plek van heropname en bande wat saambind. Die tradisionele Zoeloe sien die hiernamaals as 'n soort paradys wat nie ver van die oorspronklike verblyfplek verwyder is nie.

Vir die tradisionele Zoeloe bestaan die mens uit vier dele:

- * sy liggaam, genoem "*umzimba*";
- * sy asem/lewe/siel, genoem "*umphefumulo*";
- * sy vitale krag, genoem "*umoya*";
- * sy skaduwee of dubbelganger wat eintlik die voorouergees word, genoem "*isithunzi*".

As iemand volgens die Zoeloe te sterwe kom, dan verlaat sy gees die liggaam. Die gees kom nie te sterwe nie, maar sweef of dwaal in die lug rond, totdat dit weer by wyse van 'n bepaalde seremonie in die stam of familie terugverwelkom word. Begrafnis is 'n baie belangrike saak, veral waar dit persone van hoë aansien, gesag of status raak.

Die dood op 'n gevorderde leeftyd word as normaal of natuurlik beskou. Thorpe (1991:38) meld die volgende:

Physical separation from the visible community is simply one more stage on the journey of life - a journey which starts with gradual admission to the community, leads through various stages of community participation, and ends with gradual departure to the spirit world.

Ouer persone in die kraal is alreeds op weg na die voorouerskap en word as sodanig reeds met respek benader. Hulle kan selfs as "amadlozi" aangespreek word voor hul dood. Dis 'n algemene verwagting dat 'n mens oud genoeg sal word om baie kinders in die wêreld te bring en jou kleinkinders te kan sien. Dis ook gebruiklik om nie die dood van 'n grysaard lank te betreur nie.

Indien 'n persoon egter voortydig sterf - hetsy op onnatuurlike wyse, sonder kinders of voordat hy 'n rype ouderdom bereik het - word toordery of heksery vermoed. So 'n dood word as 'n verbreking van die bande met die stam of familie beskou en die oorledene kan dan as 'n kwaadwillige gees beskou word.

Wat die toestand na die dood betref, verduidelik Mbiti (1969:161) dit soos volg:

For the majority of African peoples the hereafter is only a continuation of life more or less as it is in its human form. This means that personalities are retained, social and political statuses are maintained, sex distinction is continued, human activities are reproduced in the here-after, the wealth or poverty of the individual remains unchanged, and in many ways the hereafter is a carbon copy of the present life. Although the soul is separated from the body it is believed to retain most, if not all, of the physical-social characteristics of its human life.

4.6.2 Word almal voorouergeeste?

Dood en begrafnis alleen maak nog nie van 'n persoon 'n voorouergees nie. Theron (1996:30)

meld dat daar aan bepaalde vereistes voldoen moet word:

- * Dit is baie belangrik dat die begrafnis streng volgens reëls moet plaasvind.
- * 'n Bykomende rite moet vervul word wat as die "*ukubuyisa*" (die huis-toe-kom) bekend staan. By hierdie geleentheid word gewoonlik 'n bees geslag en dit word feestelik gevier. Vilakazi et al (1986:12) stel dit soos volg:

... the dead person is told by an elder that he is being brought back home, and asked to be kind to them, and to protect them. He is asked to guard all his kinsmen from disease and the machinations of sorcerers and witches.
- * Die persoon moet baie nasate hê. 'n Persoon bly 'n voorouergees vir solank hy of sy deur hul nasate in herinnering gehou en vereer word.

4.6.3 Die funksies van die voorouergeeste

Gedagtig aan die onderwerp van hierdie navorsing, is die funksies wat die voorouergeeste verrig van groot belang. Nie alle voorouergeeste het dieselfde funksies of oefen dieselfde invloed uit nie. Normaalweg is die invloed en betrokkenheid van die geeste tot net die direkte agtergeblewenes beperk. Wat die geeste van stamhoofde en konings byvoorbeeld betref, is hulle nie by die persoonlike sake van die individu betrokke nie. Hulle word net deur die stam of nasie tydens spesiale geleenthede of gemeenskapsrites soos die landbou, reënsereemonies of tydens 'n nasionale krisis opgesoek.

Voorouergeeste is nie slegs nader aan die kragtige Opperwese nie, maar staan ook nader aan die Zoeloe self, omdat hulle bekende en eie familie van mekaar is. Hulle is dus ideale tussengangers tussen die gemeenskap en die geesteswêreld.

Die voorouergeeste het met die alledaagse wel en weë van die Zoeloe en sy groep te doen. Hulle is die bemiddelaars tussen die Opperwese en die enkeling/stam wat die vitale krag van

die Opperwese na die stam/enkeling moet laat deurvloei. Hulle beskerm die familie teen gevaar en teenspoed. Hulle sien toe dat die familie gelukkig is en het die krag om te seën en voorspoed te bring. Hulle bind die stam/familie tot 'n hegte eenheid saam, sorg vir die daaglikse behoeftes en skenk reën en vrugbaarheid. Hulle is beskermhere van inisiasieseremonies, die tradisie, etiek en aktiwiteite van die familie en die stam. Hulle het ook die belangrike funksie om die geregtelike outoriteit van die oudstes te handhaaf. Hulle is geestelike superintendente van familiesake en behou hulle titels "vader" en "moeder" (Oosthuizen 1977:274). Hulle waarsku ook die familie of stam indien hulle sou nalaat om op behoorlike wyse eer aan die voorouergeeste deur byvoorbeeld offers te bring. Sulke offers kan die vorm van voedsel, 'n bees en selfs bier aanneem.

Hulle kan egter ook rampe of 'n vloek oor die familie of stam bring. Daarom moet hulle in ere gehou en offers aan hulle gebring word om hulle goeie gesindheid te behou. Vilakazi et al stel dit soos volg:

One of the ever-present anxieties of a Zulu is to make sure that he is right with his ancestral spirits. He will therefore make feasts regularly and name all his ancestors and ask for their guidance and will pay particular attention to their messages, will study their whims and fancies, and will also look out for any signs of revelation by them.

Die Zoeloe het nie spesiale geboue of tempels waar die voorouergeeste vereer of offers aan hulle gebring word nie. Die Zoeloe het 'n spesiale plek in sy hut, "*umsamo*" waar die voorouergees woon en waar voedsel en drank vir hom/haar gegee word.

Ten spyte van alles wat die voorouergeeste tot voordeel van die familie of stam doen, word geglo dat die voorouergeeste ook hul gebreke of tekortkomings het. Daarom word hulle "*izithutha*", dwase, genoem omdat hulle soms sulke dwase dinge kan doen, byvoorbeeld deur siekte oor die stam of familie te bring en dus nie aan die gevaar te dink dat indien die hele familie of stam sou sterf, daardie voorouergeeste dan niemand sou hê om hul te versorg nie!

4.6.4 Wyse van openbaring

Die wyse waarop die voorouergeeste hulle openbaar, neem verskillende vorms aan. Dit kan deur drome, visioene, voorbodes, siekte en selfs in die vorm van 'n dier geskied. So kan die voorouergees byvoorbeeld in die vorm van 'n slang verskyn. So 'n slang gaan nooit dood nie, maar vervel net. Ander slange wat nie voorouergeeste is nie, gaan egter dood. Die voorouergees verskyn gewoonlik aan die oudste lede van die gesin wat sy naam ken. Hulle vra uit na familiesake en waarsku diegene wat afdwaal.

4.6.5 Hoe moet hierdie vraagstuk benader word?

Is dit by die Zoeloe voorouerverering soos wat enigeen maar hulde aan die helde uit hulle verlede bring, of is dit vooroueraanbidding? Indien daar 'n verskil is, waar lê die skeidslyn? Waar hou verering op en waar begin aanbidding? Word hulle net onthou (remember), gerespekteer (honour, respect), vereer (devote, venerate), as heilig beskou (revere) of aanbid (Van der Walt 1997b:25)?

Deur die jare het hierdie vraagstuk tot ernstige nadenke en selfs bedenkinge gelei en verskeie standpunte en benaderings het dan ook die lig gesien. Enkele van hierdie benaderings word vervolgens nader belig.

4.6.5.1 Die Rooms Katolieke Kerk

Theron (1996:36v) wys daarop dat hierdie kerk die voorouerkultus positief waardeur en dat daar baie teoloë is wat ten gunste is van 'n akkommodering hiervan. Theron bied dan ook 'n uittreksel van die Rooms Katolieke Kerk se kategismus waarin hul standpunt duidelik geformuleer is:

- I (a) The ancestors are not gods. God and the ancestors are distinguished.
- (b) The ancestors are not idols, false gods, therefore the ancestor cult cannot be considered as idolatry.

- (c) Africans do not adore the ancestors.
 - (d) Ancestors are not bad spirits. Reverence for an ancestor is in itself always good.
 - (e) The spirits of the departed have direct communication with the living.
 - (f) The ancestors function as mediators. Even today our people have the idea that God cannot be approached directly.
- II (a) It is however also expressed that in the African religion everything one does is governed completely by the will of the ancestral spirits.
- (b) We do not approve of sacrifices directed to the ancestors. But to condemn them as pure 'nonsense' would hurt most sacred feelings.

4.6.5.2 Protestantse kerke

Vanuit protestantse geleedere vind ons nie 'n positiewe houding soos by die Rooms Katolieke Kerk nie. In die Nederduitse Gereformeerde Kerk is die klem gedurende die tydperk van pioniersending op individuele bekering geplaas. Dit het 'n radikale breuk met tradisionele en religieuse gebruike beteken (Daneel 1973:57). Daar was geen kompromie nie. Daneel wys daarop dat daar geen ruimte bestaan het vir 'n vervanging van tradisionele rituele of die assimilasië daarvan binne die Christendom nie (1973:58). Vandag nog word die voorouer-kultus in die NG Kerk as 'n oortreding van die eerste gebod gesien en daarom veroordeel (Theron 1996:38).

Theron (1996:38) wys daarop dat by die Lutherse Kerk daar nie so 'n beklemtoning van die gestorwe voorouers is soos by die Rooms Katolieke Kerk nie. Die Lutherse Kerk glo dat daar heiliges in die hemel is wat vir die kerk op aarde as geheel intree (Bünjer in Theron 1996:38). Hulle tree egter nie as middelaars vir individuele Christene op nie. Hulle is slegs goeie voorbeelde van geloof en waardig om na te volg.

Volgens Theron (1996:38) is daar in die Anglikaanse Kerk ook 'n meer positiewe gesindheid jeens die voorouer-kultus en bestaan daar vir hulle geen teologiese gronde om negatief

hierteenoor te staan nie.

By die Metodiste Kerk is daar egter 'n gesindheid van totale verwerping en glo hulle dat dit nie met die Christelike geloof versoenbaar is nie (Theron 1996:39).

Theron vat die algemene standpunt in protestandse geleedere dan soos volg saam:

The main objection of the Protestant churches is that the ancestor cult is a transgression of the first commandment. The ancestors may be independent from God, and their power may be derived from God but in practise they are not functioning like that. They are called upon and revered as autonomous powers, which exert a direct influence on the living according to their own will. As such they take over the position and function of God, and the honour that should be his, is given to the ancestors.

Daar is egter ook stemme van teoloë uit Afrika wat voel dat meer toegeeflik opgetree en hierdie kultus inderdaad in die Christelike kerk geakkommodeer behoort te word (Theron 1996:40).

Navorsers soos Oosthuizen (1977:274) en ander beweer dat daar nie na "aanbidding" verwys kan word nie, maar na "verering". Berglund (1976:198) huldig dieselfde mening en sê:

There is in Zulu society no worship of the shades, if by worship we understand a veneration of them. Ukukhonza, popularly translated with the English idiom worship, and used in a transcendental sense, is used in relation to the Lord-of-the-Sky. 'We do not worship (*khonza*) the shades. We simply speak to them (*ukuthetha*), telling them everything'.

Alhoewel ons nie van aanbidding kan praat nie, wil dit voorkom asof die voorouers nogtans funksies vervul wat Christene alleen aan God toeskryf. Daar is diegene wat sterk sinkretisties dink en Jesus Christus ook as 'n voorouergees beskou - al is Hy dan die belangrikste onder hulle. Dit is egter 'n baie fyn nuansering en die voorouergeeste moet op 'n wyse wat 'n goddelike wese toekom genader en bejeën word. Nogtans is navorser die mening toegedaan

dat die tyd aangebreek het dat 'n positiewer houding in hierdie verband ingeneem word. Hierdie kultus is só verweef met die lewe van die tradisionele mens dat die geringste teenkating hulle net dryf om daarmee ondergronds te gaan. Hieroor sal in protestandse geleedere in eie kring, maar ook op ekumeniese grondslag met mekaar in gesprek getree moet word.

4.7 Krag en magie in die Zoeloegodsdien

Dis belangrik om daarop te let dat vir die tradisionele Zoeloe die wêreld om hom met kragte, magte en geeste wat sy hele lewe beïnvloed, gevul is. Thorpe (1991:34v) stel dit soos volg:

The Zulu life view is far more holistic than that of Western orientated societies where religion, work and home are often compartmentalised. The Zulu world is integral, with a supernatural dynamic power pervading all aspects.

Die Zoeloe se ganse bestaan is deurtrek met en omsluit deur lewenskrag. Gesondheid en lewenskrag is vir die Zoeloe vloeibare begrippe. 'n Mens kan meer of minder daarvan hê. Dit kan van jou af weggeneem of aan jou gegee word. Daar is middele en mense waardeur jy dit kan versterk of verswak. Dit is die grootste heil wat die Zoeloe kan besit. As dit aangetas word, is daardie mens besig om te sterf. Talle swartmense kry op die een of ander stadium die gevoel dat hulle lewenskrag besig is om af te neem. Dit maak hulle radeloos en geestelik sowel as liggaamlik dodelik siek. Dikwels kan 'n medikus in hierdie geval geen siektetoestand diagnoseer nie.

Die wesensaard van die samelewing is die wisselwerking van lewenskragte wat op hiërgiese wyse georden is. Bo-aan die hiërgie staan die Skepper wat by uitstek oor krag beskik. Na hom volg die stamvaders en ander voorouergeeste in soverre hulle nog van belang geag word en dan kom die lewendes, van wie die stamhoof die belangrikste en sterkste is.

Die middelpunt van die allesomvattende sisteem van lewenskragte bly egter die mens. Die hoogste ideaal van die mens is om lewenskrag te behou en om sterk te wees. Onbeperkte krag is nie beskikbaar nie en daarom moet daar 'n balans tussen kragte wees. Om hierdie doel te

bereik, word die goeie gesindheid van die hoëre lewenskragte, die voorouergeeste, met dienshandelinge en offerandes afgesmeek. Magiese handelinge en medisinale toediening het dieselfde doel ten opsigte van die laere lewenskragte.

Teenspoed, vermoeidheid, vernedering en siekte word as simptome van kragvermindering beskou en onder sulke omstandighede is die mens minder mens. Wie onreg ly, het lewenskrag ingeboet en leef derhalwe nie meer ten volle nie.

Die hele psigiese wêreld van die Zoeloe is dus met die geloof in mistieke krag gevul. Daar is krag (amandla) in letterlik alles, byvoorbeeld 'n klip of bome. Hierdie krag moet beheer en tot die beswil van die mens aangewend en benut word. Aan die ander kant is daar weer bese kragte en magte wat afgesweer moet word. Om dit te bewerkstellig is kragdokters nodig. Daar is kragdokters wat krag ten goede aanwend en ander wat dit weer ten kwade doen. Dit is teen hierdie boosdoeners dat die gemeenskap beskerm moet word en daarom is kragdokters belangrik. Crafford (1996a:17) en Oosthuizen (1977:2788) onderskei onder andere tussen die volgende kragdokters:

* **Mediums:**

Dit is vroue wat daarin spesialiseer om met die voorouergeeste te skakel of hulle op te roep.

* **Waarsêers of *isangomas*:**

Hulle speel 'n belangrike rol as skakel tussen die gemeenskap en die geestelike magte of kragte. Hulle verklaar drome, skakel met die voorouergeeste en maak hulle wil aan die mense bekend. As 'n persoon siek is, diagnoseer hulle dit, bepaal die oorsaak daarvan en skryf die nodige behandeling voor. Hulle los onderlinge twis op en sorg vir die solidariteit van die gemeenskap. Verder beskerm hulle die gemeenskap ook teen 'n ander figuur wat die geesteskrag nie positief nie, maar negatief teen die gemeenskap gebruik.

* Die medisyneman of *inyanga*

Hierdie groep is 'n kategorie op hulle eie. Hulle het bowenal met die genesing van siektes en die versorging na persoonlike rampe te doen. Hulle het 'n eie taal en simboliek en as spesialiste het hulle hul roeping van die voorouergeeste ontvang. Hulle ondergaan 'n bepaalde opleiding waar hulle kennis van die mediese waarde van plante, die voël- en dierelewe opdoen. Tradisionele medisyne word dikwels gebruik om Europese medisyne aan te vul of selfs te vervang. Daar word verkeerdelik na hulle as toordokters verwys. Hulle is oor die algemeen eerbare mense en nie bouse figure nie.

* Regeerders

Hulle is simbool van die volk se status, aansien en krag. Sommige van hulle het hoë titels wat by hul status pas. Hulle beklee 'n sakrale posisie en in sommige gemeenskappe mag hulle selfs nie eers gesien word nie, of geld daar baie streng protokolreëls om by hulle uit te kom.

* Reënmakers

Hulle neem 'n baie prominente plek in en handel op grond van die bonatuurlike krag wat hulle ontvang. Hulle tree ook as middelaars tussen die Opperwese en die mens op en is oor die algemeen goed oor die weer ingelig. Oosthuizen (1977:278) wys daarop dat reën vir die Zoeloe 'n baie diep godsdienstige saak is en dat diegene wat die kuns ken om dit van Bo te ontvang, hoog in die gemeenskap aangeskryf staan.

Soos reeds opgemerk, is die tradisionele wêreld gevul met mistieke kragte wat beheers en ten goede ingespan moet word. Bouse kragte moet van die mens afgehou word. Die beheersing en manipulering van kragte word *magie* genoem. Die goeie of wit magie span die kragte tot voordeel van die mens in, terwyl slegte of swart magie, wat die bouse wil doen, met toordery geassosieer word. Toordery het met afguns, haat en agterdog te doen. Swart magie word met alles wat anti-sosiaal en kwaad is, geassosieer en word altyd deur persone, bekend as die

abathakathi veroorsaak. Hierdie persone word gevrees. Hulle doen hulle werk veral gedurende die nag en rig hulle op individue en nie die gemeenskap nie. Waar sulke persone geïdentifiseer word, word hulle doodgemaak om die gemeenskap te beskerm.

4.8 Sonde, straf en verlossing

In enige suiwer leerstellige beskouing van die verslossingsbegrip kom die vraag na sonde en die betekenis daarvan dadelik ter sprake. Verlossing veronderstel 'n toestand van verlorenheid of van 'n krisissituasie waaruit na bevryding, redding of verlossing gesoek word. Die bestudering van die verlossingsbegrip by die tradisionele Zoeloegodsdien vra dus 'n noukeurige ontleding van wat hulle beskouing van sonde is.

4.8.1 Sonde en skuld

Volgens die Bybel is sonde 'n oortreding van die wet van God en dus 'n opstand teen God. Dit is sonde omdat dit teenstrydig met die wil van God en die natuur van God is. Sonde is dus 'n ontkenning van God se soewereine seggenskap oor sy skepping en inderdaad die lewe van sy skepsel, die mens.

Die tradisionele Afrikagodsdien leer nie dat sonde 'n ontkenning van God, opstand teen God en 'n oortreding van die wet van God is nie (Theron 1996:118). Die sondebegrip by die tradisionele godsdien hang ten nouste saam met die *ubuntu*-beginsel, dit wil sê die gemeenskapsverband waarin die tradisionele mens lewe, wat dit vir hom beteken en wat sy verantwoordelikhede binne hierdie gemeenskap is. Hierdie beginsel vorm een van die belangrikste sluitstukke van die gemeenskapslewe. Iets is slegs sondig of verkeerd as daar nadelige gevolge vir die mens en die gemeenskap waarin hy leef daaruit voortvloei. In hierdie verband maak Olupona (1991:102) belangrike opmerkings:

In African traditional societies, the welfare of the individual was a function and consequence of the welfare of the society, the society being the *summum bonum* of African traditional moral philosophy. Furthermore, African traditional ethics were

regulated by a law based on sacred sanctions which had their origin in the world of the spirits and ancestors. Moreover, African traditional societal ethics were communal, not individualistic as Western ethics tend to be. For in African traditional societies, no man lived upon himself. That is to say, what one man did affected, directly or indirectly, other members of his society or community. Harry Sawyer expresses this point thus: 'The behaviour of the individual without exception is right or wrong according as it affects the group - sometimes a closer, nuclear family group; at other times, a wider circle of extended families and friends'. Especially this was true if the act of the individual was one that offended the gods or ancestral spirits.

Die tradisionele is vir die Afrikaan die beste wyse van lewe omdat dit deur die voorouergeeste en die gemeenskap waarin hy leef aan hom gegee is. Daarom moet dit sy primêre doel wees om in harmonie met hierdie lewe te kan wees en hier voorspoed te geniet en te help bewerk. Maimela (1985:70v) stel dit soos volg:

To traditional Africans, then, sin is the destruction of the stability of the community and, therefore, the refusal to love and have fellowship with one's fellows (both the living and the dead), the denial of that which makes for life here and now, the anguish to a little child or a defenceless person.

In die denke van die tradisionele mens is die bose altyd by jou. God is nie die oorsprong daarvan nie, maar bose geeste en kragte. Die voorouergeeste kan die bose stuur en mistieke krag kan negatief deur bose persone aangewend word. Daarom geld talryke taboereëlings. Wanneer morele en etiese kodes verbreek word, word die hele gemeenskap geraak. Mbiti (1969:205) stel dit só:

There exists, therefore, many laws, customs, set forms of behaviour, regulations, rules, observances and taboos, constituting the moral code and ethics of a given community or society ... Any breach of this code of behaviour is considered evil, wrong or bad...

By die tradisionele mens bestaan daar nie 'n verpligting van gehoorsaamheid of verantwoordelikheid teenoor die veraf en onbetrokke Opperwese nie. 'n Mens oortree ook nie ten opsigte

van die Opperwese nie, maar teenoor die gemeenskap. Jou verpligtinge teenoor die gemeenskap is van die allergrootste belang. Goeie en gelukkige menseverhoudings is van primêre belang. Iets is net sonde as dit nadelige gevolge vir iemand anders inhou en dit geopenbaar word. 'n Daad is nie boos vanweë die intrinsieke aard daarvan nie. As owerspel byvoorbeeld nie ontdek word nie, is dit nie sonde of 'n misdad nie. Die tradisionele sondebeskouing is dus oppervlakkig en antroposentrië (Crafford 1996a:19). Sonde is nie in die eerste plek 'n oortreding teen God nie, maar teen die medemens, die samelewing en die gemeenskap. Sonde is vir hulle primêr swak of slegte verhoudings met die medemens, die lede van jou eie groep (Van der Walt 1997b:27). Om teen die wil van die groep in te gaan, is sonde.

Theron (1996:119) wys ook daarop dat by die tradisionele godsdiens die klem op 'n goeie lewe hier en nou val en dit reduceer sonde tot blote antisosiale dade. Die belangrike implikasies hiervan is dat die gemeenskap se norme en waardes swaarder tel of van groter belang as die God van die Bybel se wette is. Indien iemand nie van jou eie stam of familie is nie, mag jy hom maar benadeel! Daar bestaan geen algemene liefde vir die naaste nie, maar slegs vir diegene wat aan dieselfde stam behoort.

Van der Walt (1997b:27) beskryf die tradisionele godsdiens as 'n kommunosentrië godsdiens. Dit beteken dat dit nie die Opperwese is wat gedien word nie. Die gemeenskap met sy sanksies of verwerping word gevrees en die gemeenskap se belange moet ten alle koste gedien word. In werklikheid word die gemeenskap dus verafgod of die god van die tradisionele mens.

4.8.2 Geregtigheid en straf

Voorbeelde van antisosiale gedrag wat die geesteswêreld en die gemeenskap van die lewendes kan benadeel, sluit in diefstal, bedrog, moord en die oortreding van enige reël wat deur die voorouers gesanksioneer is en waarvolgens die sosiale en religieuse lewe georden en gereël word. 'n Oortreding van enige van hierdie en ander reëls is in die tradisionele denke en etiek sonde. Olupona (1991:102) wys in hierdie verband op die volgende:

(It) had to be atoned for immediately, otherwise a group of people in the community

or sometimes the entire community might come under the punitive displeasure or curse of the gods or ancestors thus offended.

Hierdie straf of vloek kan een van verskeie vorms aanneem, onder andere swak oeste, enige vorm van ongeluk, siekte en selfs doodstraf deur die gemeenskap. Hierbenewens is daar ook rituele handeling wat nagekom moet word (Maimela 1985:69). Die tradisionele mens verwag nie 'n oordeel of vergelding in die hiernamaals nie. Mbiti (1969:210) stel dit soos volg:

The majority of African peoples believe that God punishes in this life. Thus, He is concerned with the moral life of mankind, and therefore upholds the moral law... there is no belief that a person is punished in the hereafter for what he does wrong in this life. When punishment comes, it comes in the present life.

Daar is dus geen vrees vir 'n oordeel in die hiernamaals nie en wie die stam in hierdie lewe benadeel het en dus "gesondig" het, word na sy dood bloot 'n swerfgees wat met sy bose werk voortgaan. Die tradisionele mens moet dus aan die gemeenskap verantwoording doen en nie aan die Opperwese nie.

4.8.3 Verlossing

In Bybelse terme beteken verlossing die bevryding van sonde en bring dit die ewige lewe mee. Verlossing is uit genade en deur die geloof alleen. Dit is 'n vrye gawe van God. In die tradisionele godsdiens lê die klem op 'n goeie lewe hier en nou. Theron (1996:119) stel dit so:

To be saved means to be accepted. One is first accepted into the community of the living by being good to one's neighbours, and secondly accepted among the community of the dead ancestors by remembering them through prayers and offerings.

Die mens se heil lê dus in die groep of gemeenskap en om daaraan te behoort, is die hoogste saligheid. Adeyemo (1979:93v) maak in hierdie verband ook die volgende opmerkings:

The African peoples are humanistic in their approach to religion. They do not seek God for His own sake, but rather they venerate the ancestors, appease the spirits in order

that they may receive favour in return. This attitude has been described as utilitarianism. Sin boils down to only social ills with adequate punishment received here and now. This wrong conception of sin results in a wrong view of salvation. If an anti-social act is all there is to sin, salvation from sin would be in the same terms. Thus, it is plain in the oral traditions that to be saved primarily means **to be accepted** ... Salvation ... therefore implies acceptance in the community of the living and the living-dead, deliverance from the power of the evil spirits, and a possession of life force.

Die tradisionele Zoeloe-godsdiens is dus outosoteriologies, dit wil sê, selfverlossend (Van der Walt 1997b:27) en die hoogste saligheid is om in harmonie met die wêreld om jou te leef. Dit gee ook 'n bepaalde betekenis aan die offers wat die tradisionele mens bring, naamlik om oplossings vir die alledaagse probleme te vind en om die geeste tevrede te stel en selfs te manipuleer (Theron 1996:120).

4.9 Beoordeling van die tradisionele Zoeloe-godsdiens

In die lig van die kursoriese uiteensetting wat hierbo van die tradisionele godsdiens van die Zoeloe gegee is, is die vraag vervolgens wat 'n mens se houding daarteenoor moet wees. Hoe moet dit beoordeel word? Kan daar iets uit geleer word, of het dit weinig waarde? Ter aanvang moet gesê word dat daar inderdaad baie is wat uit die tradisionele godsdiens van die Zoeloe geleer kan word en dat alles nie sonder meer van die tafel gevee kan word nie.

Terwyl die kritiek wat teen hierdie godsdiens ingebring word legio is, is daar tóg ook aspekte wat positief beoordeel kan word. In hierdie opsig het Oosthuizen (1991:14-34) 'n waardevolle en insiggewende bydrae gelewer.

Hy wys daarop dat sekere grondbeginsels in die tradisionele godsdiens by die post-modernisme aansluit, waar daar klem op die gevoel van die mens, geloof, en 'n subjektiewe benadering tot die werklikheid gelê word en waar gepoog word om dieper tot die geheime van die kosmiese werklikheid deur te dring. Teenoor die koue, rasonale aksente van die modernisme, wat onder

andere skepties teenoor die metafisiese staan, is die metafisiese juis vir die tradisionele godsdiens 'n realiteit. Oosthuizen wys onder andere op die volgende (1991:20):

... Africa has a sensitivity at the non-rational level which could make a valuable contribution to man's contemporary search for depth...In classical South-Africa, religion embraces everything and is directed at the essence of things. Here the human being, not matter, is the centre...

Die erns waarmee die tradisionele mens die metafisiese benader, maak van hom 'n religieuse wese wat nie tussen godsdiens en die daaglikse lewe onderskei nie. Vir die Christendom kan dit positiewe gevolge hê.

Wat ook positief beoordeel kan word, is die groot klem wat op persoonlike betrokkenheid geplaas word. Geloof is vir die tradisionele mens nie net 'n epistemologiese saak nie. Sy godsdiens is op verhoudings waarby hy meelewend betrokke moet wees, gebou: verhoudings met die Opperwese en die voorouergeeste wat so 'n groot invloed op sy lewe uitoefen. Die Christendom kan baie hieruit leer, veral in 'n tyd van sekularisme en geestelike verval.

Die belangrikheid van die gemeenskap en die individu se aandeel daarin moet ook waardeer word. In die konteks van die tradisionele godsdiens is die mens deur medemens en nie net blote dinge nie, omring. Daarom is die denkpatroon van die Zoeloe ook sinteties en nie analities nie. Die hoë prioriteit op die persoon ("personality"), veronderstel uiteraard verhoudings. In die gemeenskap waar na harmonie en vrede gestreef word, kom die enkeling juis tot sy reg. Hierdie aspek het groot waarde vir menseverhoudings in Suid-Afrika.

Oosthuizen sien ook die positiewe in die tradisionele tydsbegrip (1991:23). Die tradisionele mens word nie deur tyd beheer nie; hy beheer die tyd en gebruik dit soos hy verkies. Vir die gejaagde leefwyse van die Westerling wat vandag 'n slaaf van die horlosie geword het en in vele opsigte van 'n kwaliteit lewe beroof word, is daar dus in hierdie opsig belangrike lesse te leer.

Voorts is die tradisionele uitgangpunt dat die mens in harmonie met die natuur moet lewe, ook

te waardeer. Die holistiese benadering dat alles met mekaar in verband staan, dra baie tot die besef by dat alles nie maar net uit koue materie bestaan nie.

Oosthuizen wys ook op die positiewe aspek van genesingspraktyke in die tradisionele godsdien, waar daar nie 'n groot onderskeid tussen fisiese en geestelike siektes gemaak word nie (1991:28). Genesing is op die totale mens gerig en het meestal die betekenis dat 'n wanbalans met die metafisiese wêreld reggestel moet word. Dit het groot betekenis vir die huidige genesingspraktyke.

4.10 Slotopmerkings

In hierdie hoofstuk is 'n oorsigtelike beeld van die tradisionele godsdien van die Zoeloe gegee en is daar ook op die noodsaaklikheid gewys om hiervan kennis te neem, omdat dit die godsdien is waaruit die *amaNazaretha* gegroei het.

Sonder om op te veel detail in te gaan, is dit ook belangrik om daarop te let dat veranderinge wat die afgelope dekades op velerlei terreine in Suid-Afrika ingetree het, die tradisionele mens in 'n baie groot mate uit die samelewingsverbande wat vir hom so kosbaar was en waar hy homself en sy mense geborge gevoel en gesien het, “ontwortel” het. Wat vir hom sekuriteit gebied het, het nou weggeval. In sy teruggrype na die tradisionele en vir hom die behoudende, het hy en ander om verskeie redes hulle by die Onafhanklike Swart Kerke geskaar. Dit het onder andere die deur vir sinkretisme oopgemaak. Hierop sal later breedvoeriger gefokus word. Die verskynsel van Onafhanklike Swart Kerke sal vervolgens in oënskou geneem moet word.

HOOFSTUK 5

OP SOEK NA 'N EIE AFRIKA-CHRISTENDOM

5.1 Inleidende opmerkings

Die hoofmerk van hierdie studie is om sinkretisme as teologiese uitdaging teen die agtergrond van een van die Onafhanklike Swart Kerke, nl. die *iBandla lamaNazaretha* te belig. In hierdie hoofstuk sal oorsigtelik en in die algemeen op die fenomeen van Onafhanklike Swart Kerke gelet word.

Hoewel daar nog 'n groot evangelisasietaak in Afrika oorbly, is die era van pioniersending grotendeels verby. Oral is jong kerke geplant wat almal daarna strewende om onafhanklik te wees. Een groep het egter daarin geslaag om volkome onafhanklik van enige hulp uit Westerse sendende kerke te wees, naamlik die Onafhanklike Swart Kerke. Hierdie bewegings trek groot getalle mense uit die tradisionele Afrika-godsdienste en die kerke wat deur Westerse sendingaksies geplant is. Die nuwe strukture wat deur hierdie bewegings in teologie, liturgie en kerkregering geskep word, is iets wat die mens van Afrika aanraak en waarin hy of sy kan tuisvoel. Dit skep ruimte vir 'n groter godsdienstebeleving in die gevoelsatmosfeer van die Afrikaan.

In die verlede is hierdie bewegings om verskeie redes deur sowel die sending as die hoofstroom denominasies geminag (vgl. ook Sengwe 1981:92). Die redes hiervoor was kortliks die volgende:

- (a) Die Onafhanklike Swart Kerke se andersoortige oorsprong. Hulle het op inisiatief van die Afrikane self tot stand gekom en nie deur die arbeid van sendingorganisasies nie. Daarom was daar inderdaad geen of weinig kontak met die hoofstroom denominasies.

- (b) Hulle was te anders. Hul strukture, liturgie en wyse van aanbidding het met die Protestantse tradisies gebots.
- (c) Die hoofstroom denominasies is agterdogtig en versigtig jeens hierdie bewegings as gevolg van die gevaar van sinkretisme.

Die resultaat was dat hierdie kerke of bewegings aan hulself oorgelaat is om hul eie weg te vind en eie patrone en sisteme te ontwikkel, waarin daar selfs van basiese Skrifwaarhede afgewyk is. Dit was egter die weg waarlangs die Afrikane na 'n eie Christelike identiteit op soek was.

Ten spyte van ander oorsake vir hul ontstaan, waarna later kortliks in hierdie hoofstuk verwys sal word, kan die feit nie ontken word nie dat die Onafhanklike Swart Kerke hul wortels in 'n geestelike honger en 'n diep gevoelde behoefte het om self en in eie konteks uitdrukking aan die Christendom waarmee hulle in aanraking gekom het, te gee. In hierdie bewegings vind ons dus 'n eiesoortige Christelike uitdrukking, waarin met 'n eie identiteit vir die kerk geworstel word en waarin 'n roepstem weerklink wat smeek om 'n geleentheid om as Afrikane hul godsdiens uit te leef en te beoefen.

5.2 Ontstaan en omvang van die Onafhanklike Swart Kerke

Die ontstaan en groei van die Onafhanklike Swart Kerke in Suid-Afrika word allerweë as een van die merkwaardigste ontwikkelings van die vorige eeu beskou. Vanaf 1890 het verskeie onafhanklike bewegings die lig gesien, maar die meeste was klein groepies wat net enkele volgelingen getrek en later doodgeloop het. Dit was egter sedert die begin van die 20ste eeu dat letterlik duisende Onafhanklike Swart Kerke in Suid-Afrika op die toneel verskyn het. Oosthuizen (1997:51) maak in hierdie verband die volgende opmerkings:

..the AIC movement has grown into the most dynamic church movement in South Africa, proliferating among Black South Africans, attracting African traditional religionists, and drawing into its fold many previous congregants of the "mainline" churches. This is despite having no special missionizing program. It would appear

rather that "mainline" church members and traditional religions flock to them for what they are and what they do.

Die meeste daarvan het steeds klein groepies met hul eie profeet en volgelinge gebly. Ander is weer groter en goed georganiseerd en het die toets van die tyd deurstaan. Die oudste en tans die tweede grootste in Suid-Afrika, is die *iBandla lamaNazaretha*, wat deur Isaiah Shembe gestig is. (Later meer oor hierdie beweging.)

Dit was Bengt Sundkler met sy *Bantu Prophets in South Africa* (1948) wat die oë van die kerk en sending vir die belangrikheid van hierdie verskynsel geopen het. Sedertdien het die belangstelling in hierdie kerke en bewegings geweldig toegeneem en is die belangstelling verder deur 'n stroom literatuur en publikasies wat hieroor die lig gesien het, aangewakker. Mettertyd het die klem in die benadering tot die Onafhanklike Swart Kerke verskuif. Crafford (1988:13) wys in hierdie verband op die volgende:

Aanvanklik was die benadering van die Kerke apologeties-afwysend. Daar is geen ander weg oopgesien as om separatisme as vyand van die kerk te sien of hoogstens as objek van die sendingaksie nie. In die jongste tyd het die benadering meer simpatiek geword. Sommige van die kerke het vir hulleself erkenning afgedwing ... Daarby het die poging om die bewegings as voorwerp van sending te sien net nie geslaag nie. Intendeel, die Onafhanklike Kerke het steeds 'n geweldige groeikoers gehandhaaf.

Dit was veral die snelle groei van hierdie bewegings wat sending- en godsdiens-wetenskaplikes aan die dink begin sit het, veral toe dit begin duidelik word dat die groeikoers in hierdie bewegings toeneem, terwyl dié van die gevestigde kerke nie met die bevolkingsgroei tred gehou het nie. Crafford (1988:20) dui aan dat daar volgens die 1946-sensus in Suid-Afrika 761 000 separatiste-aanhangers was (toe ongeveer 9,6% van die totale swart bevolking). In die 1960-sensus was daar 1 594 740 aanhangers, of 18,6% van die totale swart bevolking, en volgens die 1970-sensus was daar 2 760 000 aanhangers of ongeveer 18,4% van die swart bevolking. Hierteenoor toon opnames duidelik dat die Onafhanklike Swart Kerke in Suid-Afrika aan die groei is, ten koste van die sendingkerke van Westerse oorsprong.

Statistiek wat sedertdien beskikbaar gestel is, is in bepaalde opsigte onakkuraat, maar in 'n referaat wat by die Nermic kongres in 1994 gelewer is, wys J J Kritzinger nogtans op belangrike bevindings na aanleiding van die sensusopnames in 1980 en 1991:

- * In 1980 was daar 4 959 000 aanhangers van die Onafhanklike Swart Kerke. Dit verteenwoordig 29,3% van die totale swart bevolking en 40% van alle swart Christene.
- * In 1991 was daar 5 770 000 aanhangers van die Onafhanklike Swart Kerke. Dit verteenwoordig 32,1% van die totale swart bevolking en 47% van alle swart Christene.

Ongeveer 5,3 miljoen swartes het nie die toepaslike vrae gedurende die 1991 sensus geantwoord nie en indien aanvaar word dat ongeveer 'n derde van hulle ook aan die Onafhanklike Swart Kerke behoort, verander die prentjie dramaties na ongeveer 7,5 miljoen!

5.3 Definisie en tipologie

5.3.1 Definisie

Oor 'n definisie van hierdie kerke of bewegings, bestaan daar verskillende menings. Turner (1967:17) definieer dit bloot as "A church which has been founded in Africa by Africans, and primarily for Africans."

Die navorser ondersteun eerder Barrett (1968:50) se meer volledige definisie :

Independency is defined as the formation and existence within a tribe or tribal unit; temporarily or permanently, of any organized religious movement with a distinct name and membership; even as small as a single organized congregation, which claims the title Christian in that it acknowledges Jesus Christ as Lord, and which has either separated by secession from a mission church or an existing African independent

church, or has been founded outside the mission churches as a new kind of religious entity under African initiative and leadership.

Terwyl Barrett se definisie baie bruikbaar is, hou die woorde "...within a tribe or tribal unit..." vandag nie meer tred met die praktyk nie, aangesien 'n groot persentasie van hierdie kerke of bewegings nie meer stamgebonde is nie.

5.3.2 Tipologie

5.3.2.1 Oorhoofse indeling

Aanvanklik is na *separatisme verwys* om hierdie bewegings wat onder swart leierskap van gevestigde kerke afgeskei het, aan te dui. Soos hierdie bewegings egter gegroei het, het hierdie benaming onbruikbaar geword, omdat alle bewegings nie deur afskeiding van sendingkerke nie, maar sommige ook as nuwe groepe rondom die charismatiese figuur van 'n profeet of leier ontstaan het.

Crafford (1988:15) wys op verdere benamings wat met die verloop van tyd gebruik is, naamlik *separatistiese sektes, of profetiese bewegings*. Die beskrywing wat in die literatuur die meeste voorkom, is *Onafhanklike Swart Kerke en Bewegings* of doodgewoon net *Onafhanklike Kerke* (*African Independent Churches - AICs*, waarskynlik 'n verwysing na die terme... *Independent... Indigenous... Initiated... Instituted*). In hierdie studie word deurgaans na *Onafhanklike Swart Kerke* verwys.

5.3.2.2 Nadere indeling

Die groot verskeidenheid kerke en bewegings binne die fenomeen van Onafhanklike Swart Kerke kan nie maklik in vaste kategorieë vasgelê word nie. Daarvoor is daar te veel oorvleueling. Afgesien van 'n oorkoepelende benaming, is mettertyd ook gepoog om vollediger indelings van hierdie kerke of bewegings te maak. In hierdie verband moet egter op twee belangrike aspekte gewys word (vgl ook Turner 1967:1):

- * Dit is noodsaaklik dat 'n grondige en deeglike studie van elke kerk of beweging gemaak word en dat daar eenstemmigheid oor die bepaalde kerk se indeling moet wees. Dis ook wenslik dat die klem eerder op 'n tipologie van "tendencies and emphases rather than of individual religious bodies or movements" moet val.
- * Die gevaar bestaan ook dat die hele beweging vanuit 'n Westerse perspektief, vanuit Westerse denke en in Westerse terme geklassifiseer kan word.

Waardevolle bydraes in hierdie verband het van Sundkler (1961:38v), Turner (1967:1v), Sengwe (1981:91v) en Oosthuizen (1968a:222v) gekom.

Sundkler (1961:38v) was die eerste persoon om die Onafhanklike Swart Kerke in kategorieë, naamlik die *Ethiopiese* en die *Sionistiese* te verdeel. Die *Ethiopiese* tipe kerke tipeer hy as dié wat veral om politieke redes van die historiese kerke weggebreek het, maar wat in hulle liturgie, kerkregering en leer die vorms en patrone van die moederkerke behou het. Voorbeelde hiervan is die *Presbyterian Church of Africa*, die *Zulu Congregational Church*, die *Bantu Methodist Church* en die *African Methodist Episcopal Church*.

Met die *Sionistiese* tipe het Sundkler daardie kerke of bewegings aangedui wat onder invloed van die pinkster- en apostoliese beweging die werking van die Heilige Gees asook geloofsge-
nesing en drome beklemtoon, en wat Afrika- en Westerse kultuurvorme met mekaar wil versoen (Crafford 1985:3).

In die tweede uitgawe van sy *Bantu Prophets in South Africa*, voeg Sundkler 'n derde groepering, naamlik *Messiaans*, by om daarmee daardie kerke of bewegings aan te dui waar die profeet of kerkleier 'n messiasfiguur geword en so die plek van Christus as sentrale verlossingsfiguur ingeneem het. Onder hierdie groep kan die *iBandla lamaNazaretha* van Isaiah Shembe geklassifiseer word.

Sundkler se tipologie word vandag steeds wyd erken en selfs daarop voortgebou. So het

omskrywende terme soos onder andere *neopaganisties*, *Hebraïsties*, *nativisties*, *vitalisties*, *sinkretisties*, *chiliasties*, *messiaans* en *post-Christelik*, die lig gesien. Die probleem met die meeste van hierdie terme is dat hulle negatief, eensydig en nie beskrywend van die totale verskynsel is nie en ook nie met nuwere denke in die antropologie en missiologie tred hou nie.

In die literatuur word die ou term *nativisties* dikwels gebruik wanneer na die *amaNazaretha* verwys word, en daarom is dit nodig om kortliks hierop te let. Fernandez (1964:540) wys op die volgende in hierdie verband:

Nativist movements contrast in every way with separatist movements. In so far as they begin in the context of Christian colonisation, they express a fundamental disaffection with Christian symbolism and with the way Christianity confronts the supernatural. These movements turn to tradition for effective ritual and more penetrating belief. They are, like messianic movements, often preoccupied with directly healing or easing the multitude of physical and spiritual ills that afflict Africans, and they do this by ecstatic techniques and highly emotionalised ritual. In a purely nativist movement the sources of these techniques and rituals should be exclusively traditional. But, as Worsley has indicated, this is rare in the situation of culture contact which gives rise to religious movements. We almost always have a syncretism.

Nativistiese bewegings is fundamentalisties, nie ten opsigte van Skrifinterpretasie nie, maar ten opsigte van die behoud of herstel van die tradisionele Afrikagodsdiens (vgl Oosthuizen 1968:73). Verder stel die nativistiese bewegings in sekulêre aangeleenthede belang en hou hulself met die "hier" en die "nou" besig. Hulle neem dikwels die vorm van welsynsorganisasies aan waarin die klem op die groep of die hele gemeenskap geplaas word.

In hoofstuk 7 sal ook op die indelings gefokus word, maar vervolgens sal in hierdie hoofstuk net tussen die *Ethiopiese* en die *Gees*-tipe kerke onderskei word (Crafford 1988:17).

5.4 Historiese ontwikkeling

5.4.1 Die Ethiopiese beweging

Crafford (1985:7) wys daarop dat in die St James-vertaling van die Bybel wat in 1611 ontstaan het, Kus (die ou benaming vir Afrika) met die naam *Ethiopië* aangedui is. Ps 68:31 is dus so vertaal: "Ethiopia shall soon stretch out her hands to God." Met die opkoms van die swart bewussyn, het swartmense hulle met Ethiopië begin vereenselwig, en toe hulle na 'n eie en ware Afrika-tipe Christendom begin soek het, het hulle hierdie begrip ingespan om 'n eie swart kerk met swart leierskap daar te stel. Crafford meen dat die tydperk vanaf 1872 tot 1928 as die bloeitydperk van die *Ethiopiese* beweging in Suid-Afrika beskou kan word.

In 1872 het die eerste afskeiding van 'n Christelike kerk in Suidelike Afrika plaasgevind. Op die Hermon sendingstasie van die Paryse Evangeliese Sendinggenootskap in Lesotho het ongeveer 158 lidmate weggebreek omdat hulle nie meer onder die beheer van blanke sendelinge wou staan nie. Hoewel hulle later na die kerk teruggekeer het, was die voorbeeld vir afskeiding egter hiermee gestel.

Wat Suid-Afrika betref, wys Oosthuizen (1997:52) daarop dat die eerste ten volle gevestigde Onafhanklike Swart Kerk in Suid-Afrika nie van buite beïnvloed is nie, maar oorspronklik Suid-Afrikaans was en nou met die swart nasionale bevrydingsbewegings verbind was.

Die geskiedenis van separatisme in Suid-Afrika begin met die stigting van 'n stamverwante kerk deur Nehemiah Tile, leraar van die Metodiste Kerk, wat in 1882 van hierdie kerk weggebreek en in 1884 sy eie *Thembu National Church* gestig het.

Die eerste kerk wat *Ethiopies* genoem is, is in 1892 in Pretoria gestig toe 'n Metodisteleraar, Mangena Maake Mokone van die *Wesleyan Methodist Church* as gevolg van die kleurskeidslyn waarmee hy hom nie kon vereenselwig nie, weggebreek het. Hy het toe die Ethiopiese Kerk gestig wat eksklusief vir swartmense bedoel was.

Na die afskaffing van slawerny in Amerika, het Afro-Amerikaners dit as hul taak gesien om die swartmense van Afrika in hul stryd teen blanke oorheersing by te staan. Hul eerste oogmerk was kerklike onafhanklikheid. In 1898 het die Amerikaanse Neger-biskop H. M. Turner van die *African Methodist Episcopal Church (AMEC)*, aangemoedig deur James M Dwane, wat ook die Wesleyaanse Kerk verlaat het, na Suid-Afrika gekom en bande met die onafhanklike kerke hier kom vestig. Hy het nie minder as 65 swart leraars nie vir die AMEC georden. Dit het groot motivering en dryfkrag aan die kerk verleen en spoedig is daar oral in kerklike kringe na die "Ethiopiese gevaar" verwys (Crafford 1985:8). Oral het swartmense weggebreek en hulle by hierdie kerk aangesluit.

Binne enkele jare het verskeie Onafhanklike Kerke van die Ethiopiese tipe in Suid-Afrika die lig gesien. Een van die belangrikste leiers was James Mata Dwane, wat met 'n groep aanhangers in 1900 van die African Methodist Episcopal Church weggebreek en die "*Order of Ethiopia*" gevorm het. (Later het hierdie weer 'n deel van die Anglikaanse Kerk geword.)

In Suid-Afrika het leiers van die Ethiopiese beweging al hoe meer in 'n politieke rigting beweeg. In 1912 was talle van hulle aktief by die stigting van die *South African Native National Congress*, wat later, in 1925 die *African National Congress* geword het, betrokke.

Dit bly interessant dat die *Ethiopiese* bewegings ten spyte van die sterk bande wat hulle met swart bevrydingsbewegings gehad het, spoedig 'n kleiner groepering binne die geheel van Onafhanklike Swart Kerke geword het, waarskynlik omdat hul kerkpraktyk steeds baie met die van die sendingkerke ooreengestem het. Vanaf 1926 het die invloed van hierdie beweging begin afneem.

5.4.2 Die Gees-tipe bewegings

Hierdie oorkoepelende term sluit sowel die Sioniste as Apostoliese groepe in (Crafford 1985:6). Hierdie bewegings dui hulself verkieslik aan as "kerke van die Gees" in onderskeiding van al die kerke waar die Gees nie op dieselfde wyse werksaam is nie. Hulle staan nader aan

die Pinksterkerke en sekere charismatiese strominge. Hulle kan egter van die rigtings onderskei word deurdat die Gees van hierdie bewegings eerder funksioneer binne die raamwerk van die tradisionele denk- en kultuurpatrone en wat nie presies ooreenstem met die Heilige Gees van die Skrif nie. Die besondere werking van die Gees kom tot uiting in drome, visioene, geloofsgenesing, spreek in tale, uitroepe, rukkinge en ekstatische belewenisse.

Anders as die *Ethiopiese* het die *geestes-tipe* kerke sedert hulle ontstaan 'n groeiende vitaliteit getoon. Hulle ontstaan kan na die *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*, wat in 1896 deur John Alexander Dowie in Zion City naby Chicago gestig is, teruggevoer word (Crafford 1985:11). Swart *Sionisme* onder Afro-Amerikaners is sterk deur die *Universal Negro-Improvement Association and African Communities Imperial League* geïnspireer, wat deur die Jamaikaan Marcus Aurelius Garvey, "the greatest black prophet and visionary since Negro emancipation..", gestig is (Oosthuizen 1968c:34).

In 1904 is Daniel Bryant as sendeling van Dowie se kerk na Suid-Afrika gestuur en het hy verskeie groepe belangstellendes gedoop (Crafford 1985:11). Onder hulle was P. L. le Roux, 'n voormalige sendeling van die Ned Geref Kerk te Wakkerstroom. Tussen 1904 en 1908 is die grondslag vir die *Zion Apostolic Church* wat deur Le Roux en 'n aantal swart leiers gestig is, gelê. In 1908 het ook die Pinksterbeweging vanaf Amerika na Suid-Afrika oorgewaaai. Le Roux het met hierdie beweging in aanraking gekom en is in dieselfde jaar "met die Heilige Gees gedoop". Deur Le Roux het die Pinksterinvloede ook sterk op die vroeë *Sioniste* ingewerk. Besondere klem is op die spreek in tale en die Geestesgawes gelê en dit het later tot die vorming van talle splintergroepe met eiename waarin "Zion" en "Apostolic" algemeen voorgekom het, gelei. Die begrip *Zion* is 'n verwysing na die Bybelse Jerusalem. Daar is kerke en bewegings wat hierdie begrip as 'n toestand (of plek) van krag, beskerming en gemeenskap beleef. Dit word 'n oorkoepelende term wat alle *Sioniste* tot 'n eenheid saambind. Ander kerke maak egter veel minder van die begrip, alhoewel hulle hulself ook as gemeenskappe waarin krag, beskerming en genesing te vinde is, beleef (Crafford 1985:4).

Ongeveer 1911 het Elias Mahlangu die *Zion Apostolic Church of South Africa* gestig en in

1920 het Edward Lion (Motaung) van Lesotho van Mahlangu se kerk weggebreek en die *Zion Apostolic Faith Mission* gestig. Engenas Lekganyane het eers aan hierdie kerk behoort, maar het in 1925 weggebreek en sy eie *Zion Christian Church* gestig.

Dit was in hierdie jare dat 'n ander, besonder betekenisvolle inheemse kerk of beweging ontstaan het, naamlik die *iBandla lamaNazaretha* wat onder die charismatiese leier Isaiah Shembe die lig gesien het. Hierdie kerk sal in 'n afsonderlike hoofstuk breedvoerig belig word.

5.5 Redes vir die ontstaan van die Onafhanklike Swart Kerke

Om die Onafhanklike Swart Kerke te verstaan, is dit noodsaaklik dat kortliks aan die redes vir hul ontstaan aandag gegee word. Die kleurvraagstuk en denominasionele versplintering is lank as die vernaamste redes aangevoer. Dit was Oosthuizen (1968a:201) wat tydig teen 'n onwetenskaplike naskrywery, sonder versigtige navorsing daarvan, gewaarsku het. Hy wys dan ook op die waardevolle bydraes wat J V Taylor, H Turner en D B Barrett in hierdie opsig gelewer het.

Deeglike kennis van die oorsake sal nie slegs begrip vir hierdie kerke of bewegings bevorder nie, maar ook 'n verklaring vir moontlike sinkretistiese trekke wat by hulle voorkom, kan bied.

Al die bevindings van navorsers word nie hier weergegee nie. Daar word slegs na enkele navorsers verwys wat waardevolle bydraes in hierdie verband gelewer het, onder andere H H Turner (vgl. Daneel 1987:70), D J Bosch (vgl. ook Daneel 1987:76), D B Barrett (1968:92v), S I Maboera (1994:121v) en G C Oosthuizen (1968a:209v).

Die volgende faktore word deur bogenoemde navorsers uitgesonder:

- (a) Politieke oorsake;
- (b) Ekonomiese oorsake;
- (c) Sosiologiese oorsake;

- (d) Historiese oorsake (sendingpaternalisme);
- (e) Denominasionele oorsake;
- (f) Godsdienstige oorsake;
- (g) Etniese oorsake;
- (h) Kerklike oorsake;
- (i) Nie-godsdienstige oorsake;
- (j) Gebrekkige kommunikasie;
- (k) Die Bybel en prediking as oorsaak;
- (l) Teologiese oorsake;
- (m) Die versnelde sosiale verandering, industrialisasie, verstedeliking en sekularisme wat daarmee gepaard gaan.

Uit al die faktore wat hierbo genoem is, is dit nodig om ten slotte enkele opmerkings te maak. In hierdie verband is dit belangrik om op Barrett se waarneming te let dat dit verkeerd sou wees om ten opsigte van die oorsaaklike faktore te wil veralgemeen vir die komplekse fenomeen van die Onafhanklike Swart Kerke. Wat oorsaaklik vir die een is, sal nie noodwendig vir die ander geld nie. Let byvoorbeeld op Barrett se volgende opmerking (1968:96):

We may examine again two such factors, the presence of white settlers and oppressive colonial rule. These two have often been cited as the explanation of large-scale massive independency, for instance in Kenya and South Africa. But the Portuguese territories of Angola and Mozambique have had both these factors, yet without separatism on anything like the same scale; whilst Nigeria has had neither factor, yet has experienced widespread separatism since 1888... No one single factor, then, can be considered as the cause either of independency in any given case, or of the whole phenomenon of independency in Africa.

Hier geld waarskynlik 'n wisselwerking tussen die verskeidenheid en kompleksiteit van faktore. Daar is in elke geval historiese redes, sosiologiese en etnologiese faktore, politieke situasies, die psigologie van die *dramatis personae*, niereligieuse oorsake, sowel as religieuse faktore en

laastens teologiese interpretasies wat in wisselwerking met mekaar optree en saam oorsaaklik funksioneer.

In hoofstuk 2 is verskeie aspekte rakende kultuur en die kontekstualisering van die evangelieboodskap belig. Wat veral duidelik geword het, is die noodsaaklikheid dat met die kultuureie van 'n bepaalde groep rekening gehou moet word.

Wat ook duidelik geword het, is die noodsaaklikheid dat krities na 'n bepaalde konteks gekyk moet word en dat 'n totale verwerping of totale aanvaarding daarvan die deure vir negatiewe sinkretisme open. In die geval van die tradisionele kultuur en godsdienst van die Zoeloe, was daar grootliks 'n verwerping of ontkenning van die konteks van die kant van sendelinge. Die Onafhanklike Swart Kerke het grotendeels uit 'n behoefte aan die behoud van hierdie tradisionele en die bewaring van die kultuur- en godsdienst ontstaan. In vele opsigte is die evangelie in die gewaad van die Westerse kultuur na Afrika gebring. Sendelinge het te dikwels die persepsie gehad dat hulle die bekeerlinge tot kultuurgedrag soortgelyk aan hul eie moes omvorm en waarby die bekeerlinge hul lewens- en wêreldbeskouing grotendeels moes afsweer.

Uiteraard geld dit van die evangelie dat Christus altyd in die kulturele konteks aangebied moet word. Die evangelie moet sy plek in 'n konteks van vlees en bloed en rite vind en moet 'n sigbare vorm kry. Die ontvanger moet die boodskap vanuit die konteks van die Westerse kultuur waaruit die boodskap kom, kan uithaal en verstaan. Hy moet die waarheid daarvan in 'n vorm giet wat in rituele eie aan sy kultuur, gestalte vind. Christus is nie aan 'n bepaalde kultuur gebonde nie en die uitdrukkingswyse van die Christelike waarhede in liturgie, leer en lewe, sal van kultuur tot kultuur verskil.

Dit vorm die kern van die rede waarom die Onafhanklike Swart Kerke ontstaan het. Baie swart bekeerlinge het nou 'n manier gevind om die evangelie relevant in hulle eie idioom en konteks te ervaar. Hulle geloof in God en die soms ortodokse wyse van geloofsbeleving, is hulle antwoord op die kreet uit hul hart. Dit het die deur wyd oopgemaak vir 'n sinkretisme tussen die tradisionele kultuur en die Christelike geloof.

5.6 Redes vir die groei in die Onafhanklike Swart Kerke

Melding is reeds gemaak van die fenomenale groei van hierdie kerke en bewegings. Daar kan tereg gevra word waaraan dit toegeskryf kan word. Crafford (1988:21) wys daarop dat hierdie kerke en bewegings daarin geslaag het om in hul liturgie, geestesklimaat en kerkregering aanpassings te maak wat swartmense by uitnemendheid laat tuis voel. Hulle is arm, maar tog selfonderhoudend, terwyl die sendingkerke steeds van historiese kerke afhanklik bly. Hulle slaag daarin om 'n besondere gemeenskap te vestig teenoor die gevestigde kerke wat soms hierin in gebreke bly. Hulle beoefen 'n teologie en geloofspraktyke, reg of verkeerd, wat tot die hart van die Swartmense spreek. Natuurlik kom die vraagstuk van sinkretisme hiermee ter sprake, waarop later in meer detail ingegaan sal word.

5.7 Verskille tussen die kerke of bewegings binne die korpus van Onafhanklike Swart Kerke

Daar is belangrike verskille wat tussen die onderskeie Onafhanklike Kerke waargeneem kan word (vgl ook Daneel (1987:44).

- * Wat grootte betref, wissel hulle van 'n klein groepie wat uit een of twee families bestaan, tot die enorme bewegings van Lekganyane (ZCC), Johane Maranke (African Apostolic Church of Maranke in Zimbabwe) en die Kimbangu Church in Zaire. Die kerke van Lekganyane en Kimbangu het miljoene volgelinge.
- * Wat hul oorsprong betref, is daar groepe wat van die historiese kerke weggebreek het, groepe wat weer van hiërdie groepe weggebreek het en groepe wat rondom 'n profetiese leierfiguur ontstaan het.
- * Met betrekking tot stabiliteit, is dit belangrik om daarop te let dat sommige kleiner groepe of bewegings spoedig na hul vorming verdwyn, as gevolg van die afwesigheid van doelmatige organisasie en motivering, terwyl ander weer goed gevestig is en 'n eie

hoofkwartier en gekonsolideerde struktuur het.

- * As dit by dogma en liturgie kom, is daar groepe of bewegings wat basies dieselfde patroon as die historiese kerke waarvan hulle oorspronklik weggebreek het, volg, terwyl ander weer ernstig poog om die evangelieboodskap binne die konteks van 'n eie kultuur en godsdiensbeleving oor te dra.
- * Wat vitaliteit betref, is daar 'n minderheid bewegings wat staties, in hulself gekeer en derhalwe krimpend is, teenoor ander wat wyd oor stam-, volks- en selfs geografiese grense heen strek.

5.8 Die invloed van die tradisionele kultuur en godsdiens op die Onafhanklike Swart Kerke

Wat deur die jare baie duidelik geword het, is dat dit nie vanselfsprekend is dat wat in 'n Westerse kultuur belangrik is, net so ook van die tradisionele in Afrika moet geld nie. Oosthuizen (1997:55) stel dit soos volg:

Much western theology smothered what is positive in traditional African cultures. While western theology remains the intellectual foundation of the western-oriented churches, it may be blind towards basic issues of immediate relevance to African People. Yet utility is an important aspect of religion, particularly African traditional religion. It is not the structure of a religion which makes a lasting impact, but its essence; yet not only the theology of the western-oriented churches in Africa is becoming progressively suspect, but also the structures.

Dit verklaar gedeeltelik waarom daar vandag ongeveer sesduisend onafhanklike kerke of bewegings is. Onderlinge sorg, gemeenskap, omgee vir mekaar en mededeelsaamheid, soos dit by die Onafhanklike Swart Kerke en bewegings gevind word, kom selde in moderne Westerse kerke voor. Vir die Afrikaan is sterk verhoudinge wesenlik belangrik en "the self is composite and not unitary, open to its surrounding environment, not closed in upon itself"

(Oosthuizen 1997:56).

Min van hierdie sesduisend kerke of bewegings vergader in kerkgeboue. Die meeste Onafhanklike Swart Kerke hou kerk in of by huise, skuilings, afdakke, of sommer net in ooptes. Die tipe plek van samekoms is nie vir hulle belangrik nie, solank daar net gemeenskap beoefen kan word, hulle gemeenskaplike probleme kan bespreek en daar genesings wat weer aan hulle fisiese en geestelike krag kan gee, kan plaasvind. Oosthuizen stel dit soos volg (1997:56):

Here the spirit of the traditional extended family finds expression in the ecclesiastical context, as well as the basic aspects of traditional culture and religion, excluded by more western-oriented churches. The western ideological system and scholarship has also undervalued African cultural heritages. Things African are seen as lacking any significance; African thinking is 'pre-logical', i.e., under-evolved, because it does not fit the secular intellectualist approach. The former is seen as 'primitive' and 'traditional', the latter as 'civilized' and 'modern'. Since this attitude has found sympathy in the western-oriented churches, it is not surprising that many African Christians in the 'mainline' churches attend healing sessions of the AICs, and are reappraising the traditional approaches.

5.9 'n Nuwe dualisme kom tot stand

Toe die evangelie vir die eerste keer deur sendelinge na Afrika gebring is, het hulle hul weinig oor die aard of wese van die inheemse kultuur en lewenswêreld van hulle aan wie die boodskap oorgedra is, bekommer. Die probleem was nie soseer 'n gebrek aan belangstelling of begrip nie, maar die verwerping van min of meer alles in die tradisionele kultuur en godsdienst. Vir die bekeerlinge uit Afrika het die tradisionele lewenswêreld naas die Westerse bly bestaan. Uit hierdie neweskikking moes daar onvermydelik 'n vorm van dualisme ontstaan. Na gelang van en afhanklik van die situasie, het die bekeerling van die een wêreldbeskouing na die ander en terug beweeg.

In die tradisionele kultuur was die figuur of persoon van Jesus Christus nie geïnkorporeer nie.

Wanneer iemand met skuldgevoelens, voorbereiding vir die lewe na die dood, fisiese vrae na oorsaak en gevolg geworstel het, het hy hom deur die Westerse lewens- en wêreldbeskouing laat bedien. Wanneer dit egter by aspekte soos siekte, geeste, magte, demone, vrugbaarheid en waaromvrae gekom het, het hy na die tradisionele wêreldbeskouing oorbeweeg.

Aangesien die Christen-bekeerling uit Afrika hierdie twee kosmologieë nie tot 'n sintese kon verenig nie, was dit noodwendig en onvermydelik dat hy hom binne die Christendom en dán weer daarbuite sou bevind. Daarom is dit vir hom moeilik om die Christendom as lewensomvattend te ervaar.

Moderne industrialisasie en wat daarmee gepaard gaan en wat skouer aan skouer met die ou tradisionele patrone en gewoontes begin loop het, "has led to a 'new dualism which causes a kind of mental and ethical schizophrenia in some spheres of conduct'" (Oosthuizen 1997:56). In die Onafhanklike Swart Kerke kom hierdie twee wêrelde in 'n nuwe Afrika-spiritualiteit en meer holistiese denke oor godsdiens bymekaar.

Die Onafhanklike Swart Kerke is baie meer beskermend en behoudend teenoor dit wat hulle as basiese aspekte van hulle kultuur en godsdiens beskou en die aanslag teen dit wat vir hulle oor eeue heen belangrik geword het, word eenvoudig weerstaan.

Met die fokus op Afrika is dit duidelik dat die Onafhanklike Swart Kerke as interaksiebewegings tussen die tradisionele godsdiens en kulture van Afrika en die Christelike kerke wat deur die sendingverkondiging gevestig is, gesien kan word. Dit was juis die vreemdheid van die kerkvorme wat oorgeplant is, wat die behoefte aan vorms van godsdiensbelewenis geskep het wat nouer by die meer bekende lewens- en wêreldbeskouings van tradisionele Afrika aansluit.

Hanekom (1975:1) wys ook daarop dat hierdie verskynsel enersyds die resultaat van 'n hardnekkige voortbestaan van tradisionele geloofsopvattinge is en andersyds sowel 'n bewustelike as onbewustelike reaksie teen die geestelik-kulturele verowering deur

Sendingkerke waaraan die Swartmens onderworpe was. Aan die ander kant dui dit egter ook op pogings om die Christelike boodskap in 'n inheemse idioom te verwerk, ten einde aanpassings by veranderde lewensomstandighede en patrone te maak wat in die lewe van die swartmens ingetree het en wat dieperliggend ook op 'n ontevredenheid met die sosiopolitieke bestel waaraan hulle onderwerp is, berus.

5.10 Bydrae wat die Onafhanklike Swart Kerke lewer

Dat die Onafhanklike Swart Kerke 'n baie belangrike bydrae oor 'n wye spektrum van die samelewing lewer, moet waardeur word. In hierdie verband word op die volgende gewys (vgl ook Crafford 1985:62v):

- * Die verbrokkeling van die tradisionele stamgemeenskap het swartmense voor groot krisisse te staan gebring, byvoorbeeld die verlies van geborgenheid en sekuriteit. Hierin het die Onafhanklike Swart Kerke in 'n groot mate voorsien en het hulle die haard geword waar talle swartmense 'n tuiste kon vind en weer die ou tradisionele erfenis hulle kon maak.
- * Daar kan aanvaar word dat hierdie kerke en bewegings besig is om 'n belangrike bydrae tot die ontwikkeling van 'n toekomstige *theologia africana* te lewer. Terwyl daar wel eensydige beklemtonings en verwaarloosde leerstellings voorkom, kan dit deur kontak met die universele Christendom reggestel word.
- * Verstedeliking bring mee dat die Onafhanklike Swart Kerke toenemend 'n stedelike verskynsel word, waar hulle as ondersteunende gemeenskappe antwoorde op baie vrae bied wat in die harte van swartmense leef.

5.11 Skrifgebruik en verkondiging

Terwyl dit onmoontlik is om hierdie uiters omvattende en diepsinnige saak hier ten volle te bespreek, sal slegs enkele van die belangrikste aspekte hier aangeraak word.

In die Onafhanklike Swart Kerke is daar feitlik geen sprake van enige teologiese opleiding nie. Die Bybel word deur gewone mense op gewone wyse gelees, terwyl die meerderheid glad nie kan lees nie. Die beskikbaarheid van die Bybel in hul eie taal het die groei van die Onafhanklike Swart Kerke besonder bevorder. Van Zyl (1997:86v) wys op enkele belangrike aspekte wat hul Skrifgebruik beïnvloed:

- * Hulle is baie op hulle geheue aangewese. Sommige kan nie lees nie, of lees baie swak en so word groot gedeeltes soms oorgeslaan of verkeerd gelees;
- * Die Bybel word by wyse van assosiasie van tekste geïnterpreteer en dit is onvermydelik dat dit tot vergesogte interpretasies lei;
- * Uit die aard van hul agtergrond is dit ook onvermydelik dat die Bybel dikwels selektief, eensydig en fragmentaries gebruik word. Lieflingtekste (byvoorbeeld Ps 23) word tydig en ontydig by elke saak te berde gebring;
- * Allegoriese interpretasies kom voor;
- * Die Bybel oor die algemeen en die Ou Testament in die besonder, word so veras moontlik letterlik gelees;
- * Sodra 'n letterlike of konkrete begrip moeilik is, word die probleem omseil deur alles te vergeestelik (Van Zyl 1997:88).

'n Ondersoek na die Skrifgebruik in die Onafhanklike Kerke (Muller 1992), het onder andere die volgende bevindings opgelewer:

- * Van eksegetiese finesse in die Westerse sin van "wetenskaplikheid", is daar weinig sprake. Die teks self word 'n soort aanstigter van die kommunikasiegebeure;
- * Direkte, eksistensiële en assosiatiewe hermeneutiek word beoefen, dikwels aan die hand van 'n getuienis of lied. Die teks word vanuit 'n eksistensiële ervaring as't ware direk in die situasie geponeer;
- * Feitlik sonder uitsondering word tekste buite hul konteks gebruik en geïnterpreteer.

Dit is ook belangrik om op opmerkings wat Kitshoff (1992:56) na 'n empiriese ondersoek gemaak het, te let :

Preaching on liberation is favoured by a somewhat smaller group (52%). Despite the fact that preaching on salvation in Christ enjoys preference, and that Christ is only revealed in Scripture, 50% of the respondents do not agree with the statement that 'scriptural reading and scriptural preaching are necessary in the Church'. This view on the place and value of the Bible in the Church is supported by more than 60% of the respondents, who state that 'preaching without reference to the Bible is a fairly common practise in our Church'.

In Afrika neem die Ou Testament 'n besondere plek in. Hier word dit nie gering geskat en verwerp soos byvoorbeeld in sekere teologiese kringe in die Ooste nie. Toe die Ou Testament of dele daarvan in die inheemse Afrika-tale verskyn het, het daar kritiek in die kerke ontstaan en is beweer dat die Ou Testament opsetlik van hulle weerhou is, omdat die wêreldbeeld van die Ou Testament baie met hul eie ooreenstem. Baie van die gelowe en gebruike wat tradisioneel deur hulle gehuldig word, word ook in die Ou Testament aangetref. Die Ou Testament word maklik deur Afrika verstaan (en ook misverstaan) weens die atmosfeer wat dit skep, naamlik die nomadiese en pastorale lewe, die mens se diepe verlange na 'n nageslag, ervarings met saai- en oestyd en die konkrete verwysings na God en die mens (Oosthuizen 1989a:333).

Die verhale in die Ou Testament stem dikwels met die in Afrika ooreen. Sommige van die rituele voorskrifte is dieselfde, die offerstelsel stem baie ooreen, die besnydenis word in die meeste dele van Swart Afrika beoefen, landboufeeste het ook parallels in Afrika en baie van die ou wette in verband met vee, die vermyding van varkvlies, die aspek van vergelding en die houding tot ander stamme vind in Afrika weerklank.

In 'n negatiewe sin is daar die voorstelling dat die Ou Testament 'n legalistiese benadering het, iets wat baie aanklank by die Afrika-mens met sy wettiese ingesteldheid en denke vind. Baie mense in Afrika sal beweer dat hulle voedseltaboes op die Ou Testament gegrond is. Dieselfde geld ander gebruike, soos byvoorbeeld dat menstruerende vroue nie die kerk mag binnegaan nie en verbied word om voedsel aan 'n kerkleier te bedien (vgl die Ngunza-Khaki-bewegings in Zaïre) (Oosthuizen 1989a:334).

Die verhaal van 'n onderdrukte volk in vreemde omstandighede en onder vreemde oorheersing soos dit in die Ou Testament beskryf word, het 'n sentrale plek in Afrika onder koloniale bewind ingeneem. Die Britte, Franse en Belge is dikwels met die Egiptenare, Filistyne en Romeine vergelyk en die Afrika-mense onder koloniale regering met die "kinders van Israel".

Die meeste Onafhanklike Swart Kerke kom besonderhede met betrekking tot die Mosaïese wette na, byvoorbeeld wette rakende die Sabbat, rein en onrein diere en die euwels van alkohol en tabak. Al die religieuse en sosiale prohibisies bring stabiliteit in die stam en familie mee. Disintegrasie van die tradisionele Afrika-gemeenskap het hernieuwe nadruk op moralisme en legalisme geplaas. Dit het tot 'n terugbeweeg na 'n klem op die Sabbat gelei soos by die *iBandla lamaNazaretha* waarop in die volgende hoofstuk in meer besonderhede gefokus sal word.

5.12 Die spiritualiteit van die Onafhanklike Swart Kerke

Enkele opmerkings in hierdie verband is nodig. Turner (1979:191) wys daarop dat "... African spirituality is not bound to western forms but has its own shapes and content, and not the least

in the independent churches." Turner gaan dan verder deur op die volgende te wys:

We shall not find ourselves dealing with some of the more obvious forms of Western spirituality such as pietistic or holiness movements, the 'imitation of Christ', religious orders with vows of poverty, chastity and obedience, spiritual directors and retreats, devotional exercises, solemn eucharists or Quaker meetings. We shall be in the world of prophets and revelations, visions and dreams, healing and miracles, fasting and struggling in frequent prayer, tongues, trances and other manifestations of the presence of the Holy Spirit in power. The dimensions will be pneumatological and pragmatic rather than Christological and reflective.

Sundkler (1974a:1) stel dit soos volg:

But of course 'spirituality' in this context, may be taken to mean something very different from the Western or Eastern idea and practise. It is not so much the 'still, small voice', but rather the 'storm', and not seldom, the 'earthquake' which typify the common worship and emotional experience of the group.

Baie van die Onafhanklike Swart Kerke dink dat hulle die ware Christendom in sy geestelike krag ontdek het, in teenstelling met die minder effektiewe en formeler godsdiens van die gevestigde kerke. Gelei deur 'n charismatiese leier en met sang en die trom, beleef hierdie mense 'n spiritualiteit wat uniek aan Afrika is. Dit gaan hier nie net om die geestelike nie, maar om die mens in sy totaliteit, en sy alledaagse menswees en behoeftes is hierby betrokke.

5.13 Hoe moet die Christen die Onafhanklike Swart Kerke benader?

In die laaste hoofstuk sal hierdie aspek ook belig word en hier word dus net met enkele opmerkings volstaan. 'n Vraag wat byvoorbeeld dadelik na vore tree, is of die Onafhanklike Swart Kerke as "kerk" gesien moet word, al dan nie. Verskeie benaderings kan ten opsigte van hierdie kerke en bewegings onderskei word (vgl Crafford 1988:30v).

'n Korrekte benadering tot die Onafhanklike Swart Kerke vereis dat die groot verskeidenheid skakeringe wat bestaan, in ag geneem moet word. Baie van die Ethiopiese-tipe kerke verskil in belydenis en kerkregering weinig van die moederkerke waarvan hulle weggebreek het en hulle kan goedsikks as kerke met wie ekumeniese bande aangeknoop kan word, aanvaar word.

In sommige kringe word hulle bloot as kerke of bewegings gesien wat totaal van die waarheid afgedwaal het en word dit as die Christen se taak beskou om hulle tot bekering te roep en hulle by die Christendom in te lyf.

In ander kringe word hulle weer as sinkretistiese of nativistiese bewegings gesien wat tot 'n herlewing van die heidendom kan lei. Volgens hierdie benadering het die Christen ook die roeping om mense deur sendingwerk te kersten en by Christelike kerke in te lyf.

In sommige kerke of bewegings word Christus deur 'n swart messias as verlosser vervang. In bepaalde opsigte kan hulle nog sekere kenmerke van die Christendom vertoon, maar in wese is hulle nie meer Christelik nie. So word hulle as vyande van die Christendom wat bestry moet word, gesien. Dit is veral Oosthuizen wat in sy navorsing onder die *amaNazaretha* gevind het dat Isaiah Shembe so 'n messiasfiguur geword het. Hier het die historiese kerke 'n baie groot uitdaging tot betrokkenheid by die Onafhanklike Swart Kerke om die beweging weg van Christus af te stuit.

Wat die Gees-kerke betref, moet hulle verkieslik as kerke-in-wording beskou word. Crafford stel dit soos volg:

Hulle onvolkome kerkwees bestaan veral uit 'n gebrekkige Christologie en eensydige pneumatologie. Hulle Godsbegrip is dikwels nog gevul met denkbeelde uit die tradisionele godsdienst... Die feit dat hulle as Christelik getipeer wil word, is egter 'n belangrike aanknopingspunt vir gesprek en beïnvloeding... Ons gevolgtrekking is dus dat ons in die Geeskerke nóg 'n objek vir ekumeniese betrekkings nóg 'n objek vir sending moet sien. Tussen die twee terreine sal kerke 'n afsonderlike terrein vir bemoeienis met die Geeskerke moet ontdek.

Die opvatting dat die Onafhanklike Swart Kerke deur en deur as Christelike kerke aanvaar moet word en dat kontak met hulle langs die weg van die ekumene gesoek moet word, bestaan ook. Met hierdie standpunt word egter op dun ys beweeg, omdat daar nie met die talle gebreke en tekortkominge van die Onafhanklike Kerke rekening gehou word nie.

5.14 Slotopmerkings

In hoofstuk 2 is op verskeie belangrike aspekte van kultuur gelet. So is daarop gewys dat kultuur daardie betrokke gemeenskap se unieke plan is waarvolgens alle fasette van hul lewens ingerig word. Dit is nie net daardie groep se “aksieplan” vir oorlewing en sukses in die lewe nie, maar bied ook riglyne vir die groep se aanpassing by hul fisiese, sosiale en kennisgewende omgewing. As sodanig is kultuur die milieu waar die enkeling en die groep hulself veilig en geborge voel. Dit bied aan hulle die nodige sekuriteit en voorsien ook in die behoefte aan harmonie in die lewe.

Koloniale oorheersing en verkeerde sendingmotiewe was van die belangrikste faktore wat die tradisionele kultuur, onder andere ook dié van die Zoeloe, totaal ontwrig het. Koloniaal-Westerse kultuursisteme is eenvoudig op Afrika afgedwing en die tradisionele kultuurkern was nie by magte om die invloede in ‘n eenheidsstelsel te integreer nie. Hieruit het die behoefte aan ‘n nuwe kultuurkern ontstaan en die Onafhanklike Swart Kerke is ‘n goeie voorbeeld van die worsteling wat plaasgevind het om die gedisorganiseerde tradisionele kultuur weer rondom ‘n Christelike kern te herorganiseer. Hierin word ‘n duidelike soeke na ‘n eie Afrika-Christendom vergestalt.

In die Onafhanklike Swart Kerke is daar ‘n teruggrype na ou, gevestigde, tradisionele gebruike en patrone wat aan volgelinge ‘n veilige geborge ruimte bied waarin hulle voel dat daar vir hulle omgee word. Vir die swartman, wat by uitstek ‘n gemeenskapsmens is, is sekuriteit en saamwees met ander ‘n baie belangrike saak. Vir hom is die individualisme wat so kenmerkend van die Westerling is, ‘n groot bedreiging en hy ervaar dit as vreemd. In die gemeenskapslewe

wat die Onafhanklike Swart Kerke bied, kan die swartman sy isolasie deurbreek en kan hy die bekende, natuurlike gemeenskap met sy mense weer beoefen.

In hierdie proses waar daar na die ou, tradisionele patrone en gebruike teruggegryp is, het daar egter strukture en rituele ontstaan wat sterk sinkretisties is en waarin die identiteit en essensie van die evangelie ernstig in die gedrang kom. Andersins is daar ook sinkretistiese verskynsels wat nie sonder meer verwerp moet word nie, maar wat teen die agtergrond van die eie kultuur begryp moet word. Hierdie verskynsels sal positief beoordeel moet word, solank die basiese Skrifwaarhede nie daardeur in die gedrang kom nie.

Teen hierdie agtergrond kan in die volgende hoofstuk tot 'n bestudering van sinkretistiese verskynsels by die *iBandla lamaNazaretha* oorgegaan word.

HOOFSTUK 6

SINKRETISTIESE VERSKYNSELS BY DIE *IBANDLA LAMANAZARETHA*

6.1 Ontstaan en groei van die kerk

6.1.1 Inleidende opmerkings

Nooit voorheen het 'n Onafhanklike Swart Kerk in Suid-Afrika soveel aandag van navorsers ontvang as die *Church of the Nazarites* of die *iBandla LamaNazaretha* soos dit in Zoeloe bekend is nie. Anders as wat die geval in die meerderheid Onafhanklike Swart Kerke is, het die *iBandla LamaNazaretha* nie van bestaande kerke wat uit sendingpogings ontstaan het, weggebreek nie, maar rondom die charismatiese figuur van die leier, Isaiah Shembe, ontstaan. Die roeping van Isaiah Shembe, stigter van hierdie kerk, die mondelinge oorleweringe van die visioene wat hy ontvang het, die merkwaardige verhale wat oor hom vertel word, die rol wat hy vertolk het, sy arbeid en invloed, het nie net 'n verstommende invloed op sy volgelinge gehad nie, maar wêreldwyd ook die verbeelding van sendingwetenskaplikes en navorsers aangegryp. Tot vandag toe word oor hierdie kerk en sy leiers navorsing gedoen en geskryf.

6.1.2 Die ontstaan en groei van die kerk.

Die ontstaan en groei van die kerk is ten nouste met die persoon en werk van Isaiah Shembe verweef. Shembe is na bewering in 1867 te Ntabamhlope in die Drakensbergomgewing gebore waar sy ouers hulle gevestig het nadat hulle as gevolg van die Shaka-oorloë gevlug het. Later het hulle hoër in die Drakensberge na die omgewing van Ntabazwe in die Harrismithdistrik opgetrek. Sy ouers was ongeletterde plaasarbeiders.

Oosthuizen (1993a:1) maak die volgende opmerking:

When his mother Sitheya was pregnant, a voice spoke to her - she did not know from where it came - and said : 'You will give birth to a son who will be my messenger'.

Sitheywa was amazed, for she did not know Christianity; neither did she understand the meaning of this word nor from where it came. When she was in labour, and the midwives had not yet arrived, she felt at first a hand holding the small of her back; then she had a quick birth without difficulties.

Isaiah Shembe was ongeletterd en het geen kontak met Westerse opvoeding gehad nie. As kind was hy baie sieklik, maar het later in 'n gesonde jongman ontwikkel. Oosthuizen (1993a:2,3) gee die volgende merkwaardige weergawe:

When he started to toddle, he fell ill and was like a dead. His father and other men went out to dig a grave for him. When they had nearly finished digging the grave, there came a boy from the cattle herd and reported to Mayekisa : One of your beasts has perished. They asked him for the cause of its death. The boy said: We just saw it falling down on the rock. Then they sent somebody to consult the diviners. The diviners said to Lukozana Mahlobo, who had been sent to them : Go and tell Mayekisa, that his heart should not worry over this his beast. For this beast restored the life of his child. When this man, who had been sent to consult the diviners, had not yet returned home, the women, who were guarding the corpse of the child in the hut, said : Go to the people who dig the grave and tell them : Wait a bit, for we observe an awe-inspiring occurrence : The blanket that covers the corpse is moving. The men came back from the grave and saw that the child was moving and that its life returned steadily. The child recovered and grew up well.

As tienerseun het hy as beeswagter gewerk. Reeds op hierdie vroeë leeftyd het hy van die Christendom verneem, alhoewel dinge vir hom toe nog baie vaag was. 'n Paar jaar later het hy "stemme" gehoor en visioene begin sien. In hierdie tyd het hy sy ouers van *Mvelingqangi* hoor praat, en tot Hom begin bid in die aanvaarding dat Hy die Grote God is (Roberts 1936:26).

Baie min is oor sy agtergrond bekend, maar sy lewe het 'n radikale wending geneem na 'n droom wat hy gehad het. Op advies van sy ouers het hy vier vroue geneem, maar toe hoor hy

'n stem wat vir hom sê om 'n berg uit te klim. Nadat hy dit gedoen het, het die stem hom versoek om in 'n grot in te gaan. Daar het die slaap hom oorval en het hy 'n droom gehad: (vgl Sundkler 1976:163)

... he had a dream: he was trying to reach certain people, who walked in front of him, but all the time he seemed to be too late. Then lightning appeared and he was asked to survey the earth. As he looked down on the earth of men, he had a terrible vision of his own putrefying corpse. The voice went on to warn him: 'If you do not leave *ukuhlobonga* (sexual sins) you will never see me. It is this which hinders your spirit from unity with our Spirit. Because you dwell in a filthy carcass, you may not unite with us'.

Hierdie ervaring het 'n onuitwisbare indruk op sy lewe gelaat en hy het self verklaar dat hy God gesien het. Vir Shembe was dit die bewys dat hy deur God geroep en afgesonder is.

In hierdie eerste vormende jare in sy lewe het hy deur vele emosionele storms en ervarings gegaan, maar alles het daartoe bygedra dat kwaliteite in hom geskep is wat hom vir sy taak voorberei en toegerus het.

Dit was as gevolg van hierdie ervarings dat hy ook sy vier vroue verlaat het. Sundkler meld dat hy daarna sporadies visioene gesien en stemme gehoor het (1976:164).

Tydens 'n ernstige siekbed nadat hy deur weerlig getref is, het 'n toordokter (*inyanga*) na hom gekom om hom te genees. Hy het egter 'n stem hoor sê dat net Jehova hom kan genees. Hy het die toordokter hierop gewys, hom 'n bees betaal en inderdaad ook gesond geword (Sundkler 1976:164).

Shembe het in die vroeë jare van sy lewe met die Metodiste Kerk kontak gehad, maar later, in 1906, het hy by die *African Baptist Church* aangesluit. Hy het waarskynlik die Metodiste Kerk verlaat, omdat die *African Baptist Church* baie meer inheems was, 'n baie meer letterlike begrip van die Bybel gevolg het en veral ook die aksent op die groot doop geplaas het.

Toe Shembe in die *African Baptist Church* georden is, het hy begin doop en 'n groot groep volgelingen het hom begin volg (Vilakazi et al 1986:42). Hy was reeds in daardie stadium as 'n prediker van formaat en iemand met besondere leierseienskappe bekend. Dit was in hierdie jare dat hy en sy volgelingen na Durban vertrek het waar hy aanvanklik in noue kontak met die *African Baptist Church* gewerk het. Hy het egter sy twyfel oor die Sabbatdag gehad, omdat hy as fundamentalis by die letterlike verklaring van die Bybel gehou het. Uit die Bybel het hy verstaan dat die Sabbat op Saterdag en nie Sondag nie, gevier moet word.

Shembe was daarvan oortuig dat die Christendom daarin gefaal het om God se wet soos in die Bybel vervat is, te gehoorsaam. Hy het geglo dat die Zoeloevolk alleenlik deur onderhouding van die Sabbat, weer in eie reg en glorie herstel sou kon word (Hexham, 1994:xxvii).

Die *African Baptist Church* het egter nooit die verbeelding van die Zoeloes aangegryp nie en hierdie aspek, tesame met wat hierbo genoem is, het daartoe gelei dat Shembe in 1910 die *Church of the Nazarites (iBandla LamaNazaretha)* gestig het.

Shembe was 'n Zoeloe in murg en been en hy het 'n diep passie vir die herstel van 'n onafhanklike Zoeloevolk gehad, iets wat hulle gedurende die Anglo-Zoeloe-oorlog van 1879 en die latere Zoeloerebellie in 1906 verloor het. Hy het besef dat dit vir 'n klein en geïsoleerde kerkie onmoontlik sou wees om die geestelike welsyn van die Zoeloevolk weer in geheel te herstel. Die visie wat hy in hierdie verband gehad het, het uiteindelik in die *iBandla LamaNazaretha* gerealiseer.

Shembe het in Durban aangebly en sy werk na Cato Manor, Springfield, Overport en ander dele van die destydse Natal en Zoeloeland uitgebrei. Sy getal volgelingen het by die dag toegeneem en so het die behoefte aan 'n eie kerkgebou en verblyfplek vir sy volgelingen ontstaan. In 1912 gaan hy na die berg Nhangakazi waar hy vir twaalf dae ervaringe gehad het wat met Moses se ervarings op die berg en Christus se ervarings in die woestyn vergelyk kan word. Op hierdie berg het hy ook talle visioene gehad. Hierna was hy 'n nuwe mens en met sy prediking, genesingswerk en tekens wat hy gedoen het, het hy talle mense na hom toe getrek. Regdeur

Natal en Zoeloeland het hy veldtogte gehou, mense gedoop, duiwels uitgedryf en siekes genees. Dit was veral sy genesingswerk wat die skares gelok en sy volgelinge laat toeneem het.

In 1913 onderneem hy en sy volgelinge 'n pelgrimstog na Nhlankakazi waar hulle vir twee weke vertoef het. Hulle het in hutte gewoon en fees gevier met danse, sang, getuienisse, gebede en prediking. Dit het die kerk se jaarlikse "Fees van die tabernakels" geword wat gedurende Januarie gevier word.

In 1914 vestig hy die hoofkwartier van sy kerk noord van Durban en noem dit Ekuphakameni. Hierna het die kerk met rasse skrede gegroei en met die steun van tradisionele leiers wat lidmate geword en hulle onderdane ook tot lidmate verklaar het, het die lidmaatgetalle vinnig toegeneem.

Oral waar hy gekom het, het Isaiah Shembe die respek van sy volgelinge afgedwing. Oosthuizen (1993a:105) stel dit soos volg:

I think that even the traditional kings were not honoured to such a degree as the members of the Nazareth Church revered Shembe. When he was sitting there at home, you could see within a short time people coming like bees to sit near to him. When they approached him, they knelt down on their knees, still at a small distance from him, and said: 'E, our father, lord, you are holy!' When talking about him, they spoke about him as of the Servant of God, our great father. When he had been away from home for a few days and then arrived and only entered the yards of Ekuphakameni, nobody could overlook that he had arrived. When only one of them would shout : 'You are holy!', they came out from all the houses and shouted : 'You are holy!'. Even those who were working on the fields, came in a hurry to see him and to shake hands with him. Every woman, who had some tasty food or fruits, would bring it to him - it was like a competition among them to bring gifts to him.

Ten spyte daarvan dat Isaiah Shembe 'n figuur uit die gewone Zoeloevolk was, het hy geglo dat hy sterk bande met die Zoeloe-koningshuis het. Hy het dan ook na 'n meer fisiese band met

die koning gestreef. Om dit te bewerkstellig, het hy een van sy dogters, Zondi, as vrou aan koning Solomon KaDinizulu gegee (Sundkler, 1976:168).

Algaande het Shembe die karakter van sy kerk uitgebou, 'n eiesoortige kleredrag vir die volgelinge voorgeskryf, verskeie voorskrifte en reëls opgestel en 'n leierskapstyl ontwikkel wat oral die verbeelding aangegryp het.

Een van Isaiah Shembe se grootste nalatenskappe was die liedere, *Izihlabelelo*, wat deur hom geskryf is. Hierdie liedere (dit bevat ook 'n aantal gebede) wat vir die eerste keer in 1940 in bundelvorm in Zoeloe uitgegee is, is een van die merkwaardigste versameling inheemse liedere wat nog op die Afrika-kontinent die lig gesien het. Isaiah Shembe het meer as tweehonderd liedere geskryf, terwyl J G Shembe, sy seun, vir drie-en-twintig verantwoordelik was.

Die liedere klink na outentieke, inheemse musiek en oral waar dit gesing word, lok dit groot skares. Baie van die liedere is prysliedere wat by die tradisionele Zoeloe prysliedere aansluit.

Oosthuizen (1967) het baanbrekerswerk met sy interpretasie van hierdie liedere en die teologiese hooflyne wat daaruit afgelei kan word, verrig. Mthethwa (1992:240) wys daarop dat 'n musikale gawe 'n baie belangrike bate vir 'n leier van 'n Onafhanklike Swart Kerk is, want in die Afrika-konteks word 'n goeie leier aan sy genesingswonders en sy musikale begaafdheid gemeet. Isaiah Shembe se vermoë om sang en dans te inisieer, nuwe liedere te komponeer en te begelei, het aan hom 'n besondere leierstatus onder sy volgelinge verleen. Naas die Bybel het hy en sy volgelinge hierdie liederebundel vir hul teologiese behoeftes gebruik. Uit die *Izihlabelelo* kan baie oor sy lewe, sy werk en hoe hy deur sy volgelinge gesien is, afgelei word.

Hexham (1994:xxviii) vat die persoon en werk van Isaiah Shembe soos volg saam:

All accounts make it clear that Shembe was a tremendous, dynamic preacher, counsellor and healer. He brought a sense of God's presence into the midst of his hearers. His son, Johannes Galilee Shembe described his father's work by saying: 'Isaiah Shembe showed you a God who walks on feet and who heals with his hands.'

Die volgende faktore vorm 'n basis vir Shembe se bediening onder die Zoeloes (vgl. Vilakazi et al 1986:28 v):

- * Sy aanraking met die Christendom. Daar is nie baie bekend in hierdie verband nie, maar dis bekend dat hy met die Metodiste Kerk en later die African Baptist Church in aanraking gekom het en in 1906 deur 'n evangelis van hierdie kerk, W M Leshega, gedoop is en daar begin preek het. Wat van belang is, is dat hy met die Bybel in aanraking gekom het en daarin dinge geleer het wat in sekere opsigte met die stam- en sosiale lewe waaruit hy gekom het, ooreengestem het.
- * Hy was 'n kind van sy kultuur, 'n Zoeloe, wat die sterk en swak punte van sy mense goed geken het. Dit was juis sy begaafdhedes as leier wat hom in staat gestel het om sy mense se belange op die hart te dra.
- * Shembe het op die toneel verskyn toe die Zoeloekultuur en -samelewing in verskeie opsigte 'n verbodskeling ondergaan het as gevolg van kontak met Westerse invloede. Sy sterk leiding, kwaliteite en invloed het sy volgelinge gerusgestel dat hy sy krag van die een of ander bonatuurlike bron put en dat hy hulle gevolglik op die regte pad lei.
- * Die gewilligheid van die Zoeloes om 'n sterk leier, wat weet wat hy wil en waarheen hy wil, te volg.
- * Die Zoeloes se sterk godsdienssin en hulle liefde vir dans, ritme en sang. Shembe het hierdie liefde vir sang, musiek en dans in sy organisasie opgeneem en ingeweef.

Isaiah Shembe se begaafdheid kan duidelik afgelei word uit die feit dat hy sy kerk op die ou Zoeloe-tradisies georganiseer het, en nogtans daaraan 'n nuwe oriëntering en waardes gegee het. Hy het homself as leier aangestel en nooit gehuiwer om sy verantwoordelikhede, in watter opsig ook al, te aanvaar nie.

Dit is ook nodig om kortliks op die karakter of persoonlikheid van die mens Isaiah Shembe te wys. Verskeie navorsers, onder andere Mdletshe (1988), Roberts (1936) en Vilakazi et al (1986), het hieraan aandag geskenk. Isaiah Shembe was goed aan die meeste mense van sy tyd bekend. Hy het 'n baie groot indruk op almal wat met hom in aanraking gekom het, gemaak. Hy het vurige ondersteuners, maar ook vurige teenstanders gehad. Hy was intelligent en het 'n verbasende mensekennis gehad. Mdletshe (1988:8) stel dit soos volg:

He had the poise of a person accustomed to obedience. He stroke one as a cultured man with gentle, winning manners who weighs carefully any subject before committing himself. One could not meet him without being impressed. His life was dominated by three powers: selfconfidence, energy and imagination. His success was due to the combination of the imagination of a dreamer with the energy and directness of a man of action. His desire for power was the chief defect of his character. He liked to indicate his authority by keeping important chiefs waiting for some days when they came to interview him. He had wide vision and remarkable powers of organization. It is quite probable that he believed that he was a re-incarnation of one of the Biblical prophets. Some of his followers called him "Umvelinqangi", whereas others identified him with Jesus Christ.

Hoe mens ook al oor die persoon Isaiah Shembe oordeel, of jy hom nou as emosioneel ongebalanseerd beskryf en of jy hom as 'n rebel beskou, dit is net nie moontlik om hom as betekenisloos af te maak nie. Die kwaliteite wat hy met hom saamgedra het, of dit nou in harmonie met sy kultuur was of nie, het hom by uitstek vir die taak wat hy onderneem het, geskik gemaak (Vilakazi et al 1986:27).

Gedurende die oggend van Donderdag, die 2de Mei 1935, is Isaiah Shembe in 'n hut te KwaMbonambi, naby Richardsbaai oorlede. Terwyl hy gedurende daardie tyd in die gebied van 'n stamhoof, Manqamu Mbonambi gereis het, het hy 'n koors ontwikkel, nadat hy meer as drie ure in 'n rivier gestaan en bekeerlinge gedoop het (Roberts 1936:44v). Die lang reise wat hy onderneem het, sy onvermoeide krag en sy asketiese leefwyse het uiteindelik hul tol geëis. Sy liggaam is na Ekuphakameni gebring waar hy begrawe is. Hexham (1994:xxvi) maak die

volgende opmerking: "When he died on 2 May 1935, he left behind one of the most influential churches in Africa."

6.1.3 Leierskap

6.1.3.1 Institusionele leierskap

Verskeie ondersoekers, waaronder Oosthuizen (1981:6), wys daarop dat dit 'n kenmerk by onafhanklike kerke is dat sodra die leier te sterwe kom, daar 'n groot krisis onder die volgelinge ontstaan. Die hoofrede is dat die volgelinge só aan die leier verkleef geraak het, dat hulle by sy dood 'n geweldige traumatiese ervaring ondergaan.

Voor sy dood het Isaiah Shembe vir Johannes Galilee Shembe, een van sy seuns, as sy opvolger aangewys. Alhoewel 'n klein minderheid volgelinge dit anders wou gehad het, het die meerderheid die benoeming aanvaar en daarby berus.

Johannes Galilee Shembe is in Junie 1904 gebore en het die leierskap van die kerk in Julie 1935 oorgeneem. Die leierskap van die beweging het dus institusioneel geword. Anders as sy vader wat ongeletterd was, het hy sy opleiding aan die Universiteit van Fort Hare ontvang en later onderwyser aan die Adams College in Natal geword, waarna hy die leiers van die kerk oorgeneem het.

Vir die volgelinge van Shembe is 'n seun die verlenging van 'n vader se persoonlikheid. Hulle het geglo dat dié seun net so magtig en geestelik begaafd as sy vader is en dat hy dieselfde wonderwerke as sy vader kan verrig. Onder J G Shembe was daar geen teken dat die kerk verswak het nie, intendeel, dit het in mag en krag toegeneem en in 1952 is die grootste kerkgebou wat nog deur 'n Onafhanklike Kerk gebou is, deur hulle opgerig.

Ten spyte daarvan dat hy altyd 'n diepe afhanklikheid van sy vader gevoel het en sy volgelinge hom hoog geag het, het hulle dit nooit in dieselfde mate gedoen as wat hulle Isaiah Shembe

geag het nie. 'n Volgeling van die kerk druk hom soos volg oor JG Shembe uit (Oosthuizen (1981:46):

In Him (Galilee) I see Isaiah Shembe. Galilee was chosen to lead the Church as successor to the founder. Unlike his father before him, Galilee got his strength from the former as he himself did not have direct communication with God. He communicated with God through his father.

So het Johannes Galilee vir sy volgelinge die middelaar tussen hulle en Isaiah Shembe geword en Isaiah op sý beurt weer die middelaar tussen Johannes Galilee en God.

Na 'n relatief lang siekbed, is J G Shembe op 19 Desember 1976 te Eshowe oorlede en op 2 Januarie 1977 by Ekuphakameni begrawe, langs die mausoleum van sy vader in 'n gebou wat spesiaal vir die doel opgerig is.

6.1.3.2 Die stryd om die leierskap

Na die dood van J G Shembe, het die aspek van opvolging opnuut onder die aandag gekom. Dit het egter tot pynlike konflik binne die *iBandla lamaNazaretha* gelei. In hierdie leierskapstryd het twee faksies of groepe ontstaan: een groep rondom Amos Khula Shembe, die broer van Johannes Galilee Shembe ('n seun dus van Isaiah Shembe) en 'n ander groep rondom Londa Shembe, die seun van Johannes Galilee.

Op deeglike en volledige wyse gee Oosthuizen (1981) 'n weergawe van die stryd om leierskap tussen Amos Shembe en Londa Shembe.

Die hele probleem het ontstaan omdat Johannes Galilee nie op duidelike wyse 'n opvolger vir homself benoem het nie.

Hofsake is oor en weer aanhangig gemaak en die hof het uiteindelik beslis het dat die kerk self sy probleem moet oplos. Die saak is na die kerk terugverwys met die versoek dat die kerk,

volgens konstitusie, 'n raad moet aanwys om 'n opvolger aan te wys. Op 14 Augustus 1978 het die Raad in Pietermaritzburg byeengekom om die saak volledig te ondersoek. Hulle bevinding was dat J G Shembe nie 'n opvolger aangewys het nie, waarna Amos Shembe met 'n meerderheid stemme as die nuwe leier aangewys is. Londa Shembe het egter nie by hierdie beslissing berus nie en hy het nuwe hofsake aanhangig gemaak. Alles het egter tot 'n tragiese einde gekom toe Londa Shembe in 1989 in 'n sluipmoordaanval gesterf het.

Die hewige stryd tussen die twee faksies het selfs tot die dood van talle volgelingen gelei, waarna Ebuhleni die hoofsentrum vir hul aktiwiteite geword het. Vandag staan Ekuphakameni verlate.

Amos Shembe is in 1995 oorlede en na sy dood het die leierskapstryd tussen Nyathikazi Shembe, seun van Johannes Galilee en Vimbeni Shembe, seun van Amos, voortgeduur. Die stryd het ook tot hofsake gelei, waarna Vimbeni as die nuwe kerkleier aangewys is.

6.1.4 Enkele slotopmerkings

Daar word met hierdie oorsigtelike beeld van die ontstaan, groei en kenmerke van die *iBandla LamaNazaretha* volstaan. Die vraag is egter waaraan die "sukses" van Isaiah Shembe en ander na hom toegeskryf kan word. Waaraan kan dit toeskryf word dat derduisende volgelingen jaarliks steeds na die feeste van hierdie kerk toe stroom?

Isaiah Shembe was nie vir hulle net 'n kerkleier nie, hy het meer geword. Hy het vir hulle 'n sakrale figuur en middelaar geword wat die "afstand" tussen hulle en *Unkulunkulu* oorbrug het. Waar hy gekom het, is hy met die uitroep: "*Uyingcwele!*" (U is heilig!) begroet. Sy invloed was nie net tot volgelingen van sy kerk beperk nie, maar het baie wyer gestrek.

Ray (1976:204) vat die goed saam as hy dit só stel:

The reason for Shembe's success lies in several different dimensions of his work and in the conditions of his times. His healing was effective; his theology adapted Christianity

to traditional Zulu forms; and his message of salvation was relevant to the religious and social needs of an oppressed Zulu people. At Ekuphakameni, the High Place, the promised kingdom was effectively made present "here-and-now". In Zulu religion, there was no vision of a future salvation. For Shembe and his people, the saving effects of sacred power were experienced in the present. Through the establishment of the High Place as an archetype of Heaven, salvation could be realized.

‘n Empiriese ondersoek na die voorkoms van sinkretisme by die *iBandla LamaNazaretha*, is vervolgens noodsaaklik.

6.2 Sinkretistiese verskynsels by die *amaNazaretha* en ‘n beoordeling daarvan

6.2.1 Inleidend

Die bevindinge wat hier volg, is op resultate wat in beskikbare literatuur weergegee is, gebaseer, maar is veral ook deur middel van empiriese navorsing wat onder ‘n groep van 80 volgelingen van die kerk gedoen is, gekontroleer. Vir hierdie doel, en ten einde vas te stel of daar algemene eenstemmigheid onder lidmate heers, is op drie gebiede in KwaZulu-Natal, nl Richardsbaai, Inanda en Ladysmith gekonsentreer. Soos in hoofstuk 1 vermeld, is die kwalitatiewe navorsingsmetode gebruik. By Inanda het die navorser die geleentheid gehad om die kerkleier, Biskop Vimbeni Shembe, persoonlik te ontmoet. In Ladysmith is ‘n “erediens” by die “tempel”, bekend as *Ntokozweni* (= “vreugde”), bygewoon. Die volledige weergawe van gesprekke wat gevoer is, is op aanvraag by die outeur beskikbaar. Vanweë die grondige bespreking hiervan, is dit nie nodig geag om dit as aanhangsel by te voeg nie. (Die onderwerpe wat aangeroei is, word egter wel in die Bylae op bladsye 258-261 weergegee.)

Vir die doeleindes van hierdie navorsing word hier by wyse van ‘n voorbeeld net op die belangrikste aspekte by die *amaNazaretha* gekonsentreer en is dit nie die bedoeling om in hierdie verband ‘n volledige en omvattende analise van die kerk te doen nie.

6.2.2 Die Opperwese

Isaiah Shembe se ouers was in alle opsigte aanhangers van die tradisionele Zoeloe-godsdienst en in hierdie sfeer is hy opgevoed. In hierdie konteks het hy *Unkulunkulu* leer ken. Shembe het God nie langs die weg van die Bybel leer ken nie, maar God het direk met hom gepraat en hom die beginsels in die Bybel geopenbaar (Ngobese 1992:93). Eers toe hy later met die Bybel in aanraking gekom het, het hy tot die besef gekom dat dit wat die Bybel openbaar, reeds aan hom bekend is.

Dit gaan egter veel verder en is ingrypend as dit. Oosthuizen (1967:32) wys daarop dat in Isaiah Shembe se “teologie” die Opperwese nie 'n *deus otiosus* of 'n *deus incertus* is nie. In die tradisionele denke van die Zoeloe was die Opperwese só vaag en ver verwyder, dat hy slegs deur middel van tussengangers (byvoorbeeld voorouers) genader en aanbid kon word. Kragte of magte wat nader aan die mens staan, is dus aanbid. In die *iBandla lamaNazaretha* het hierdie idee voortgeleef, maar Isaiah Shembe het self die tussenganger of middelaar geword. Oosthuizen stel dit soos volg (1967:32):

Shembe 1, the Christ of the Zulu nation, has revealed Jehova in all His glory at Ekuphakameni. He is His representative but more - he is also a Supreme Being. Ekuphakameni is heaven, and heaven, for Shembe, cannot be without a God.

Tydens gesprekke was daar algehele eenstemmigheid daaroor dat *Unkulunkulu* homself iewers afgesonder en hom nie met die daaglikse wel en weë van mense bemoei het nie. Hulle kan met hom kommunikeer, maar dis baie beter om dit deur 'n middelaar, in hierdie geval Shembe, te doen. Shembe is vir hulle reël en hy verstaan hulle konkrete situasie en behoeftes baie beter.

Deur die jare het die Zoeloe nog altyd 'n baie sterk verlange na 'n openbaring van en 'n intieme betrokkenheid by die sakrale gehad. Vir die *amaNazaretha* het Shembe hierdie behoefte vervul, het hy die plek van God ingeneem en het hulle hom as God aanvaar.

In 'n ondersoek wat Oosthuizen onderneem het (1973:254), het van die volgelinge van Shembe

hulself soos volg oor hom uitgedruk. In die navorsers se ondersoek is dit feitlik woordeliks so bevestig:

“Hy is God, ons eie God, nie ‘n witmangod nie.”

“Jesus is u soort, Shembe is ons soort.”

“... hy (is) die God van die Shembeëte.”

“Hy is die God van die swartmense, van sy volgelinge.”

“Hy is die God van die kerk van die Nasirieërs.”

Navorsers soos Vilakazi et al (1986), Ngobese (1992), Sundkler (1976) en andere, verskil heftig hiervan en wys daarop dat Isaiah Shembe homself nooit as God voorgehou het nie, maar dat dit sy volgelinge is wat hom as sodanig beskou. In sy beoordeling van Oosthuizen se teologiese ontleding van die *Izihlabelelo* (liedere) van Isaiah Shembe, haal Sundkler onder andere vir Johannes Galilee Shembe aan waar hy sê (1976:196) :

Some of our people say 'Shembe is God'. But no, Isaiah never wanted to accept that. He is, perhaps, 'God to the people' in the same way as a missionary (*umfundisi*) can become 'God' to his people. They speak of Shembe's God, *uNkulunkulu ka Shembe*, because Shembe brought God to them, and they pray to that God of which Shembe spoke.

Sundkler is van mening dat Oosthuizen onder andere ook nie met die dieper betekenis van woorde in die *Izihlabelelo* rekening gehou het nie. Hy gaan verder deur te sê (1976:193):

Instead of the idea of a Messiah we suggest the Biblical, and, indeed, African, concept of the 'eikon' i.e. the mask, and in this case the mask of the Black Christ. The African prophet turning to God's black people is privileged to wear that mask which they will recognize as of God.

Wat Sundkler hiermee bedoel, is dat die leier voor sy mense soos 'n masker staan. Hy is dus nie self God nie, maar verteenwoordig God, hy stel God aan sy mense voor. Die leier is dus slegs 'n refleksie van God. In reaksie hierop het Oosthuizen aangedui dat in die tradisionele denke die simbool juis is wat dit voorstel. Shembe is so 'n simbool. Hy moet God as simbool

voorstel, maar is tegelyk ook God. Volgens navorser se eie navraag by lidmate word dit inderdaad ook deur lidmate van die kerk ervaar en aanvaar. In Shembe het God vir die Zoeloes tasbaar en sigbaar geword.

Dat Shembe inderdaad in die God van die Bybel geglo het, word nie betwis nie. Die vraag is egter hoe Isaiah Shembe na sy mense oorgekom het. Hoe het hy homself voorgelou, hoedanig het hy homself aangebied en as wie of wat het hulle hom beleef? Hoe hou die huidige Shembe homself vandag nog aan die kerk voor? Hoe verklaar 'n mens die hoë mure en geslote staaldeure waaragter hy woon en die uiterste moeite om by hom uit te kom? Van die persone wat ondervra is, het pertinent gesê dat selfs al sou ontken word dat Shembe God is, hy in elk geval ver bo die menslike verhewe is en bly en daarom aanbid hulle hom!

Selfs al sou in bepaalde opsigte toegegee word dat Isaiah Shembe homself nie as goddelike figuur gesien het nie, beskou en vereer sy volgelinge hom tot vandag toe as sodanig. Hiervoor is daar oorvloedige getuienis.

Dube (1992:115) haal ook die volgende uit 'n boodskap van 'n sekere Micah aan:

I feel sorry for those who doubt that Shembe is God. I feel sorry for those who did not know that Shembe is God. The word says the cowards are doubtful; they are afraid. They say it is better to go back to go and die there. But we are looking for the way home; even if it passes through danger. A-a-men!

In sy beoordeling van die mondelinge gegewens oor die *amaNazaretha*, maak Kitshoff ook die volgende opmerkings (1996b:296) :

One can conclude with Vilakazi that it would be 'unfair to blame Shembe 1 for what people, who came under his influence, said about him'. But perhaps the real point is : did Shembe reject or resist this sacralization which even during his lifetime reached such proportions as to issue out in jesusfication and deification?

Die feit bly dat God vir die *amaNazaretha* vervaag het en dat Shembe die inkarnasie van God

in hulle midde geword het.

Vir die *amaNazaretha* is dit die gees van Isaiah Shembe wat in die lewens van sy opvolgers voortleef. Isaiah Shembe is deur sy volgelinge as "heilig" beskou terwyl hy nog gelewe het. Soos Vilakazi et al dit stel (1986:36):

His holiness derived not from traditional religious ideas, but from his biblical convictions and the convictions of his new faith. And like the prophets of the Old Testament he underwent a period of 'purification'. Thus his ascetic life, his sexual abstinence and various forms of selfimmolation were acts of the cleansing of the soul and necessary 'catharsis of the spirit'.

Daar is veral twee faktore wat grootliks tot die sakralisering van Isaiah Shembe bygedra het.

- * Hy het homself as 'n profeet gesien en so ook sy volgelinge. Shembe was daarvan oortuig dat hy na die swartmense gestuur is, net soos Mohammed na die Arabiere en Christus na die Jode. Hy het homself gesien as die een wat na Jesus Christus sou kom, net soos wat Christus die opvolger van die profeet Jesaja was. Op sy beskouing van Christus sal later breedvoeriger gefokus word. Shembe was daarvan oortuig dat hy die een was wat sou kom in vervulling van Christus se belofte dat Hy die Trooster sou stuur. Hy het homself as die groot trooster vir sy volk gesien en het verkondig dat God met hom 'n verbond gesluit het om die Zoeloevolk uit slawerny en van blanke verknegting te verlos, net soos Moses die opdrag van God op die berg ontvang het.
- * Die grootste faktor wat tot sy sakralisering deur sy volgelinge bygedra het, was die talle genesings- en ander wonders wat hy verrig het. Dit was die persoonlike belewenisse van mense in hierdie verband wat hulle laat uitroep het: "*Uyingcwele!*" (U is heilig!)

Tydens die navorser se besoek aan Ladysmith is daar van 'n besoek wat die huidige Biskop Shembe gedurende Augustus 2000 daar afgelê het, melding gemaak. Hiervolgens, het

swartmense, oud en jonk, sommige ook erkende en belydende Christene, hulle skoene uitgetrek, na hom gestroom en voor hom in aanbidding op hulle knieë neergeval het. Talle het ook met wuiwende palmtakke langs die pad gekniel. In 'n gesprek met ene Jimmy, 'n belydende Christen, en toe die vraag aan hom gestel waarom hy so voor Shembe neergeval het, het hy soos volg geantwoord:

I went to him to ask his protection so that I would not loose my job. He asked me to bring him a bottle filled with water. He then blessed the water, instructed me to drink it, and then told me that the water would protect me and that I would not loose my job.

I believe in Shembe, because he is the God of the Zulu people.

Tydens die diens wat in Ladysmith bygewoon is, is daar by geen geleentheid uit die Bybel gelees nie en die boodskap wat gelewer is (bykans 40 minute) was in sy geheel op Shembe se dade gebaseer en waarom dit nodig is om hom te volg.

Dis baie duidelik dat hierdie die tipies unitariese Godsbeskouing van die tradisionele Zoeloe-godsdiens is en dus duidelik negatiewe sinkretisme. Die hele Gods-begrip is in die kragbegrip ingetrek. Waar daar nog oor 'n komende gerig gepreek word, het dit nie op bekering van onheiligheid en ongeregtigheid gefokus nie, maar is dit 'n oproep om Shembe as messias te aanvaar.

Dit is dus 'n duidelike aantasting van die identiteit en essensie van die evangelieboodskap wat nie aanvaar kan word nie. Kontekstualisasie het in hierdie verband sy Skriftuurlike perke oorskry, veral as die deïfikasie wat Shembe geniet, in oënskou geneem word. In die volgende paragrawe sal hierdie aspek weer na vore kom.

6.2.3 Die Persoon en werk van Jesus Christus

Die *amaNazaretha* se siening van die Opperwese, bring uiteraard ook hul beskouing van Christus en sy werk in die gedrang en die logiese vraag ontstaan dan wat Christus vir hulle

beteken. Daneel (1987:256) wys daarop dat in enige studie van 'n bepaalde kerk of beweging, die kritiese vraag gevra moet word watter plek aan Christus in daardie kerk of beweging gegee word. Wat is die posisie in hierdie verband by die *amaNazaretha*?

In die navorser se ondersoek in hierdie verband is Oosthuizen (1973) se navorsingsresultaat feitlik in alle opsigte bevestig. Veelseggend is ook die standpunt, aldus Umfundisi Mngomezulu van Inanda en bevestig deur ander, dat toe Christus voor sy kruisiging 'n ander Trooster belowe het, God vir Shembe na die Zoeloes gestuur het. Tydens die besoek aan Biskop Shembe het Mngomezulu dit weer eens herhaal en die biskop dit benadruk. Verskeie persone het na Deut 18:18 verwys asof dit op die koms van Shembe dui.

Tydens die diens wat in Ladysmith bygewoon is, was dit opvallend dat die naam "Jesus Christus" nêrens voorgekom het nie. Toe daar gebid is, was dit in die naam van Shembe. Shembe is die een wat die sleutels van die hemel in die hand het. Hy sluit oop. Jesus is in die hemel, maar hulle weet nie wat Hy daar doen nie. Volgens hulle kan Hy (Jesus) hom nie met die lewe van die Zoeloe vereenselwig nie en omdat Shembe nader aan hulle staan en solidêr met hulle is, is hy van baie meer betekenis.

In sy tradisionele denke handhaaf die Zoeloe streng protokolreëls en hiërargiese strukture. Die Opperwese kan slegs deur middel van tussengangers (byvoorbeeld die voorouers) genader of aanbid word. Isaiah Shembe het hierdie beginsels in sy Godsbeskouing behou. Die Bybelse konsep en verhouding tussen Vader en Seun is vir die tradisionele denke van die Zoeloe onaanvaarbaar en onverstaanbaar. Volgens hulle denke kan 'n seun tog nie aan die vader gelyk wees nie. Christus speel dus 'n geringe rol in die denke van Shembe. Hý, Shembe, het die middelaar, die Christus, tussen sy mense en God geword. Hierdie standpunt is in die verlede betwis en gedebatteer, maar Kitshoff (1996b:297) maak in hierdie verband die volgende belangrike opmerking:

... Shembe's followers were confessing more than Shembe himself, and they were contextualizing more than their leader... And in this process they have perhaps not wilfully denigrated Jesus, for they gave him a contextualized face - the face of Shembe.

But is the new face of Jesus not perhaps a denigrated face? The Bible declares: Jesus is the way. The sticker on the rear window of many cars in Kwazulu-Natal replies : Shembe is the way.

Binne die geestelike klimaat van kragvermeerdering en vermindering waarin die Swartman hom bevind, het hy (en inderdaad ook die *amaNazaretha*) groot probleme om 'n begrip van die betekenis van Christus se kruisdood te vorm. Dat Christus moes sterf en só 'n lyding moes ondergaan, dat Hy soos 'n misdadiger behandel is en homself gewilliglik daaraan oorgegee het, is iets wat die Swartman moeilik begryp. Redding of verlossing wat só 'n prys vra, kan volgens hulle persepsie baie maklik deur 'n ander handeling vervang word, soos byvoorbeeld gebed, medisyne, reiniging en rites. Redding het vir hulle die kenmerk van genesing en reiniging en niemand hoef vir só iets te sterf nie.

Antwoorde op 'n vraag na die betekenis van Jesus Christus vir die *amaNazaretha*, gee 'n duidelike beeld van wat hulle werklik van Hom dink. Jesus Christus het vir Shembe plek gemaak, alhoewel die meeste aanhangers nooit self met Jesus te doen gekry het of aan hulle verkondig is nie. Die volgende is antwoorde wat verstrekkend is:

“Jesus het vir my geen spesiale betekenis nie. Ek het hom nooit gesien nie en Hy het my nooit gesien of gehelp nie.”

“Jesus is vir die blankes. Ek is nie 'n blanke nie - hoe kan Hy my verlosser wees?”

“Soos Shembe is Hy God, maar dan God vir die blanke.”

“Hy is belangrik vir die Christene, maar ek is nie 'n Christen nie.”

Laasgenoemde antwoord is veelseggend en sonder uitsondering het respondent geantwoord dat hulle nie Christene is nie - dit was veral vroue baie heftig en driftig hierop gereageer het! Vir hulle figureer Christus nêrens nie. Hulle bid nie tot Hom nie en vir hulle het Sy versoening geen betekenis nie, altans nie vir hulle as Zoeloes nie. Jesus is dus as Middelaar uitgeskakel. Shembe is vir hulle die weerkaatsing van God en die kruis van Christus het geen plek nie. Daarom dra hulle 'n hangertjie met die foto van Shembe om die nek en nie 'n kruis nie. Shembe

het die plek van Christus ingeneem.

In 'n ontleding van die liedere van Shembe het Oosthuizen (1967) belangrike afleidings oor Shembe se teologie gemaak, onder meer ook sy Christologie. Sy slotsom was dat Shembe die plek van Christus ingeneem en inderdaad die Messiaanse figuur vir hulle geword het. Terwyl sekere ondersoekers soos byvoorbeeld Vilakazi et al vir Oosthuizen sterk hieroor gekritiseer en hom daarvan beskuldig het dat hy 'n tipiese Afrikaner-predikant is wat geen simpatie met die Zoeloe en geen begrip vir die Zoeloe-taal het nie, is 'n opmerking wat Hexham (1994:xix) in hierdie verband maak, belangrik:

It needs to be stated in the strongest possible terms that since the publication of these books and the controversy around them, the leaders of the amaNazaretha, especially Isaiah Shembe's son, Amos Shembe and his grandson, Londa Shembe, have repeatedly told foreign visitors that G C Oosthuizen, not B Sundkler and certainly not Vilakazi, correctly interpreted their theology. Further, Amos Shembe, the only surviving son of Isaiah Shembe, was so outraged by what he believed were distortions of their faith in Vilakazi's book that he attempted to prevent its publication. Therefore, Professor Oosthuizen's introduction is included here because it is his work which the Shembe family recognize as the best and most authentic western interpretation of their faith.

Komende van Londa en Amos Shembe self, is hierdie opmerkings van groot belang en onderstreep dit die korrektheid van Oosthuizen se interpretasie van Isaiah Shembe se teologie waarop sy opvolgers ook voortgebou het.

Shembe het op die toneel verskyn toe die Zoeloe-kultuur, stamlewe, struktuur, waardes en solidariteit aan skerwe gelê het as gevolg van kontak met die Westerse mens en wêreld. Westerse lewenspatrone wat die Zoeloe in elk geval nie verstaan het nie, is nagevolg en die resultaat was maatskaplike chaos (vgl byvoorbeeld Vilakazi et al 1986:28). Die stamgebonde Zoeloe wat nog die ou waardes probeer aanhang het, was skielik in 'n geestelike en kulturele woestyn. Die bedreiging en verbrokkeling van die tradisionele Zoeloe-kultuur enersyds en die mate waarin die Zoeloe in hierdie proses meegesleur word sonder om hegte, nuwe ankers in

die ware Christelike geloof te vind andersyds, het hom in 'n geestelike vakuüm gewerp waarin hy onseker en bedreigd voel en na vastigheid tas.

Te midde van sy minderwaardigheidsgevoel en magteloosheid teenoor die blanke soos dit oor eeue heen gemanifesteer het, soek die Zoeloe bewustelik of onbewustelik na die bystand van 'n messias wat deur sy voorouers bygestaan word en terselfdertyd ook 'n profeet van *Unkulunkulu* is. Hierdie messias moet hom van toordery, siekte en ander ellendes verlos en voorspoed, welvaart en vooruitgang verseker. So het die verlange na 'n messias wat hulle uit hierdie woestyn kon uitlei, by die dag toegeneem. Vir die *amaNazaretha* het Shembe hierdie messias geword. Alles waarna hulle hunker, word in hom vergestalt. Vir hulle is hy besig om die nuwe Jerusalem, soos dit deur die jare op Ekuphakameni en tans op Ebuhleni realiseer, te bou. Vilakazi et al gaan dan soos volg verder (1986:29):

It is in this sense that Shembe, like many reformers before him, was the man of the hour. His prophetic abilities assured the people that he was receiving guidance from a supernatural power - and that therefore he was leading them in the right direction. His arresting personality, combined with his healing powers which was more evidence of his supernatural backing - made it easy for people to follow him with confidence.

Isaiah Shembe se kontak met Christelike kerke en sy bestudering van die Bybel, moes noodwendig tot 'n ontmoeting met Jesus Christus in sy bediening gelei het. Die vraag ontstaan egter hoe Shembe vir Christus verstaan het. Hoe het hy Jesus gesien? Wat was Christus vir hom? Wat het daartoe gelei dat daar binne die *iBandla LamaNazaretha* die kultus van 'n swart messias ontstaan en gegroei het? Wat het daartoe gelei dat Shembe die plek van Christus onder sy mense ingeneem het? Dit is veral die volgende argumente wat as antwoord op hierdie vrae aangevoer kan word:

- (1) Die feit dat Isaiah Shembe self erken het dat hy die profeet is;
- (2) Die genesingswonders wat hy verrig het;
- (3) Die behoefte onder sy mense om in 'n persoon wat wonderwerke kan verrig, te glo en daardie persoon as sodanig te aanbid en te vereer;
- (4) Die visioene en openbarings wat hy ontvang het en wat aangaande hom

- oorgelewer is;
- (5) Die feit dat hy self erken het dat hy die Beloofde Een (*uThumekile*) is wat na Christus sou kom;
 - (6) Afeidings wat gemaak kan word uit die liedereskat en ander geskrifte van die *amaNazaretha*;
 - (7) Die feit dat binne die Godsbegrip en die gedagte-wêreld van die Zoeloe, Christus nie die Seun van God kan wees nie, omdat 'n seun tog nie aan sy vader gelyk kan wees nie!
 - (8) Selfs nie eers Jesus Christus is deur Shembe as Middelaar tussen God en mens gesien nie;
 - (9) Dat die hoofboodskap van die Ou en Nuwe Testament, naamlik dat Jesus Christus gekom het om te soek en te red (deur 'n Christelike bril gesien), geen neerslag in die lering van Isaiah Shembe het nie;
 - (10) Uiteindelik het Isaiah Shembe self die middelaar geword.

Ruimte ontbreek om hier in besonderhede op die hele aspek van messianisme te fokus. Die vraag is egter of dit hier om 'n sinkretistiese korrupsie van Skrifwaarhede gaan, of is dit 'n legitieme kontekstualisasie. Aan die einde van hierdie hoofstuk sal samevattend weer hierna teruggekeer word.

Uiteraard is hier baie wat deur die Westerling raakgesien moet word. Die Christologie van die historiese kerke is grootliks deur die abstrakte benadering van die Griekse denke beïnvloed. In van die Onafhanklike Swart Kerke word daar baie op Christus gefokus, alhoewel in die messiaanse bewegings gevind word dat Hy op die agtergrond geskuif word, soos in die geval van die *amaNazaretha*. Een van Afrika se grootste probleme is dat Christus aan hulle voorgehou is as Iemand wat net met 'n vreemde tipe kerk geassosieer word. Teen hierdie agtergrond kan verstaan word waarom die *amaNazaretha* verklaar dat hulle tot Shembe bid omdat Jesus die Verlosser van die witman is, terwyl Shembe hulle verlosser is. Baie het die Christus wat in 'n Westerse "verpakking" gekom het, verlaat, en op hulle eie middelaar begin konsentreer in wie die glorie van die bonatuurlike wêreld skitter, wat aan hulle goed bekend

is en wat vir hulle en hulle leefwêreld betekenisvol is. Die Ou Testament met sy profete wat by die lewe van hulle mense betrokke is, het meer betekenis as die abstrakte Jesus wat aan hulle voorgehou is.

Terwyl in die beoordeling van die Christologie by die *amaNazaretha* met begrip opgetree moet word, is dit duidelik dat kontekstualisasie in hierdie geval te ver gegaan het. Die *amaNazaretha* het waarskynlik nie bedoel om doelbewus minagtend teenoor Christus te staan nie, maar het aan Hom 'n gekontekstualiseerde “gesig” gegee, die gesig van Shembe. Dit moet duidelik wees dat hierdie 'n onbybelse sinkretisme is wat nie aanvaar kan word nie. Vir die Christendom in Suid-Afrika hou dit gevaar in. Jesus Christus is die hoeksteen van sy kerk en as dit nie die geval is nie, is dit nie sy kerk nie, al is mense ook hoe vroom en toegewyd aan hul religie. In die ondersoek wat gedoen is, is elke nadruk op Jesus Christus as Verlosser en Saligmaker nie alleen verwerp nie, maar duidelik en onomwonde afgewys. Daarom word daar gedoop in die naam van niemand anders nie as Shembe!

6.2.4 Die Persoon en werk van die Heilige Gees

In lied 154 van die *amaNazaretha* word hulle “credo” soos volg uitgedruk:

I believe in the Father
and in the Holy Spirit
and in the communion of saints
of the Nazarites.

Op die oog af wil dit voorkom asof die Heilige Gees, Bybels gesien, dus in hierdie kerk 'n prominente plek inneem, maar so eenvoudig is dit nie. Die Persoon en die werk van die Heilige Gees in Onafhanklike Kerke, onder andere ook die *amaNazaretha*, het ondersoekers nog altyd gefassineer en besig gehou (vgl Oosthuizen 1965, 1967, 1968b, 1973, Anderson 1991 en Mpanza 1993). Die algemene slotsom is dat hierdie 'n uiters gekompliseerde saak is. Trouens, dit is een van die grootste probleme in die teologiese denke van Afrika. Die basiese probleem is die verwarring van die Heilige Gees met die geeste van die voorouers.

Veelseggend is die verduideliking wat Mpanza (1993:229-239) oor die verhouding Shembe-Heilige Gees soos dit deur die *amaNazaretha* verstaan word, gee. Mpanza stel dit soos volg (1993:235, 238):

It is important, at the very onset to explain that the name "*Shembe*" does not refer to one thing only: firstly it is the surname, secondly it is the name of the Prophet and the founder of the Nazarite faith, thirdly it is the name of the Holy Spirit as it is understood by the Nazarites... It is therefore very clear that from the Nazarite view point the Trinity of God is complete. There is God, the Father, who introduced Himself to the Israelites as Jehova, there is God, the Son, who introduced Himself to the Jews as Jesus, and there is God, the Holy Spirit, who introduced Himself to the Prophet *Isaiah Shembe* and to the Nazarites as *Shembe*.

Ook Oosthuizen (1968c:119-142) gee aandag aan onder andere Shembe se verkeerde interpretasie van die Heilige Gees anders as die in die Skrif geopenbaar. Hy wys daarop dat Shembe se kontak met die geeste 'n religieus-magiese kontak is, soos hy in lied 218 aandui: "We come from the world that is to come." (1968c:120). Hy gaan dan verder deur te sê:

Just as the ancestors are recalled and put into office as guardian spirits after they have passed away, so these prophetic and messianic figures in the nativistic movements continue to exert their influence on these movements after death. In this connection, one finds the most difficult theological problem in Africa, namely, the confusion that exists with regard to the ancestral spirits and the Holy Spirit.

Die tradisionele Afrika- en dus ook die Zoeloegodsdienste, hulle formules, wette, reëls en voorskrifte vir die lewe, maar die basiese waarom dit gaan, is dat die mens se lewe altyd met die wil en wens van die geeste om jou geïdentifiseer moet kan word. Alles wat die tradisionele mens doen, word volledig deur die geeste van die voorouers beheer. Oosthuizen (1968c:129) maak in hierdie verband 'n baie belangrike opmerking:

The functions of the ancestor spirits have been transferred to the Holy Spirit, or simply the "Spirit", so that .. their "holy spirit" is no longer the Holy Spirit of whom we learn

in Scripture.

Daneel (1987:260) wys ook daarop dat waar Christus deur 'n messiasfiguur (in hierdie geval Isaiah Shembe) vervang word, daar besit hierdie messias die "Gees" as 'n onpersoonlike krag, waaroor hy na willekeur beskik en aan ander kan uitdeel en so word die Gees dan die monopolie van die kerkleier.

In die *Izihlabelelo* van Shembe word daar verbasend min na die Heilige Gees (*Umoya*) verwys. Die Heilige Gees word meestal met die persoon en werk van Isaiah Shembe self verbind. In hulle gebede vra die volgelinge voortdurend krag en gees en dit is Shembe wat hierdie krag en gees uitdeel. Hy is die middelaar tussen God en die mens. Die *Umoya* (Gees) is dus die gees van Shembe en elke lidmaat moet dit besit. In die tradisionele gemeenskap het die waarsêers deur 'n "gees" gewerk en die *amaNazaretha* moet ook deur so 'n "gees" in besit geneem word. Dit is die gees van Shembe wat oral teenwoordig is. Deur hierdie gees vind die genesings plaas en ontvang lidmate lewenskrag. Die gees van die afgestorwe leier, Isaiah Shembe, word dus verwar en grootliks aan die Heilige Gees gelyk gestel.

Uit gesprekke blyk dat die ondervraagdes die volgende siening oor die Heilige Gees handhaaf:

- * Dis die onsigbare krag wat alles aan die beweeg hou;
- * Dis 'n "instrument van Shembe" - hy bewerk sy wonders deur die Heilige Gees;
- * Dis die "stem" van God;
- * Dis die krag waardeur tot Shembe gebid word;
- * Dis die bewegende faktor in die kerk;
- * Om hierdie krag (*umoya*) te kan ontvang, moet gedans word;
- * Dis die krag wat eenheid tussen Shembe en sy volgelinge bring.

Dit is van die grootste belang dat verder op 'n baie belangrike aspek gewys word. In die Westerse denke met sy rasionalisme, het die plek, die betekenis en beleving van die Gees op die agtergrond geraak. Vir die swartman wat met die Christendom in aanraking gekom het, het dit probleme gebring. In sy leefwêreld, waar kontak met en die invloed van die geesteswêreld

so 'n sterk en bepalende invloed op hom uitoefen, het sinkretisme die oplossing om binne die Christendom in hierdie geesteswêreld gelukkig te kan wees, kom bied. Hierdie feit sal nooit uit die oog verloor mag word nie.

Die sekondêre klem wat in die historiese kerke op die Persoon en werk van die Heilige Gees geplaas is, nieestaan die invloed van die piëtisme en puritanisme, het deeglik sy invloed onder die mense van Afrika en dus ook die *amaNazaretha* laat geld.

Wat duidelik is, is dat die Heilige Gees by die *amaNazaretha* hoofsaaklik net ten opsigte van Shembe gesien word. Daar is geen sprake van die Heilige Gees as deel van die Skriftuurlike Triniteit nie. Gedurig word daar in die liedere na *amandla* of *umoya*, met ander woorde, vitale krag gevra. Die werk van die Heilige Gees in die wedergeboorte, bekering, en heiligmaking in die besonder, is nie deel van die *amaNazaretha* se verwysingsraamwerk nie. Heiligheid is ook glad nie 'n voorvereiste vir ontvangs van die Heilige Gees nie, intendeel, die grootste vereiste is beswyiming, ekstase en danse - maar dan is dit nie die Gees wat ontvang word nie, maar die *umoya* van Shembe!. Ook in hierdie opsig moet dit dus duidelik wees dat hierdie stuk on-Skriftuurlike sinkretisme is en dat kontekstualisasie in hierdie geval ook buite die Skriftuurlike grense beweeg het.

6.2.5 Die voorouers

Voorouers is 'n baie belangrike aspek in die religieuse lewe van die *amaNazaretha*. Die tradisionele Zoeloe het hom altyd met magte wat die naaste aan hom is, wat hom kan help, besig gehou. Daarom is *Unkulunkulu* op die agtergrond en die voorouergeeste op die voorgrond. Die groot vraag hier is wat Isaiah Shembe se houding in hierdie verband was. Hoe het hy die voorvadergeeste gesien?

Dit is ook belangrik om te let op wat Oosthuizen in hierdie verband sê (by Hexham 1994:xxxviii):

Although the outward resistance to Christianity may have been weak, the Umwelt

(environment) and the magical world view are so strong that theological obstacles prevailed in the innermost beings of many Zulus when they became Christians. Isaiah Shembe attempted to overcome this tension by making what is basic in the Zulu world view the determining factor in religious living. Therefore, when the amaNazaretha confess their faith "in the holy congregation of the amaNazaretha, and the fellowship of the saints of Nazareth" (hymn 73:1), they have in mind the living and the dead, the ancestors, or those who have passed away.

Sundkler (1961:289) sluit hierby aan as hy die volgende belangrike stelling maak:

In his creed, there is no longer a place for the pale White Christ. His place has been usurped by somebody else. In this case, as elsewhere, the refusal to accept the White Christ, leads men back to the ancestors...

Isaiah Shembe het sy volgelinge dus geleer om die voorvadergeeste in ere te hou en as deel van die gemeenskap van die heiliges te erken. Die vraag is egter of hy hulle ook as middelaars gesien het. Het hy ook offers aan hulle gebring om hulle goedgesindheid te wen? Watter boodskap het hy hieroor aan sy volgelinge oorgedra? Uit navorsing wat gedoen is (onder andere deur Kitshoff 1996a: 23-35) kan die volgende afleidings gemaak word:

- (a) Dat Isaiah Shembe die voorvadergeeste nie as middelaars gesien het nie;
- (b) Wat die voorvadergeeste en selfs engele nie kan regkry nie, het Shembe kom doen;
- (c) Shembe het duidelik in sy lering van enige aanbidding of verering van die voorouergeeste as middelaars weggebly;
- (d) Hy het nie die voorouergeeste as bewerkers van teëspoed gesien nie, hy het nie aan hulle offers gebring nie en ook nie sy volgelinge geleer om dit te doen nie;
- (e) Hy het nie geleer dat die voorouergeeste deur middel van drome met die lewendes kommunikeer nie;
- (f) Al glo hy dat die voorouergeeste nie by die alledaagse lewe van die mens betrokke is nie, glo Shembe tóg dat die gestorwe Zoeloekonings die geskiede-

nis van die Zoeloevolk beïnvloed het.

In die lig van bogenoemde is die gevolgtrekking dat Isaiah Shembe die voorouergeeste erken en geëer het, maar nie die tradisionele beskouinge oor en handeling aan die voorouers gedeel het nie. Dit beteken nie dat daar geen besondere verhouding tot en rituele handeling ten opsigte van die voorouers bestaan nie. Inteendeel, uit gesprekke en literatuur blyk dit duidelik dat voorouergeeste in hierdie kerk steeds 'n besondere rol speel. Vrae wat in hierdie verband gestel is, het onder andere die volgende antwoorde tot gevolg gehad:

- * “Hulle (voorouers) word in die seremonies genader, omdat ons in tye van siekte van hulle afhanklik is”;
- * “Dit is ons gebruik en ons kerk moedig ons tradisionele gebruike aan”;
- * “Ons nader tot hulle, omdat ons nie met God kan praat nie”;
- * “Ons bied offerandes aan die voorouergeeste om hulle hiermee goedgunstig te stem”.

As begroning vir die belangrikheid van die voorouergeeste en die noodsaaklikheid van 'n gesonde verhouding met hulle, word na onder andere Eks 3:6, asook Moses en Elia se verskyning op die berg van verheerliking in Matt 17:3, Mark 9:4 en Luk 9:30 verwys. Baie het genoem dat in die geval van probleme, Shembe hulle selfs sal versoek om huis toe te gaan en tot die voorouergeeste te bid en die saak eers met hulle uit te maak. Umfundisi Mngomezulu het aan die navorser die vertrek langs sy huis getoon waar hy gereeld bid, onder andere ook tot die voorouergeeste. Hulle moet gelukkig gehou word, want tydens siekte of ander beproewings is mense van hulle afhanklik. Die tradisionele gebruike met betrekking tot die *amadlozi* word dan ook sterk aangemoedig. Passiewe voorouergeeste is vir die *amaNazaretha* ondenkbaar.

Hoe moet vanuit 'n Christelike gesigspunt hieroor geoordeel word? Dat hierdie duidelik 'n vorm van sinkretisme is, is gewis. Christene het ook gelowige voorouers wat belangrik is en wie se nagedagtenis geëer word. Behalwe in Rooms Katolieke kringe, glo die Westerse

Christen dat gelowige voorouers lewend en bewustelik in die hiernamaals verkeer, maar dat kontak met hulle en hulle intrede vir geliefdes op aarde buite die lering van die Skrif val. Hulle kan dus nie in enige verhouding as middelaars staan of optree nie. By die Westerse Christendom is daar dus geen sprake van “aanbidding” van die voorouers nie, maar hoogstens van “herinnering en eerbiediging”. Aan die ander kant kan die groot behoefte in Afrika om voorouers te vereer nie maar net geïgnoreer word nie.

Die vraag ontstaan of die houding teenoor die voorouers soos dit by die *amaNazaretha* voorkom, verwerp moet word. In soverre die voorouers se nagedagtenis erken en eerbiedig word, moet dit as positief erken en waardeer word. Binne ‘n wêreld wat met kragte en geeste gevul is, soek die Afrikaan en dus ook die *amaNazaretha* na vervulling, vrede, geluk en harmonie. Teen hierdie agtergrond moet sy optrede verstaan word - dis soos hy is en optree. Die Westerling sal hiermee moet vrede maak en ophou om daarvan as “aanbidding” te praat. Die vooroordele jeens die hele kwessie van voorouerverering moet gerelativeer word. Moet daar nie eerder waardering bestaan vir die Afrikaan se behoefte aan ‘n eie “teologie” oor die voorouers nie en moet hulle nie eerder positief in hierdie verband gehelp word nie? Moontlik kan ‘n bepaalde ritueel waarmee uitdrukking aan die swartman se diepe behoefte om met sy voorouers saam te leef, gegee kan word, hiertoe bydra. Terselfdertyd kan die voorouers hiermee in ‘n nuwe lig gestel word, naamlik dat hulle ‘n lewende deel het aan die lewe na die dood en hiermee saam kan nuwe konsepte oor tyd en die toekoms by hulle tuisgebring word. Dat hier vir die Christelike kerk ‘n groot uitdaging, opvoedingstaak en begeleidingsfunksie is, is gewis. Dit is ‘n aspek wat deegliker navorsing vereis.

6.2.6 Eskatologie en die betekenis van Ekuphakameni/Ebuhleni

Kort na die stigting van die *iBandla LamaNazaretha* in 1910, het Shembe ‘n plek noord van Durban as sy hoofkwartier gekies en dit Ekuphakameni genoem (later het hulle na Ebuhleni verskuif). Jaarliks in Julie stroom lidmate van hierdie kerk in hul duisendtalle hierheen vir feesvieringe in hul tradisionele wit drag.

Shembe se eskatologie en die betekenis van Ekuphakameni en Ebuhleni kan net begryp word

as dit teen die agtergrond van die tydsbegrip van die tradisionele Zoeloe beoordeel word. Selfs vandag nog het dit 'n invloed op die denke en mentaliteit van die swartman. Dit is veral Mbiti wat in hierdie opsig waardevolle gegewens verstrek (1969:15v).

Hy wys daarop dat die Afrikaan tradisioneel 'n baie swak toekomsverwagting het. Van primêre belang is die hier en die nou, dit wat nou hier ervaar word. Die swak toekomsverwagting bring mee dat daar dikwels weinig van sinvolle toekomsbeplanning teregkom. Die mens leef net vir die oomblik en die toekoms sal eers betekenis kry as dit aangebreek en "nou" geword het. Die hede het slegs betekenis in soverre dit deur die verlede bepaal en gemotiveer is. Wanneer die verlossingsboodskap nie aan die hier en die nou voldoen nie, het dit vir die Afrikaan geen betekenis nie. Daar is dus by hom 'n intense verlange na 'n verstaanbare openbaring hier en nou, 'n begeerte om in die hede van die bese verlos te word en geluk en voorspoed te geniet.

Dit is dus te verstane dat toe die eerste sendelinge hulle verskyning gemaak en van toekomstige dinge en verlossing uit nood begin vertel en preek het en wat mettertyd nie gerealiseer het nie, dit die Zoeloe ontnugter gelaat het. Daneel (1987:264) wys byvoorbeeld op die volgende:

Inasmuch as salvation cannot be seen and experienced in the immediate present, it was meaningless. The disillusionment which attended the unfulfilled future promises, such as the delay in the second coming, and the apparent absence of salvation from the daily acculturative and political dilemma of the Black man could only intensify these longings.

Na aanleiding hiervan is dit dan ook geen verrassing dat die profeet of swart messias, in antwoord op die behoeftes en begeertes van sy volgelinge, 'n "kolonie" volgens Sion/Jerusalem van die Bybel gestig het nie. Te midde van die verbrokkelende stamtradisies, die veranderende sosiale strukture wat deur kontak met die Westerse wêreld veroorsaak is, asook die frustrasies en onsekerheid wat daarmee gepaard gegaan het, het die leier van die *amaNazaretha* sy plek as koning, profeet, messias, ja, selfs as God, op Ekuphakameni en later Ebuhleni ingeneem.

Hier het die volgelinge wat deur beproewings gaan die voorreg om voor hulle *Inkosi* te staan.

Isaiah Shembe het die koninkryksgedagte as vanselfsprekend aanvaar en hiervan is Ekuphakameni en Ebuhleni die sentrum en middelpunt. Hierdie aardse “Nuwe Jerusalem” funksioneer as toevlugsoord. Hier heers vrede en geluk en vind siekes genesing en bedreigdes verlossing van towery en vyandige magte. Dit is vir die Afrikaan die plek waar God homself aan die swartman openbaar. Hier het Shembe die “Immanuel - God met ons”, vir die *amaNazaretha* geword, want waar hy woon, daar word God se teenwoordigheid ervaar en gebeur daar wonders en tekens. Hy is die draer van die hede en die toekomstige en aangesien hy alle mag het, is daar nie meer spanning tussen die hede en die toekoms nie (Oosthuizen 1977:300). Die skouspelagtige is van besondere belang. Hierdie is by uitstek ‘n *theologia gloria* en vir ‘n *theologia crucis* is daar nie plek nie. Trouens, ‘n swakke God wat moes ly en deur ander gesmaak is, is ‘n verleentheid vir iemand wat in die Almagtige God glo!

Shembe se teologie oor die opstanding het ook 'n bepalende invloed op sy eskatologie (vgl Oosthuizen 1967:131). In die tradisionele Zoeloe-godsdiens word daar nie na 'n komende koninkryk verwys nie - dit is reeds hier, in die hede, vandag. Die Bybelse aksent op toekomstige dinge, het Shembe se siening van die hede nie bevredig nie. Vir hom was die koninkryk reeds aanwesig. Vir die Zoeloe het die koninkryk van God klaar gekom en was die Messias reeds daar. Vir Shembe het die dooies klaar opgestaan en was daar 'n lewende kontak tussen die lewendes en diegene in die geesteswêreld.

Volgens Oosthuizen (1967:133) is dit Shembe wat die opstanding uit die dood bewerkstellig. Hy stel dit so: “Shembe grants resurrection and does not accept the power of the resurrection in Jesus Christ.”

In *Izihlabelelo* 206 roep hy al sy "kinders" na hom toe met die versekering dat hy oor die mag beskik om hulle teen die dood te beskerm:

The way of the grave
which was suited to you
let it be travelled by me, my child,
that you may live.

Die "gelokaliseerde" Opperwese kan egter net werklik in Ekuphakameni/Ebuhleni, die stad van God, aanbid word. God het die reg om te bepaal waar die hemel, die aarde en al die geslagte Hom mag aanbid en volgens *Izihlabelelo* 164 het God op Ekuphakameni besluit, die stad waar engele die wag hou (*Izl.* 155), waar die son en die maan nie skyn nie, maar waar slegs *Simakade* (die Ewige) die son is (*Izl.* 164). Ons het hier klaarblyklik 'n verwysing na Openbaring 22:5. In Ekuphakameni staan die boom van die lewe, genoem "that tree which is inside the city" (*Izl.* 186), en wat insgelyks op 'n verwysing na Openbaring 22:2 dui. In hierdie stad is Shembe die lewegewende faktor.

Vir Shembe het Ekuphakameni die Nuwe Jerusalem van Openbaring 21 geword. Op Ekuphakameni het die hemel vir die Zoeloes op aarde neergedaal. Ekuphakameni is die hemel. Oosthuizen stel dit soos volg (1967:138v):

Shembe at Ekuphakameni is the anointer par excellence. Ekuphakameni is the place where there are springs of the water of life lasting for ever, and all are invited to drink from these springs. Shembe is the personified name of Jehova, His manifestation also known as the Nkosi of Ekuphakameni; the only mediator between heaven and earth who has not only drawn all the generations of heaven to Ekuphakameni, but is in fact for the Nazarites the central figure of this world.

Ekuphakameni is die hemel. Van hierdie "hemel" dra Shembe die sleutels en net hy kan die "hek" oopsluit. Hierdie siening is vandag ook na Ebuhleni oorgedra. Elkeen wat in hierdie hemel skuiling soek, sal hier beskerming teen rassedis-kriminasie, siektes, towery en gevoelens van onveiligheid vind.

Vir die gereformeerde leer het die eskatologie net één sentrale brandpunt, en dit is die wederkoms van Jesus Christus. Dit is egter juis hierdie toekomsverwagting wat die mens tot 'n aktiewe betrokkenheid by die verwerkliking van die nuwe in die hede moet aanspoor. Dis 'n werklikheid waaraan reeds hier en nou gestalte gegee moet word. Nooit moet die toekoms in die hede vasgevries word en die mens so optree asof hy besig is om sy nuwe hemel en nuwe aarde hier op aarde te bou en te vestig nie. Van 'n eskatologie in Bybelse sin is daar dus by die

amaNazaretha geen sprake nie. Alles sentreer om die kerkleier wat hier in hulle aardse toevlugsoord die bewerker van alles wat geluk en vrede bring, geword het. Die verste grense van hul horison is die wens om eendag net 'n goeie voorouergees te wees.

Die behoefte aan 'n gerealiseerde eskatologie hier en nou, is iets wat uit Westerse oogpunt waardeer moet word en daarmee saam ook die verlange om hier en nou uitdrukking aan 'n diepliggende gemeenskapsgevoel te gee.

'n Beoordeling van die betekenis van Ekuphakameni/Ebuhleni hang dus ten nouste saam met die posisie wat Shembe as kerkleier inneem. Wanneer die kerkleier Christus as Middelaar verdring, vertoon hierdie "heilighdomme" tekens van die situasie. Die leier se teenwoordigheid gee karakter aan die plek. Dit open die deur vir sinkretistiese elemente.

6.2.7 Profetisme

Die profete-amp het teen die einde van die derde eeu na Christus uit die gevestigde kerke verdwyn. Die aanleiding daartoe was die optrede van die profete self. Hulle prediking was baie ekstasies, hulle het geglo dat die tweede koms van Christus baie naby was en die tyd van die "Gees" nou aangebreek het. Dit het heelwat woelinge tot gevolg gehad en het daartoe gelei dat in die gevestigde kerke met hierdie amp weggedoen is.

Een van die besondere kenmerke van die Onafhanklike Swart Kerke en dus ook die *amaNazaretha*, is die invoering van hierdie amp. Hierdie profete is nóg die van die Ou en nóg dié van die Nuwe Testament en is 'n nuwe amp wat in die kerk ingevoer is. Hulle sluit by die Bybelse profete aan, veral by die profete van die tradisionele godsdiens en kultuur. Al is al die profete nie leiers in die kerk nie, is hulle nogtans van groot belang vir die welsyn van die kerk.

In die *amaNazaretha* is die profet (Shembe) die persoon waarheen die volgelinge vir "pastorale" hulp en leiding oor velerlei aangeleenthede stroom.

Die woord *prophetes* wat in die Bybel vir profeet gebruik word, het 'n dubbele betekenis, naamlik om te proklameer en in die toekoms te kan sien. Deur die eeue was daar altyd 'n besondere verhouding tussen die profeet en sy opperwese. By wyse van besondere openbaringe en gesigte en deur te luister, het die profete die wil en wense van die metafisiese kragte verstaan. Dit is ook die geval in die tradisionele samelewing van die swartman waar die profeet in die persoon van die medisyneman (herbalist) en die waarsêer (diviner=*isangoma*) 'n spesiale verhouding met die metafisiese kragte het.

Isaiah Shembe tel ongetwyfeld onder die mees prominente van alle Zoeloe-profete en dit is geen wonder dat hy deur sy mense as heilig beskou word nie. Die profeet word vir hulle die Swart Christus en dit is as gevolg hiervan dat hy so 'n geweldige aansien onder sy volgelinge ontwikkel het.

Of die profetiese roeping nou langs die weg van drome, deur weerlig, of visioene tot hom gekom het, die roeping is altyd as komende van die Heilige Gees gesien. Dit is immers die basis van die profeet se roeping, werk en "gesag" in die kerk: die beginsel waarvolgens 'n "ontluikende" profeet in die ligkring tree as 'n man van God wat met die Heilige Gees gevul is.

Om werklik as 'n profeet bestempel te word, volgens Sundkler, moet die profeet 'n geneser wees. Dit is volgens hom 'n onontbeerlike vereiste. Hieraan het Isaiah Shembe in alle opsigte voldoen.

In sy optrede was Isaiah Shembe en sy opvolgers ware profete. Oral waar hulle gekom het, het hulle die Woord verkondig, siekes genees, wonders verrig en hul volgelinge tot gehoorsaamheid aan hulle God opgeroep.

Isaiah Shembe en sy opvolgers was nie net vas oortuig van hulle roeping as profete nie, maar hulle het hierdie roeping ook aanvaar. Die persepsie wat hulle van hulself gehad het, was dat hulle na die swartmense gestuur is net soos wat Mohammed na die Arabiere en Christus na die witmense gestuur is. Teen hierdie agtergrond het hulle hul roeping as profete uitgeleef.

Profetisme by die *amaNazaretha* hang ten nouste met die messiaanse posisie van Shembe saam waarna alreeds in die voorgaande paragrawe verwys is. In die tradisionele Zoeloekultuur het die geestelike welsyn van die gemeenskap gewentel rondom die persoon van die *isangoma*. Voortdurende bedreiging waaraan die gemeenskap uit die onsigbare, negatiewe en kwaadwillige geesteswêreld blootgestel was, het die bystand en taak van die *isangoma* baie belangrik gemaak. In die geval van Shembe as profeet spreek sinkretistiese trekke vir sigself, veral uit die volgende aanhaling van Oosthuizen (1968b:15):

He (*isangoma*) counteracts evil forces, especially those that cause disease, and he fights his way through the magical world and its dangers and attacks it right at the centre. The *isangoma* in the African society is thus in a sense a saviour and messiah. Isaiah Shembe has also developed out of this type of seer, mediator, healer, and prophet inspired by the spirit, while magic plays its role through the holy water, his staff, and the holy place itself.

Shembe het egter nie van (tradisionele) magiese middels gebruik gemaak nie.

6.2.8 Genesingspraktyke

Alvorens dit onder die loep geneem word, is dit van belang om net kortliks daarop te let hoe die Zoeloe siekte sien en ervaar. Vir die Zoeloe is die totale werklikheid óm hom met mistieke krag gevul. Vir hom is daar 'n baie noue verband tussen medisyne, magie en religie. Hierdie drie aspekte is in vele opsigte ten nouste met mekaar ineengestremel.

In die behandeling van siektes speel kragdokters 'n belangrike rol en word daar in die tradisionele omstandighede na hulle vir hulp en genesing opgesien. Hier speel die *isangoma* 'n groot rol, maar dit is veral die *inyanga* of die medisyneman waarop hier gefokus word. Hulle is spesialiste wat veral kundig is in die gebruik van medisyne wat van plant- en diereprodukte gemaak word (Crafford 1996a:17 v). Hulle het met die genesing van siektes en die beskerming van mense teen towery en rampe te doen. In die uitvoering van hul taak leun hulle swaar op die raad en wysheid van die voorouergeeste wat aan hulle die krag en geheimenisse van

medisyne moet openbaar. Medisyne word volgens vaste rituele gebruike voorberei en kan siektes genees, maar kan ook gevaarlike kragte en towenaars van 'n mens se lyf' afhou.

In die *iBandla LamaNazaretha* is die funksies van kragdokters en by name die *inyanga* deur profete of die kerkleiers oorgeneem. Volgens hulle is die Bybel teen die gebruik van medisyne gekant (Sundkler 1961:226). Shembe het sy volgelinge verbied om enige medisynes te gebruik.

Gebed vir siekes is nie net 'n besondere kenmerk van die *amaNazaretha* nie, dit is die belangrikste kenmerk van die kerk en sy leier. Nog 'n baie belangrike aspek of kenmerk van Isaiah Shembe se lewe en iets wat grootliks daartoe bygedra het dat hy deur sy volgelinge as 'n heilige of sakrale figuur gesien is, is die wonders wat hy verrig en die genesingskrag wat in en deur hom werksaam was. Een van die grootste aantrekkingskragte in die *amaNazaretha* is dat Shembe 'n geneser ("healer") is. Lees 'n mens die mondelinge tradisies van die *amaNazaretha*, blyk dit duidelik dat Isaiah Shembe van sy vroegste kinderjare af van die genesende krag van God en die noodsaaklikheid om voorbidding vir siekes in die gemeenskap te doen, bewus geraak het. As jong seun is hy self by verskeie geleenthede genees en op die nood van die mense waarheen hy glo God hom gestuur het, gewys.

As iemand wat nie in die mediese wetenskap en sy genesingspraktyke onderlê is nie, sal die genesingswerk van Shembe altyd 'n misterie bly. Baie mense het na hom toe gekom, nie om lidmate van sy kerk te word nie, maar om genesing vir die een of ander siekte of gebrek te vind.

Dit was Isaiah Shembe se genesingswonders wat sy volgelinge "*Uyingcwele!*" (U is Heilig!) laat uitroep het, oral waar hulle hom gesien het.

Dis nodig om op 'n ander belangrike aspek te fokus. Sundkler (1961:220) wys op die volgende:

While the Roman Church is an Institute of Grace through its sacraments, and the Protestant Church in Africa appears as an Institute of the Word through teaching and preaching, the Independent Church is an Institute of healing. The Healing Message is

the pivot of all church activity. 'This is not a church, it is a hospital', one prophet told his congregation. The usual answer to the question why a person has joined the church is: 'I was ill. They prayed for me. Now I am well'.

Aan die begin van sy bediening het Isaiah Shembe mense deur die oplegging van hande genees, of deur middel van 'n staf of kort kerie waarmee hy die siekes aangeraak het, maar later het hy bloot sy vinger na die sieke uitgesteek of skerp gefluit (Roberts 1936:110).

Die hele genesingsaangeleentheid het 'n baie besliste verband met die leierskapskwessie (Sundkler 1961:237). Geloofsgenesing onder die Zoeloes hang ten nouste met die persoonlikheid van die kerkleier of profeet saam. Sy hoedanigheid as geneser gee aan hom die grootste geleentheid om homself aan sy volgelinge as 'n geïnspireerde profeet te openbaar. Ten spyte van sy intellektuele tekortkomings word hy hierdeur die geleentheid gebied om homself goed onder sy mense te handhaaf.

Dit is ook nodig om kortliks op die verskil tussen die genesingswerk van die kerkleier en die van die tradisionele dokters te wys. In die geval van die kerkleier word sy genesingswerk deur die staf wat hy dra, die kleed wat hy aan het, "heilige" water wat gebruik word en die besondere krag wat van hom uitgaan as hy 'n sieke aanraak, gekenmerk. In die geval van die tradisionele dokters maak hulle van kruie en 'n wye verskeidenheid middels gebruik.

Die genesingswerk van Shembe hang ook ten nouste met die deïfikasie van hom as persoon saam. Die omvang van die verering en aanbidding wat hy net as gevolg van sy genesingswerk geniet, is verstommend. In gesprekke met volgelinge, is duidelik melding gemaak van buitengewone wonders wat so plaasgevind het. Dit is 'n sinkretistiese vermenging van die tradisionele funksies van *isangoma* en *inyanga* met die profete-amp van die Bybel. Die tradisionele beskouing van siekte en die oorsake daarvan, leef steeds voort en daar is weinig of geen sprake van 'n Bybelse beskouing of perspektief in hierdie verband nie.

Tóg is alles hiermee nie gesê nie, want ook in hierdie opsig loop ons gevaar om die praktyk van

genesing in die tradisionele kultuur vanuit Westerse perspektief te veroordeel. Dat daar binne hulle lewens- en wêreldbeskouing behoefte is om siekte en die genesing daarvan só te hanteer, moet gerespekteer word. Dat dit 'n wesenlike vraagstuk is, onder andere die erkenning wat uit mediese kringe aan tradisionele genesers verleen behoort te word, is gewis. Wanneer hierdie praktyk egter met onbybelse inhoude gevul word, sal die Christen sy getuienis helder moet laat hoor.

6.2.9 Liturgiek en rituele handeling

Die Zoeloegodsdiens word in die rituele handeling, eerder as in dogma uitgedruk (vgl Hexham 1994:xxxii). Daarom is sulke rituele handeling noukeurig uitgewerk, byvoorbeeld die gebeure elke Januarie op die heilige berg Nhlankakazi.

Wat die liturgie en die rituele betref, sê Daneel (1987: 273) onder andere die volgende:

In this sphere the Independent Churches manifest a variety, originality and flexibility that can teach the historical churches much. Their adaptation to the indigenous approach includes dramatic, emotional, repetitive and mobile dancing; a form of religious expression which is consistently spontaneous and hence authentic. As in the traditional cult, the ritual contains certain guidelines, but within this context there is plenty of scope for variation and improvisation.

Isaiah Shembe het hierdie variasie en inheemsheid ook in sy ekklesiologie en liturgie ingedra en die volgende word kortliks belig.

6.2.9.1 Sang en dans

Vir die *amaNazaretha* is sang en dans 'n ernstige en baie belangrike aangeleentheid. Trouens, dit vorm een van die kenmerkendste eienskappe van die kerk. Dit is nie net 'n vorm van sosiale dans nie, maar het 'n religieuse oogmerk, naamlik aanbidding. Aanbidding en lofprysing het 'n baie duidelike en unieke aard in die *iBandla lamaNazaretha*. Dit weerklink in die liedere wat

tydens die jaarlikse groot feeste gesing word asook tydens doopdienste, die was van die voete en die nagmaalsviering.

Deur middel van dans en sang word kontak met die bonatuurlike wêreld gemaak. Met die groot Juliefees kom die volgelingen in hulle duisende byeen en vorm sang en dans die hoofelement, omdat Shembe dan ook teenwoordig is. Deur dans word die skeiding tussen liggaam en siel uit die weg geruim en met die bonatuurlike geskakel. Tydens die byeenkoms in Ladysmith is daar vir bykans driekwart van die diens uit die *Izihlabelelo* gesing en het dit sonder uitsondering rondom die verheerliking van Shembe gewentel.

6.2.9.2 Doop

Een van die belangrikste kenmerke van Shembe se “teologie” en in ‘n sekere sin waarskynlik die sentrale gedagte daarvan, is dat dit om die idee van die verbondsgedagte sentreer (vgl ook Vilakazi et al 1986:73). God het ‘n persoon, Shembe, gekies en met hom ‘n verbond gesluit waarvan die heilige trom (*umphongolo wesivumelwane*) die simbool is. Deur hierdie verbond het God aan Shembe die versekering gegee dat Hy hom en sy volgelingen sal beskerm en het die volgelingen van Shembe hierdeur tot die besef gekom dat Shembe bonatuurlik is en uit bonatuurlike oord sy krag en mag ontvang het. Vir die begrip van die doop by die *ama-Nazaretha* is dit van baie groot belang.

Dit was veral sy eie doop en die kontak wat Isaiah Shembe met William Leshega se *African Baptist Church* gehad het, wat hierdie sakrament vir hom 'n belangrike saak gemaak het. Reeds vroeg in sy "bediening" het hy rondgegaan en volwassenes deur onderdompeling gedoop. Oosthuizen (1989b), het die sakrament van die doop by die Onafhanklike Swart Kerke breedvoerig toegelig. Hy wys daarop dat die groot groei in die onafhanklike kerke met die interpretasie van die doop as wyse "of obtaining grace and numinous power" verband hou (:139). Die doop vind meer gereeld as die nagmaal plaas.

In die *iBandla lamaNazaretha* is die doop ‘n reinigingsrite. Volwassendoop in die naam van

Shembe word beoefen en geskied in lopende water, soos 'n rivier. 'n Mens moet gedoop word om 'n lidmaat van die kerk te word.

6.2.9.3 Nagmaal

Nagmaal word in die *amaNazaretha* bedien, maar dit word pertinent en ferm gestel dat dit 'n geheim is en hulle onder geen omstandighede met ander bespreek mag word nie. Water in plaas van wyn word gebruik (Hexham (1994:xxxvi). Die water word by 'n spesifieke plek, deur spesifieke persone wat spesiaal vir hierdie doel aangewys is, gehaal. Die water simboliseer nie soseer die soendood van Christus nie, maar dui eerder op lewenskrag en genesing. Shembe beloof die ewige lewe aan almal wat aan die nagmaal deelneem. Melding is gemaak van 'n voetwassing wat voor die gebruik van die nagmaal plaasvind. Ongesuurde brood word gebruik. Die *nagmaal* is ook (in hulle opinie) agv Jesus se instelling wat saans was. Dit word in die aand, klaarblyklik om middernag, ook as herinnering aan die "nocturnal meetings of the traditional Zulu cults" gevier (Hexham 1994:xxxvi).

6.2.9.4 Ander rituele

Wat die rituele handeling verder betref, kan op die volgende gewys word (vgl ook Vilakazi et al 1986:80 v):

- * Hulle aanbid sonder skoene. Dit is in navolging van Moses se ontmoeting met God by die doringbos en die opdrag dat hy sy skoene moet uittrek omdat die grond waarop hy staan heilige grond is;
- * Die Shembeïete is almal ongeskeer, na aanleiding van Num 6:5 en Lev 19:27. Om jou hare of jou baard af te skeer, is om jouself ritueel ongeskik en daarom ook onaanvaarbaar vir Shembe as een van sy kinders te maak;
- * Shembe het die besnydenis vir mans ook weer as 'n reël vir die *amaNazaretha* ingestel, nadat dit deur Shaka afgestel is.

6.2.9.5 Beoordeling

Soos gemeld is dit die neiging om Christelike en Zoeloe-elemente in rituele handeling met mekaar te vermeng. Die kerkleier se posisie as koning is 'n voorbeeld hiervan. Gedurende 'n diens wat deur Shembe gelei is, was dit nie hy wat die aanwesiges toegespreek het soos in 'n Christelik Westerse kerk die gebruik is nie. 'n "Tolk" het die aanwesiges meegedeel wat die "koning" sê. Shembe het in sy tipiese lae stem met sy "tolk" gepraat soos een wat instruksies gee en die "tolk" het die boodskap dan na die aanwesiges herlei.

Enkele opmerkings oor die sinkretistiese verbondsbeskouing by die *amaNazaretha* verdien vermelding. Vanuit die gereformeerde teologie is die verbond die vaste struktuur van God se omgang met die skepping (Heyns 1978:200v). Soos daar één God, één verkiesing, één Middeelaar, één Heiligmaker en één geloofsvolk is, so is daar ook net één verbond. Hierdie verbond is inklusief, dit wil sê, ongeveer alle aspekte van God se handeling met die mens kom binne die gesigsveld wanneer oor die verbond gehandel word. Die verbond gee die matelose dimensie aan van die diepte van God se wysheid, liefde, lankmoedigheid en trou. Van hierdie verbond is Jesus Christus die sentrum. In Hom het God sy liefde geopenbaar en al sy beloftes veranker. As herinnering aan hierdie verbond is die sakrament van die doop en die nagmaal gegee. Daarom is die verbondsbeskouing wat by die *amaNazaretha* gevind word, onbybels en sinkretisties. Nie God nie, maar Shembe staan sentraal in hulle verbond en hierdie sinkretisme tas die essensie en identiteit van die Bybelboodskap in sy wese aan.

Die *amaNazaretha* het nuwe vorms van liturgie en belewenisse geskep waarin die klem op aktiewe interaksie en betrokkenheid val. Dit beklemtoon die unieke behoeftes van die swartman. Daar is iets anders in hulle wat uitgeleef moet word wat Westerse liturgieë nie altyd raaksien en waardeer nie.

Hier word groter ruimte vir emosie en gevoel gelaat. Daar is ruimte vir groter spontaneiteit en minder formalisme. Die groot rol van sang en dans, so eie aan die Afrikaan, moet waardeer word. Dit is die geleentheid tot uitlewing. Al hierdie aspekte moet aangeprys word en die

Westerling kan baie by hulle leer. Hierdie vorms van sinkretisme kan dus nie sonder meer verwerp word nie.

6.2.10 Poligamie

Shembe het 'n baie sterk standpunt teen voorhuwelikse geslagsgemeenskap ingeneem. Daar is baie sterk teen volgelinge opgetree wat hulle hieraan skuldig sou maak. Die vraag is egter waarom hy aan die ander kant weer poligamie toegelaat het. Vilakazi et al (1986:32) wys op die volgende:

The answer to this question is that there is no necessary correlation between pre-marital sexual intercourse and polygamy. The former is an activity engaged in by people for sexual gratification, while the latter, among the Zulus, is not a sexual arrangement at all, but a form of marriage.

Blykbaar het Shembe vanuit die Ou Testament regverdiging vir die praktyk van poligamie gevind. Vilakazi et al (1986:33) wys ook op die moontlikheid dat Shembe, geniale persoon en strateeg wat hy was, die wenslikheid om nie te veel offers van sy mense te verwag nie, ingesien het. Hy het alreeds van hulle verwag om voorhuwelikse verkeer af te lê, sowel as dat hulle hulle van die drink van bier moet weerhou - albei baie gesogte praktyke onder die Zoeloes. Om nog meer beperkings op hulle te plaas sou te veel gevra wees, en daarom het hy poligamie toegelaat.

Dis uiters moeilik om te argumenteer dat die Ou Testament monogamie as boodskap het. Die boodskap van die Nuwe Testament dui op 'n monogame huwelik, maar die vraag ontstaan hoe hierdie vorm van sinkretisme by die *amaNazaretha* beoordeel moet word. In gesprekke met volgelinge, het hulle uitdruklik genoem dat hulle poligamie beoefen omdat dit deel van hul kultuur is. Om in hierdie verband totaal veroordelend te staan, sal kontra-produktief wees en Christene sal dit steeds voor oë moet hou. Hoewel die Bybelse boodskap hieroor verkondig moet word, sal daar verdraagsaam en begeleidend hierteenoor opgetree moet word.

6.3 Slotopmerkings

In hierdie hoofstuk is daar op die godsdiensoeskouing en optrede van Isaiah Shembe en die tradisionele Zoeloe-godsdienst as agtergrond waarteen dit verstaan moet word, gefokus. Dit is beklemtoon dat Shembe as swart messias en middelaar in die *iBandla lamaNazaretha* sentraal staan. Hy tree as heilige of sakrale figuur op en word deur sy volgelinge erken en aanbid.

Die vraag kan nou met reg gestel word wat die invloed van die tradisionele godsdienst op Shembe was. In tradisionele gemeenskappe is die *ubuntu*-beginsel van baie groot belang. Mense gee baie vir mekaar om en die begrippe "caring, sharing, fellowship" is kenmerkend. Shembe het hierdie "koinonia" benut en in sy kerk ingevoer. In 'n wêreld vol kragte en magte wat hulle bedreig, was hy die een wat krag uitdeel en bewillig, wat sekuriteit aan sy mense bied en wat hulle teen die bose kragte wat hulle wil of kan benadeel, beveilig.

Daar is ook aangetoon hoedat Isaiah Shembe hom deur die tradisionele godsdiensoespatrone van die Zoeloe laat lei het en hoe hy dit in sy leer en handeling ingebou het. Die vraag wat nou na vore kom, is na watter kant die skaal swaai. Alles dui daarop dat dit meer na die tradisionele swaai. In 'n gesprek met G C Oosthuizen bevestig hy dit ook. Shembe het die Bybel gebruik, maar by uitstek net die Ou Testament en hy het die aanbidding daarvan in die tradisionele lewens- en wêreldbeskouing van sy mense gegiet. Natuurlik het dit die weg vir sinkretisme gebaan.

Die neiging tot sinkretisme by die *amaNazaretha*, is 'n wesenlike faktor. Vir die Afrikaan met sy pragmatiese ingesteldheid, is daar altyd die konkrete realiteit waarbinne godsdienste beweeg en bestaan. Ten einde die Christendom dus vir hom betekenisvol te maak, vra hy dat dit in die Afrika-idiom aan hom gebring en verinheems moet word. Vilakazi et al (1986:72) wys daarop dat tensy die Christendom die Afrikadenke en die Afrika manier van aanbidding en geloofsuitdrukking gebruik en toepas, dit altyd 'n vreemde geloof sal bly en niks anders as skyn vir die swartman sal wees nie. Dit is die algemene en grondliggende gevoel en filosofie by die Onafhanklike Swart Kerke en ook by die *amaNazaretha*. Baie het na hul eie tradisionele

patrone terugkeer om uitdrukking aan hul aanbidding te gee.

Oosthuizen (Hexham 1994:xlvi) vat dit soos volg saam:

What Isaiah Shembe has brought forward, is different from both western Christianity and the Zulu religion. It is not merely a question of fusion or mixing, but a process much more complicated, in which both Christianity and the Zulu religion are dynamically modified.

Isaiah Shembe het die Christendom aantreklik gevind en dit vir die swartman betekenisvol probeer maak. Shembe het egter besef dat alles in die ou, tradisionele godsdiens van die Zoeloe nie met die Christendom versoen kon word nie en daarom het hy dit in die Zoeloe-godsdiens en kultuur wat nie met die Christendom versoen kon word nie, probeer verander. Shembe het 'n nasionale godsdiens probeer daarstel en in hierdie sin die rol van 'n Moses vertolk. Dit is nie slegs 'n vermenging nie, maar 'n *mwe* godsdiens wat nóg tradisioneel Zoeloe nóg Christelik is. Hier is 'n na-Christelike Zoeloe-godsdiens waar die Zoeloeffiguur, Shembe, in die sentrum staan (Oosthuizen 1973:252v). So het Shembe met sy kerk en rituele 'n nuwe Zoeloe-gemeenskap op die breë basis van die oue probeer skep en waardes daaraan probeer heg.

Dit is duidelik dat hierdie 'n kerk is waar met gereëelde reëlmaat na die tradisionele teruggegryp word. Die gevaar van onaanvaarbare sinkretisme is wesenlik. Die vraag wat nou na aanleiding van die uiteensetting hierbo na vore tree, is of dit 'n geval van kontekstualisasie of 'n korrupsie van die Bybelboodskap is. Vanuit 'n Westerse paradigma sal die klem waarskynlik op laasgenoemde val, terwyl deur die oë van die Afrikaan self, die aksent op eersgenoemde mag lê.

Dit is die navorser se standpunt dat albei ter sprake is, maar dit moet gekwalifiseer word. Dit is hier duidelik 'n geval van kontekstualisasie, maar kontekstualisasie in sy ekstreme vorm wat volgens die kontinuum van Hesselgrave tot 'n "teologie" wat die essensie en identiteit van die Skrif ernstig aantast, gelei het. Wat sou die moontlike rede hiervoor wees? Eerstens is daar by

die *amaNazaretha* geen sprake van enige teologiese opleiding of kundigheid by die kerk- of ander leiers nie. Hier is 'n té groot mate van naïwiteit op die spel. Tweedens is hierdie 'n uitstekende voorbeeld van die gevaar wanneer die proses van kontekstualisering slegs by die plaaslike gemeenskap berus sonder enige hulp, begeleiding of insette van kundiges of die ekumeniese kerk (vgl Schreiter 1995:16v). Hieroor meer in die volgende hoofstuk.

HOOFSTUK 7

BELANGRIKSTE GEVOLGTREKKINGS EN AANBEVELINGS

7.1 Inleidend

In hierdie navorsing is sinkretisme onder die soeklig geplaas. Sinkretisme is die vermenging van elemente van twee of meer kulture wat met mekaar in aanraking is. In die voorafgaande hoofstukke is reeds bepaalde gevolgtrekkings gemaak en in 'n sekere sin is aanbevelings aan die hand gedoen. In hierdie hoofstuk sal daar dus nie weer volledig op alles gefokus word nie, alhoewel daar in sekere opsigte wel na bepaalde aspekte terugverwys sal word. Hier word dus slegs met die belangrikste gevolgtrekkings en aanbevelings volstaan.

Aanbevelings wat gedoen word, vorm saam met die gevolgtrekkings 'n geheel en word nie onder afsonderlike indelings behandel nie. Sekere gedeeltes sal in bepaalde opsigte herhalend wees, maar dit is ter wille van die konteks en volledigheid.

7.2 Die belangrikheid van kultuur

Wat baie duidelik uit hoofstuk 2 geblyk het, is dat kultuur die unieke en omvattende plan vir die lewe van 'n groep mense is en waarin hulle lewens- en wêreldbeskouing tot uitdrukking kom. Dit is hulle unieke plan en omvat alle aspekte van hulle lewe. Elke kultuur het as sodanig dan ook 'n eie persoonlikheid of individualiteit en daarom kan en mag iemand van buite dit nie volgens maatstaf van 'n ander kultuur beoordeel nie. In ons kontak met die kultuur van die Afrikaan en by name die Zoeloe, moet onthou word dat hulle kultuur vir hulle uniek is. Oor geslagte heen is dit oorgelewer, dit is hul eie en hierop is hulle trots.

Geen kultuur bestaan egter sonder 'n saambindende krag wat alles tot 'n hegte eenheid vorm nie. Van die vroegste tye af was religie hierdie saambindende krag. Dit bepaal alle fasette van 'n kultuur, die mensbeskouings, lewens- en wêreldbeskouing, denkpatrone, kultiese gebruike

en rituele, volksgewoontes en ekonomie. Kultuur is 'n gegewe feit waarmee deeglik rekening gehou moet word. Om die mens aan wie die evangelie gebring word, asook sy waardes en leefwêreld, na behore te verstaan, moet deeglik van sy kultuur en godsdiens kennis geneem word. Dit bly 'n ope vraag of hierdie waarheid in die Suid-Afrikaanse konteks volledig tot sy reg gekom het. In die nuwe Suid-Afrika sal die Christendom baie meer aandag hieraan moet skenk.

7.3 Kontekstualisasie en inkulturasie

In hoofstukke 2 en 3 is in besonderhede op hierdie saak gefokus. Gedurende die afgelope paar dekades het missioloë toenemende bewus geword van die noodsaaklikheid dat die evangelie in bestaande kulture geïnkarneer moet word. Dit het daartoe gelei dat kontekstualisasie 'n baie belangrike saak geword het. Die oordra van 'n euro-Christendom, met sy Westerse kultuuruitdrukkings, het dit vir die inheemse mense moeilik en selfs onmoontlik gemaak om die essensie van die evangelie van die kultuur van die sendelinge te onderskei. Om hierdie rede het die evangelie vir hulle vreemd gebly. Kontekstualisasie (in 'n wyer sin) en inkulturasie (in 'n enger sin) het die strategie geword waardeur die evangelie betekenisvol gestalte binne 'n bepaalde kultuur kon vind.

Kontekstualisasie is daarom 'n deurlopende proses waarlangs na meer toepaslike wyses gesoek word waardeur die evangelie oor kulturele en geografiese grense heen gekommunikeer kan word. Dit is egter 'n komplekse saak wat op die verband tussen die integriteit van essensiële Skrifwaarhede enersyds en die kulturele en religieuse tradisie andersyds berus.

Om kontekstualisasie betekenisvol te laat plaasvind, sal Christenleiers en gemeenskappe aangemoedig moet word om self besluite vir en in verband met kontekstualisasie te neem. As kulturele sowel as religieuse gemeenskap moet hulle insien dat hulle as volk van God, liggaam van Christus en tempel van die Heilige Gees die primêre verband is waarbinne kontekstualisasie tot sy volle reg moet kom. Hierin sal hulle egter op betekenisvolle wyse deur gelowiges en kundiges soos teoloë van buite, begelei moet word. By die *amaNazaretha* was dit nie die geval

nie en daarom het hulle in so 'n groot mate in negatiewe sinkretisme verval.

Om die risiko van negatiewe sinkretisme te verhoed of dan minstens tot die minimum te beperk, sal daar krities op die konteks waarin die evangelieboodskap beslag moet vind, gelet moet word (vgl paragraaf 3.12 in hoofstuk 3). 'n Totale verwerping sowel as 'n onkritiese aanvaarding van die konteks open die deure vir negatiewe sinkretisme. Kritiese kontekstualisasie is dus van groot betekenis en belang en moet deurgaans in ag geneem word. Kritiese kontekstualisasie sal egter met die volgende voorwaardes gepaard moet gaan.

- * Die plaaslike gemeenskap moet die behoefte insien en ervaar om hul kultuur en godsdiens in die lig van die Bybel onder die soeklig te plaas.
- * Hulle moet gelei word om 'n *kritiese* voorraadopname van al die waardesisteme en strukture waaruit hul kultuur bestaan, te doen.
- * Hulle moet langs die weg van Skrifstudie in die begrip van die Bybelse boodskap begelei word. Hierdie is 'n baie belangrike fase, want indien die plaaslike Christelike gemeenskap nie die Bybelse norme en waardes besef nie, sal hulle nie in staat wees om hul eie situasie krities te evalueer nie.
- * Die gemeenskap moet begelei word om vanuit hul nuwe begrip van die Skrif hulle verlede en kultuur krities in oënskou te neem. Hiebert (1999:187) maak hier die volgende belangrike opmerking: "It is important here that the people themselves make the decision, for they must be sure of the outcome before they will change." Die gemeenskap sou hier op verskillende wyses kon reageer. Aan die een kant sal hulle baie van die ou gebruike behou, solank dit nie in stryd met die Skrif is nie; ander gebruike sal hulle weer verwerp, omdat dit gedragpatrone is wat nie by 'n Christelike lewenswyse pas nie en ander gebruike sou weer omvorm kon word om nuwe, Christelike inhoude daaraan te gee.

- * Die gemeenskap moet begelei word om die nuwe gebruike in rituele wat uitdrukking aan 'n Christelike lewenswyse gee, vas te lê.

Suksesvolle of betekenisvolle kontekstualisasie sal onder alle omstandighede getrou moet wees: getrou aan die Skrif en aan die inheemse kultuur. Deur die proses van kontekstualisasie behoort mense hulle solidariteit te kan beleef: binne die gegewe van hulle eie kultuur enersyds en binne die koninkryk van God andersyds. Met die oog hierop sal die volgende grondhouding baie belangrik wees (vgl ook Schineller 1992:53):

- * **Aanvaarding van die uitdaging en risiko**

Betekenisvolle kontekstualisasie vra waagmoed wat op die oortuiging van die aktiewe, alomteenwoordige leiding van die Heilige Gees in die geskiedenis van die mensdom en die plaaslike Christelike gemeenskap gegrond is.

- * **'n Gees van vryheid**

Sonder vryheid kan daar geen kreatiwiteit wees nie. Natuurlik het vryheid sy perke. Daar moet nie net verdraagsaamheid teenoor verskeidenheid en verandering wees nie, maar aanpassing moet ook positief aangemoedig word. Binne die raamwerk van die Skrif moet daar vryheid wees om die evangelie te kontekstualiseer.

- * **Die heerskappy van God**

Suksesvolle kontekstualisasie vra dat daar verby die grense van die kerk op 'n ander werklikheid gefokus moet word: die koninkryk en heerskappy van God. Die kerk moet getuig van en in diens van hierdie koninkryk staan, anders raak die fokus verskraal.

* **Geduld**

Verandering geskied nie oornag nie en kan soms 'n pynlike proses wees. Op geen wyse kan oorhaastig te werk gegaan word nie. Geduld met mense wat die sake anders verstaan en beleef, is van die grootste belang.

* **Die wete dat God op pad met sy skepping is**

Die Skrif help ons om 'n beter beeld van die wyse waarop God in die lewens van mense en kulture werksaam is, te kry. So word die Skrif dan die bril waardeur ons kyk: om die realiteit en liefde van God vir alle mense binne alle kulture raak te sien.

* **Aanvoeling en respek vir God se kinders**

Die vraag moet deurgaans wees hoe die evangelie deur hierdie mense in hul konkrete situasie geleef en uitgeleef kan word. Hoe kan die kwaliteit van hul geloof hierdeur verhoog of verbeter word?

* **Bereidheid om te luister**

Suksesvolle kontekstualisasie vra dat aandagtig geluister en steeds geluister word. Dit vra 'n kritiese openheid en bereidheid om ook van ander te leer. Dit vra 'n bereidheid om onbevange na die evangelieboodskap en na kulture in al hulle verskeidenheid te luister. Hierdie luisterhouding sal oopstelling vir die Heilige Gees, asook vir die element van waarheid wat tog in alle kulture aanwesig is, tot gevolg hê.

* **Aflegging van vooroordele en vorms van paternalisme**

In hoofstuk 2 (par 2.4.4) is volledig op hierdie belangrike aspek gefokus. Daar sal geen sprake van betekenisvolle kontekstualisasie kan wees indien die draers van die

evangelieboodskap hierdie boodskap met allerlei vooroordele en 'n paternalistiese gesindheid bring nie.

Alhoewel die proses van kontekstualisasie delikaat en moeilik is en baie eise stel, bied dit 'n opwindende uitdaging (Schineller 1996). Die uitdaging wat dit bied, is naamlik (vgl Whiteman 1997:6):

How do we carry out the Great Commission and live out the Great Command in a world of cultural diversity with a Gospel that is both truly Christian in content and culturally significant in form?

Betekenisvolle kontekstualisasie stel die volgende uitdagings aan die missiologie:

- * Kontekstualisasie het met die verandering of transformasie van die konteks te doen - in hierdie sin bied dit dus 'n *profetiese uitdaging*.
- * Kontekstualisasie verbreed begrip van die evangelie omdat daar vanuit 'n ander kulturele perspektief op die Skrif gefokus word. Kontekstualisasie bring dus 'n *hermeneutiese uitdaging* mee.
- * Die draers van die evangelieboodskap word self deur die proses van kontekstualisasie verander, want hulle word nou deel van 'n liggaam wat anders is as waaraan hulle gewoon is. Hier is die *persoonlike uitdaging* wat kontekstualisasie bied, ter sake.

As voorbeeld dien die vleesgeworde Christus. Net soos Hy homself ontledig en onder mense kom woon het en deel (solidêr) van hulle geword het, net so moet die draers van die boodskap van Jesus Christus gewillig wees om dieselfde te doen wanneer hulle 'n bepaalde kultuur met die evangelie nader.

Karecki (1993:152) maak in hierdie verband die volgende opmerking:

The inculturation of the gospel is no longer the prerogative of professional missiologists. It is not simply a “workshop topic” which is offered for discussion. It is not an “optional extra” for those who want to manifest a sensitivity to other cultures. Inculturation is an imperative...

7.4 Sinkretisme

7.4.1 Oorsigtelik

Hierdie navorsing handel oor sinkretisme as verskynsel en in hoofstuk 3 is volledig hierop gefokus. In ander hoofstukke het hierdie aspek ook telkens aan die orde gekom. Wat hieruit duidelik geblyk het, is onder andere die volgende.

Religieuse sinkretisme is die proses waardeur godsdienstige elemente van twee of meer godsdienste en kulture wat met mekaar in aanraking kom, saamgevoeg of vermeng word. As sodanig is sinkretisme universeel en so oud soos die mensdom self.

Aanvanklik het die term hoofsaaklik ‘n politieke kleur en positiewe betekenis gehad en is dit gebruik om die saamstaan van elemente wat gewoonlik in botsing met mekaar verkeer, aan te dui. Algaande het hierdie begrip deur verskillende betekenisstadia gegaan en is dit ook op ander sferes as net die politieke toegepas. Dit is egter veral sedert die 17de eeu dat die begrip ‘n negatiewe konnotasie gekry het en gebruik is om op die ongeoorloofde versoening van twee teenstrydige teologiese en religieuse standpunte te wys. Van toe af het sinkretisme ‘n polemiese term geword wat gebruik is om die ware godsdiens teen dwaling of kettery te beskerm. Alhoewel daar stemme opgegaan het vir ‘n meer positiewe houding jeens hierdie verskynsel, was die houding deurgaans negatief en verwerpend. Die uitgangspunt van hierdie navorsing is dat waar sinkretisme die essensie en identiteit van die Skrif in sy wese aantast, dit inderdaad verwerp en teen gewaarsku moet word.

7.4.2 Die behoefte aan 'n positiewer benadering

Wat in hierdie studie egter ook bepleit word, is dat hierdie verskynsel nie net in 'n negatiewe lig beskou en verwerp moet word nie. Daar is ook 'n ander, positiewe kant wat benadruk behoort te word. Indien die Christendom erns wil maak met die erkenning van kultuur en die noodsaaklikheid van kontekstualisasie en inkulturasie soos hierbo aangedui, sal 'n breër dimensie van sinkretisme ook benadruk moet word. Die slotsom van hierdie studie is dan die volgende.

Religieuse sinkretisme is die proses waarin godsdienstige elemente van twee of meer kulture wat met mekaar in aanraking is, saamgevoeg of vermeng word. Hierdie proses bied aan die Christen die teologiese uitdaging om die grootste mate van versoening te laat plaasvind, sonder om die essensie en die identiteit van die evangelie te verloor of prys te gee.

Die uitgangspunt is en bly dat die essensie en identiteit van die Skrif nie verloor of prysgegee mag word nie. Met die benadering dat sinkretisme ook 'n teologiese uitdaging aan die Christen bied, word die negatiewe en die positiewe dimensie van sinkretisme soos volg ondervang:

(a) Positief

Positief bied dit die uitdaging om Skrifwaarhede self beter te begryp en ten opsigte van die omringende wêreld beter te interpreteer en te herinterpreteer. Dis 'n uitdaging om met waagmoed en geloof en sonder enige sweem van paternalisme of vooroordeel na kulture en godsdienste met die universele boodskap van 'n unieke en genadige God te gaan. Dis 'n uitdaging om daaraan mee te werk om die evangelie tot sy logiese konsekwensies betekenisvol in 'n bepaalde kulturele en religieuse konteks te kontekstualiseer.

(b) Negatief

In 'n negatiewe sin bied hierdie proses ook die teologiese uitdaging om enige vorm van

sinkretisme wat die essensie of identiteit van die evangelie aantast, teen te werk en te voorkom. Indien van die standpunt uitgegaan word dat sinkretisme in die multireligieuse en multikulturele wêreld van vandag feitlik onvermydelik geword het, ontstaan die vraag of negatiewe sinkretisme dan teengewerk kan word en indien wel, op watter wyse. In hierdie verband kan op die volgende gelet word (vgl ook Van der Merwe 1990:421 en Van Rooy 1964:50v).

- * Die beste teenmiddel is om by die evangelie self te begin: die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus. Alles wat die sentraliteit van hierdie boodskap ontken, is 'n ontkenning van die evangelie self. Wanneer kontekstualisasie tot 'n miskiening of geringskatting van die kruis en die opstanding van Jesus Christus lei, kan daar nie sprake wees van 'n suksesvolle proses van adaptasie of aanpassing nie. Die erkenning van die hoogste gesag van die Bybel en daarmee saam die belydenisskrifte van die kerk, is belangrike middels om negatiewe sinkretisme teen te werk.
- * Dit moet nooit uit die oog verloor word nie dat die evangelie in Afrika anders as elders in die wêreld, byvoorbeeld Europa, gebring moet word. Daar moet met die lewens- en wêreldbeskouing van die mense van Afrika en die probleme wat hulle ervaar, rekening gehou word. Die kerk moet sy boodskap en teologie ten opsigte van die denkpatrone van die Swartman formuleer. Op hierdie wyse sal hy betekenisvol met die evangelie gekonfronteer en negatiewe sinkretisme teengewerk word. Dit vra dat die leefwêreld van die swartman verstaan sal word en dat die evangelie die suurdeeg sal wees wat die hele gemeenskap deurwerk.
- * Van baie groot belang is ook die feit dat die kerugma die ou godsdiens en heidense elemente met waagmoed moet kan uitdaag en dit vir die Christendom in besit neem. Hier moet nie oorhaastig te werk gegaan word nie. 'n Goeie voorbeeld hiervan was die oorhaastige aanpassing by die Griekse kultuur en denkwêreld wat tot die ontstaan van dwalings soos die Docetisme, Marcionisme en Montanisme gelei het (Bosch 1974:21).

Daar bestaan nie 'n veilige resep waarvolgens die kerk kan besluit watter elemente uit

die tradisionele godsdiens in besit geneem kan word en wanneer 'n negatiewe houding daarteenoor ingeneem moet word nie. So 'n besluit kan alleenlik geneem word na deeglike bestudering van elke afsonderlike geval en onder die leiding van die Heilige Gees.

Die kerk moet altyd in gedagte hou dat daar sekere basiese en nie-onderhandelbare elemente in die evangelie is wat die kern daarvan vorm. Hierdie elemente kan inheemse vorme aanneem, maar sodra hulle verwater word op 'n wyse wat die Bybelse boodskap verlore laat raak, neem negatiewe sinkretisme oor. Hierteen moet die kerk waak.

- * Wat die prediking betref, sal dit suiwer Christologies georiënteer moet bly, veral in die Afrika-konteks, anders bemoelik die prediker die begrip van die boodskap vir die hoorders en gee hulle sodoende aanleiding om “sinkretisties” te luister en die boodskap so te verwerk en toe te pas. Sterk klem moet ook op die persoonlike God en Vader van die Skrif: die Vader van Jesus Christus, geplaas word. In aansluiting by die tradisionele kragbegrip, sal in die prediking meer klem op die Skrifwaarheid dat aan Jesus Christus alle mag in die hemel en op die aarde gegee is, geplaas moet word.

7.5 Die Onafhanklike Swart Kerke

7.5.1 Inleidend

In hoofstuk 5 is in breë trekke op die verskynsel van Onafhanklike Swart Kerke gewys. Terwyl 'n verskeidenheid faktore vir hulle ontstaan aangewys kan word, het hierdie kerke en bewegings hulle wortels in 'n geestelike honger en diepgevoelde behoefte om self in hul eie konteks aan die Christendom waarmee hulle in aanraking gekom het, uitdrukking te gee. Vandaar die terugrype na die tradisionele en die bewaring van die kultuur- en godsdienseie.

In hierdie proses het kontekstualisasie in baie gevalle egter te ver gegaan en het die kulturele of tradisionele dan verreweg die groter rol gespeel, terwyl Skrifwaarhede verwater of buite

rekening gelaat is. Die gevolg is dat *negatiewe sinkretisme* wyd voorkom. Hierdie verskynsel is duidelik by die *amaNazaretha* waargeneem (vgl hoofstuk 6).

7.5.2 Op soek na 'n eie identiteit

Die Christendom in Afrika is vandag 'n aanvaarde feit en vorm toenemend 'n belangrike deel van die wêreldchristendom. Om die Afrika-Christendom te verstaan, moet daar 'n begrip vir die spanningsveld waarin die Afrika-Christendom bestaan, wees:

- * Aan die een kant is daar die eie, religieuse tradisies en die tradisionele manier van leef en beleef, wat so kenmerkend van die mense van Afrika, is:
- * Aan die ander kant is daar die veranderingsprosesse wat in Afrika afspeel.

Ondanks die ingrypende veranderinge op politieke en sosio-ekonomiese gebied, speel die tradisionele verlede en die erfenis wat daarmee saamhang, vandag steeds 'n belangrike rol in die lewe van die Afrikaan.

- * Aan die een kant wil Afrika-Christene steeds aansluiting by die vitale kragte uit die tradisionele kultuur en godsdiens soek, terwyl hulle ook vir die uitdagings van die moderne tyd oop wil wees.
- * Tegelykertyd wil die Afrika-Christendom homself egter van opgelegde euro-Christelike norme, belewingswyses en interpretasies wat die ontwikkeling van 'n eie Afrika-Christendom belemmer, ontdaan.

In die Suid-Afrikaanse konteks is hierdie spanningsveld duidelik waarneembaar. Hoe daar ook al geredeneer word, die feit bly dat die negatiewe invloede van kolonialisme en 'n on-Bybelse en onmenswaardige stelsel van apartheid en gedwonge skeiding van mense, diepgaande letsels in die lewe van swartmense meebring het. Soos Van Deventer (1994:400) dit stel:

Ons het hier te make met *ontwrigte mense* wat van dag tot dag midde-in 'n *komplekse Afrika-konteks* lewe. Die *kardinale hermeneutiese vraag* is *hoe om die Skrif as bevrydende troosevangelie en die kerk as bevrydende troosgemeenskap effektief, prakties en kontekstueel tereg te laat kom* in die doen en late van mense wat hulleself voortdurend en toenemend onder sulke samevloeiende omstandighede bevind.

In die spanning wat deur die ontmoeting tussen die tradisionele Afrika en die moderne Weste teweeggebring word, bevind tradisionele Afrikane hulleself in 'n situasie van onsekerheid. Die gevolg is 'n teruggrype na hul eie verlede: die religieuse en kulturele tradisies van Afrika. Die gevolg is dat swart Afrikane gedwing word om die moderne Westerse lewens- en wêreldbeskouing en die lewenswyse wat daarmee gepaard gaan, binne hul eie stel beginsels en waardes op te neem en toe te pas. Die uiteindelijke gevolg hiervan is die disintegrasie van die tradisionele holisme in die totale bestaan van swart Afrikane. Met hierdie feit moet die Christendom deeglik rekening hou, want om al die erfgoedere uit die verlede van die Afrikane summier oorboord te gooi, gaan hulle nog meer ontredder laat.

Daar bestaan inderdaad 'n dubbele kontinuïteit wat die plek en funksie van die tradisionele religieuse erfgoed in en vir die hedendaagse Afrikaan betref.

- * 'n Kontinuïteit met tradisionele religieuse praktyke as feit.
- * 'n Kontinuïteit met getransformeerde tradisionele waardes as ideaal.

Veral sedert die jare 1960 is baie inisiatiewe geneem om grondiger navorsing oor die tradisionele godsdiens in Afrika te doen (vgl Verstraelen 1981:11). Wat uit hierdie studies na vore gekom het, is die soeke, in die postkoloniale tydperk, na 'n nuwe identiteit wat op die kulturele erfgoedere ingeënt staan: 'n tradisionele waardesisteem wat deurdrenk is van en gevorm is deur die godsdiens. Hiervan is die Onafhanklike Swart Kerke 'n sprekende voorbeeld.

Die dieper, tradisionele waardes van Afrika moet dus waardeer word: die gemeenskap, familie, gasvryheid, menslike verhoudinge, gesag, eerbied vir ouers en leiers, die sakrale en vrugbaarheid. Die Christendom respekteer die kulturele en religieuse erfenis van mense, maar hou ook aan die algenoegsame openbaring van God en sy wil in en vir hierdie wêreld vas. Daarom moet tradisionele rituele en gebruike met 'n nuwe Christelike inhoud gevul word. Die besef van die sakrale is byvoorbeeld sterk aanwesig, maar terselfdertyd baie tweeslagtig. Dit bevat byvoorbeeld taboes en lei so dikwels tot 'n verlamme ang by mense. Hierdie vrees moet vanuit 'n Christelike perspektief of visie in die korrekte lig gebring word en op 'n besef van God se liefdevolle welwillendheid gerig wees wat die mens in 'n sfeer van vryheid waar hy homself kan wees, wil bring.

Deur bewustelik aansluiting by die tradisionele erfgoed en die kontemporêre aanvaarding daarvan te soek, word met 'n belangrike aspek uit die verlede en lewe van Afrikaner en die Afrika-Christendom rekening gehou. Die geestelike kloof van die verlede tussen "Christelik" en "Afrika" kan grootliks hierdeur oorbrug word.

Die Afrika-Christendom behoort daarom nie slegs van 'n getransformeerde Afrikaverlede gebruik te maak nie, maar moet ook direk op die konkrete vrae en strewes van die moderne Afrikaner inspeel. Dit sal met situasies rekening moet hou waar baie oorlewer is aan ellende, ongeluk, swaarte en uitbuiting asook situasies waar ontwikkeling van die een tot die onderontwikkeling van die ander gelei het en steeds lei.

Dit is die situasie waarvoor die Christelike kerk in Afrika te staan kom. Die konfrontasie van die evangelie met hierdie omstandighede kan geen enkele Christelike gemeenskap onverskillig laat nie.

7.5.3 Grondliggende probleme

In hoofstuk 5 is op die belangrike bydrae wat die Onafhanklike Swart Kerke in die samelewing oor die algemeen lewer, gewys. Dat daar baie is wat ten opsigte van hierdie kerke en bewegings aangeprys en waardeer kan word, is gewis. Die sterk samehorigheidsgevoel, die groot ruimte wat vir emosie, spontaneiteit, gevoel, sang en dans, wat so uniek aan die mense van Afrika is, gelaat word, en die klem wat op minder formalisme val, is sprekende voorbeelde hiervan.

Aan die ander kant kan die volgende grondliggende probleme ten opsigte van die Onafhanklike Swart Kerke oor die algemeen en die *amaNazaretha* in die besonder geïdentifiseer word. Sonder om op elk uit te brei, word hulle slegs genoem.

- * Die gebrek aan teologiese opleiding.
- * Hierdie gebrekkige kennis lei meermale tot dwaling en 'n wanbegrip van basiese Skrifwaarhede. Dit maak die deur vir sinkretisme wyd oop.
- * Die gebrek aan voortgesette opleiding.
- * Waar die Bybel gebruik word, word dit meestal op 'n biblisisties, letterlik en wettiese wyse gedoen.
- * Die proses van kontekstualisasie word verder as sy Bybelse grense gevoer, met die gevolg dat dit tot allerlei sinkretistiese verskynsels en trekke lei.
- * Die proses van kontekstualisasie word deur 'n feitlik totale afwesigheid van enige kundigheid van buite gekenmerk.

Vir Christene is daar verskillende benaderingswyses moontlik. Enersyds kan daar bloot verwerpend en konfronterend teenoor hierdie kerke en bewegings gestaan word, andersyds kan doodgewoon, sonder om enigsins ag te gee, by hulle verbygehoop word.

Die aangewese benadering wat egter in hierdie verband gevolg behoort te word, is een van konstruktiewe betrokkenheid en gesprekvoering. Daar moet erken en bely word dat die

historiese kerke in die verlede te verwerpend en negatief teenoor hierdie kerke en by name ook die *amaNazaretha* opgetree het. Karikature is van hulle gemaak en dit het die afstand net verder vergroot. In die kontak en gesprekvoering sal verder wegbeweeg moet word van die tipies Westerse analitiese en rasonale denkpatrone. Die swartman dink baie meer pragmaties en met 'n Westerse intellektualisme sal hulle eerder weggedryf as nadergetrek word.

Wat ook belangrik is, is meer kontak met hierdie kerke van die kant van Christelike Afrikakerke wat uit die sending of uit die historiese kerke ontstaan het. Die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika kan hiervan as voorbeeld dien. Vanuit hierdie kerke met hul groter begrip van die lewens- en wêreldbeskouing van die Afrikaan, kan 'n kragtige getuiedenis na die Onafhanklike Swart Kerke uitgedra word. Hulle moet daaraan herinner word dat hulle deel van die universele kerk van Christus is, en dat daar bepaalde universele, Christelike leerstellings is wat hulle moet onderskryf as hulle waarlik kerk van Christus wil wees. By die *amaNazaretha* sal dit egter 'n probleem bly, solank as wat hulle volhou dat hulle nie Christene is nie!

In plaas daarvan om die Onafhanklike Swart Kerke as 'n brug vanaf die Christendom terug na die heidendom te sien, moet hulle eerder - oor die algemeen - as 'n brug tot die evangelisering van tradisionele Afrika gesien word.

7.5.4 Tipologie

In hierdie paragraaf word die Onafhanklike Swart Kerke binne die konteks van die verskynsel van sinkretisme/kontekstualisasie tipeer. Die Onafhanklike Swart Kerke is vir hierdie doel belangrik, omdat hulle by uitstek in die Suid-Afrikaanse konteks die proses van Afrikanisering van die Christelike geloof illustreer. By hierdie kerke of bewegings kom negatiewe sowel as positiewe sinkretisme na vore.

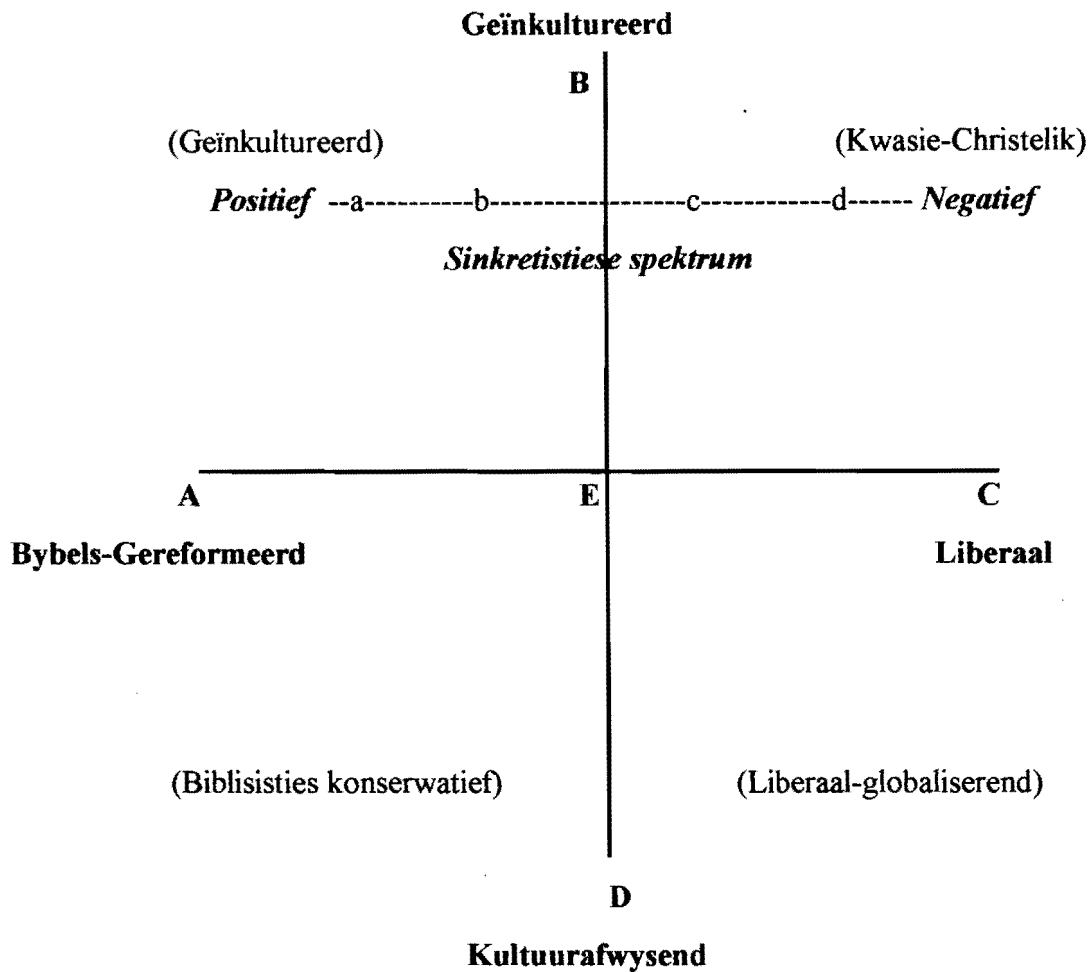
Daar moet ook onthou word dat hierdie bewegings 'n wye verskeidenheid vertoon. Daar is ook opgemerk dat die *iBandla lamaNazaretha* (navorsers se voorbeeld) self die hele spektrum van

sinkretisme (van positief tot negatief) vertoon.

Die probleem met die formulering van 'n gepaste tipologie, is dat dit moeilik is om presies aan te dui wie die Onafhanklike Swart Kerke is of waarin hulle inderdaad glo. Daar is te weinig sistematiek oor al hierdie kerke of bewegings beskikbaar om werklik te kan bepaal wat onder andere hulle Skrifbeskouing en Christologie is. Trouens, hul ortodoksie word eintlik deur die mate waarin dit met die beskouings van die historiese kerke ooreenstem en by ekumeniese liggame inpas, bepaal. Om dus 'n algemene standaard wat vir almal geld neer te lê, is feitlik 'n saak van onmoontlikheid. Hiervoor sal 'n grondige studie van elke kerk of beweging gedoen moet word. In sekere kerke of bewegings word byvoorbeeld 'n hoë graad van dissipline en beheer aangetref. Ander is weer feitlik onbeduidend klein en funksioneer as 'n klein kringetjie om 'n charismatiese leier. Baie ander groepe het weer groot getalle en openbaar 'n wye verskeidenheid geloofsopvattinge en gebruike binne dieselfde beweging.

'n Grondige studie wat tot 'n teologiese evaluasie van die Onafhanklike Swart Kerke kan lei, is dus baie noodsaaklik. Terwyl dit onaanvaarbaar is om al hierdie kerke bloot as "Christelik" te tipeer, is dit aan die ander kant net so verkeerd om hulle te ignoreer of bloot as nie-Christelik af te maak. Ten spyte van die problematiek van 'n sinvolle tipering van hierdie kerke of bewegings, is dit tog nodig dat daar die een of ander algemene indeling sal bestaan.

In hoofstuk 5 is op die feit gewys dat ou indelings of tipologieë van hierdie kerke of bewegings nie meer met die tyd tred hou nie, dat dit inderdaad as verouderd beskou moet word en om 'n herformulering vra. Teen die agtergrond van die konteks en oogmerke van hierdie navorsing word die volgende indeling volgens 'n kontinuum voorgestel.



Verduideliking:

- (a) Die horisontale lyn AEC dui op 'n *teologiese kontinuum* wat vanaf 'n Bybels-gereformeerde teologie (A) tot 'n liberaal globaliserende teologiese beskouing (C) loop.
- (b) Die vertikale lyn BED dui op 'n *kontekstualisasiekontinuum* wat vanaf 'n kultureel-afwysende benadering (D) tot betekenisvolle geïnkultureerdheid (B) wissel.

Die indeling wat aan die hand hiervan gemaak word, is soos volg:

(i) Geïnkultureerde kerke of bewegings (AEB)

In hierdie kerke of bewegings het kontekstualisasie betekenisvol en met behoud van die essensie van die Skrif verloop. Dit is die ideaal waarna gestreef word. Waar sinkretisme hier voorkom, kan dit as positief beoordeel word.

(ii) Bibliisties-konserwatiewe kerke of bewegings (AED)

In hierdie kerke of bewegings word totaal verwerpend teenoor kultuur gestaan met 'n sterk handhawing van Bybels-gereformeerde teologiese uitgangspunte. Die “evangelical-pentecostal” bewegings of kerke is waarskynlik voorbeelde hiervan. Sommige vroeëre sendingbenaderings waar die evangelie in 'n Westerse gewaad en Westerse kultuurvorme oorgedra is en die inheemse kultuur geïgnoreer is, dien hier as voorbeelde. Uiteraard sal hier feitlik geen of weinig sprake van sinkretisme wees nie.

(iii) Liberaal-globaliserende kerke of bewegings (DEC)

Hierdie is kerke of bewegings wat kultuur-verwerpend is en 'n liberale teologiese grondhouding handhaaf. 'n Voorbeeld hiervan is die globalisasie-verskynsel met sy groot klem op een wêreldkultuur en een wêreldgodsdienst. In hierdie bewegings of kerke sal sinkretisme uiteraard as negatief beoordeel moet word.

(iv) Kwasi-Christelike kerke of bewegings (BEC)

In hierdie kerke of bewegings word kontekstualisasie tot die uiterste konsekwensie gevoer terwyl basiese en essensiële Skrifwaarhede daarmee in die slag bly. Hier vind ons sommige van die Onafhanklike Swart Kerke (byvoorbeeld die *amaNazaretha*) waar teruggegryp word na ou tradisionele

forme. Negatiewe sinkretisme kom hier voor.

Op die sinkretistiese spektrum kan 'n nadere indeling van die Onafhanklike Swart Kerke nou gemaak word. In hierdie verband vind navorser Gilliland (1986:266) se benadering en indeling 'n bruikbare model. Die indeling sien dan soos volg daar uit:

* **Primêr evangeliese pinkstergroepe (a)**

In hulle struktuur, rituele en belydenis openbaar hierdie groep baie trekke wat by die historiese kerke en kerke wat uit sendingwerk ontstaan het, voorkom. Kerke van die Ethiopiese-tipe word hieronder geklassifiseer. Uiteraard sal weinig negatiewe sinkretisme hier voorkom. Op die sinkretistiese spektrum word hulle links (positief) geplaas.

* **Sekondêr evangeliese pinkstergroepe (b)**

Hierdie groepe (soos in opskrif) maak daarop aanspraak dat die Bybel in hul godsdiens sentraal staan, maar van enige teologiese opleiding is daar feitlik geen sprake nie. Groot klem word geplaas op direkte openbaringe, drome en visioene en hul leiers is meer charismaties. Onder hierdie groep kan die ZCC geplaas word.

* **Openbarend tradisionele groepe (c)**

Hierdie kerke word gekenmerk deur hulle radikale independentisme en sektarisme. Hier is die direkte openbarings wat die kerkleier ontvang van groter waarde as die Skriftuurlike, alhoewel die Bybel ook sy plek het. Drome, visioene en profetisme kom hier algemeen voor. Tradisionele kultuurgebruike kom hier sterker na vore terwyl groot klem op die rituele geplaas word. Wat die Bybel betref, is dit veral die Ou Testament wat beklemtoon word. Oorwegend negatiewe sinkretisme kom hier voor.

*** Eklekties tradisionele groepe (d)**

By hierdie groepe kom negatiewe sinkretisme algemeen voor. Hulle openbaar sóveel tradisionele kenmerke dat hulle byna nie as “Christelik” beskou kan word nie. Hulle word as “tradisioneel” bestempel omdat die rituele en gebruike van die tradisionele godsdiens hier oorheersend aanwesig is. Die groepe wat Sundkler as “nativisties” bestempel het, word hieronder geklassifiseer. Alhoewel die *amaNazaretha* baie trekke van die vorige groep openbaar, is dit verkieslik om hulle onder hierdie groep te plaas.

Dit moet egter beklemtoon word dat dit baie moeilik is om groepe in waterdigte kompartemente in te deel en dat daar baie kenmerke is wat deurlopend by elkeen mag voorkom. Verdere navorsing in hierdie verband is egter nodig.

7.5.5 Veranderings wat in die tradisionele lewens- en wêreldbeskouing nodig is

Dat die tradisionele kultuur en godsdiens nie sonder meer en ongekwalfiseerd van die tafel gevee moet word nie, is duidelik. Aan die ander kant kan alles egter nie weer net so aanvaar word nie. Volgens Crafford (1996:22v) is veranderings op die volgende terreine egter noodsaaklik. Sonder om uit te brei, word slegs hierna verwys:

- * Verandering vanaf ‘n geslote, sakrale kosmos na ‘n oop gedesakraliseerde kosmos;
- * Verandering vanaf ‘n mitologiese benadering na ‘n historiese benadering;
- * Verandering vanaf ‘n geslote sakrale stamgemeenskap na ‘n oop pluralistiese gemeenskap;
- * Verandering vanaf rituele pligte na morele verantwoordelikhede.

7.6 Benadering

Die oordra van die evangelie in 'n bepaalde kulturele en religieuse konteks stel groot eise: nie net aan die draer/s van die evangelieboodskap nie, maar ook aan die ontvangers daarvan. Bo alles stel dit die eis dat veral die boodskapdraers in 'n dienskneggestalte en in nederige afhanklikheid, getrou aan die Skrif aan die een kant, maar met volle inagneming van die kulturele en religieuse konteks waarin beweeg word aan die ander kant, die proses van kontekstualisasie sal aanpak.

In hierdie studie is bepaalde perspektiewe met betrekking tot kultuur, kontekstualisasie en sinkretisme belig. Hierdie aspekte is ook deurgaans teen die agtergrond van die Afrika- en in besonder die Suid-Afrikaanse konteks belig. Die noodsaaklikheid dat sinkretisme as 'n teologiese uitdaging positiewer bejeën moet word, was deurgaans aan die orde.

Met hierdie studie is alles egter nie finaal gesê nie en bly verdere navorsing in hierdie verband steeds van wesenlike belang. As die teologiese diskoers oor die verskynsel van sinkretisme en aanverwante verskynsels egter met hierdie studie gestimuleer kon word, sal dit die navorser tot groot dankbaarheid stem. Soli Deo Gloria!

**GESPREKSVRAE TYDENS ONTMOETINGS MET VOLGELINGE VAN DIE
AMANAZARETHA**

1. DIE OPPERWESE

- 1.1 Vir wie aanbid julle - Unkulunkulu, Shembe of iemand anders?
- 1.2 Waarom aanbid julle juis hóm?
- 1.3 Mag julle met hom praat?
- 1.4 Indien nie, wie is die tussengangers?
- 1.5 Waar is julle Opperwese nou?
- 1.6 In wie se hand is die toekoms van hierdie land?
- 1.7 Wie kyk elke dag na julle (pas julle op)?
- 1.8 Is Shembe en die Skepper een?
- 1.9 Wat leer julle leiers julle oor die Opperwese?

2. JESUS CHRISTUS

- 2.1 Wie is Jesus Christus?
- 2.2 Wie neem julle sondes weg - Shembe of Christus?
- 2.3 Wie maak vir julle die hemel oop?
- 2.4 Wat beteken: “Shembe is the way”?
- 2.5 Het Jesus aan die kruis gesterf? Hoekom?
- 2.6 Waar is Jesus nou en wat doen Hy daar?
- 2.7 Wat leer julle leiers julle oor Jesus?
- 2.8 Noem julle julleself “Christene”? Indien nie, waarom nie?



3. DIE HEILIGE GEES

- 3.1 Wie of wat is die Heilige Gees? Is dit/Hy 'n persoon?
- 3.2 Waar is Hy nou?
- 3.3 Kan Hy vir jou iets doen?
- 3.4 Wat leer julle leiers julle oor die Heilige Gees?
- 3.5 Kan jy met Hom praat?

4. DIE VOOROUERS

- 4.1 Wat leer julle leiers julle oor die voorouers (Amadlozi)?
- 4.2 Wat gebeur met iemand as hy doodgaan?
- 4.3 Wat doen die Amadlozi vir julle?
- 4.4 Wie is die belangrikste: Jesus, Amadlozi of Shembe?
- 4.5 Is julle bang vir die Amadlozi?
- 4.6 Hoekom bid julle tot die Amadlozi?
- 4.7 Hoe sou jy leef as daar nie Amadlozi was nie?

5. DOOP

- 5.1 Waarom word julle gedoop?
- 5.2 Wat beteken die doop?
- 5.3 Waar en waarmee word julle gedoop? Hoekom?
- 5.4 In wie se naam moet iemand gedoop word?
- 5.5 Hoe moet iemand gedoop word?
- 5.6 As ek by julle kerk wil aansluit, moet ek weer gedoop word?
- 5.7 Kan enigeen maar gedoop word?

6. NAGMAAL

- 6.1 Hoe dikwels word julle nagmaal bedien?
- 6.2 Wat is die elemente daarvan (brood, wyn of wat)?
- 6.3 Wie mag nagmaal gebruik?
- 6.4 Wanneer word nagmaal bedien?
- 6.5 Wat beteken julle nagmaal vir julle?
- 6.6 Waarom praat julle nie oor julle nagmaal nie?

7. DIE KERKLEIER

- 7.1 Wie is Shembe?
- 7.2 Is julle bang vir Shembe? Waarom?
- 7.3 Hoekom dra julle sy foto, maar nie 'n kruis nie?
- 7.4 Wie is die belangrikste: Isaiah, Galilee, Amos, Londa of Vimbeni?
- 7.5 Waar is die gees van hulle wat reeds oorlede is?
- 7.6 Waarom het julle leiers in die verlede so gestry?
- 7.7 Is Shembe julle God? Hoekom?
- 7.8 Waarom is julle volgelinge van Shembe?

8. KERK EN KULTUUR

- 8.1 Hoe het julle kerk ontstaan?
- 8.2 Waarom kom so baie mense na julle kerk toe?
- 8.3 Is dit belangrik dat die Amakhosi aan julle kerk behoort?
- 8.4 Waarom het jy by die kerk aangesluit, of bly jy steeds hier?
- 8.5 Kan lede van ander bevolkingsgroepe ook by julle aansluit?
- 8.6 Waarom woon julle julle dienste in tradisionele drag by?
- 8.7 Moet ek dit ook doen as ek by julle aansluit?
- 8.8 Waarom die kring wit klippe waar julle kerk hou?

8.9 Waarom is Ekuphakameni en Ebuhleni vir julle so belangrik?

8.10 Watter van julle feeste is vir julle die belangrikste?

9. DIE BYBEL

9.1 Waar kom die Bybel vandaan?

9.2 Watter deel van die Bybel is vir julle die belangrikste? Hoekom?

9.3 Wat is vir julle die belangrikste: die Bybel of die Izihlabelelo?

9.4 Wat lees jy die meeste: die Bybel of die Izihlabelelo?

9.5 As jy bid, met wie praat jy?

9.6 Waarom lees jy die Bybel?

9.7 Waar is die hemel?

10. SIEKTE EN GENESING

10.1 Na wie gaan jy as jy siek is?

10.2 Wie genees jou: Shembe, God, iemand anders?

10.3 Mag julle medisyne gebruik?

10.4 Waarom speel genesings so 'n groot rol in julle kerk?

11. ALGEMEEN

11.1 Mag 'n man meer as een vrou hê? Wie sê jy mag?

11.2 Wat leer julle leiers julle hieroor?

11.3 Waarom moet jy goed lewe?

11.4 Waarvoor is jy bang in die lewe?

11.5 Wie of wat beskerm jou teen kwaad?

11.6 Waar gaan jy heen as jou kragte op/klaar is?

Literatuurverwysings

Abraham, K C 1991. Syncretism is not the issue. *International Review of Mission* 80, 339-346.

Adeyemo, T 1979. *Salvation in African tradition*. Nairobi: Evangel Publishing House.

Amaladoss, M 1993. The Pluralism of Religions and the Significance of Christ, in Sugirtharajah, R S (ed), *Asian Faces of Jesus*, 85-103.

Anderson, A 1991. *Moya. The Holy Spirit in an African context*. Pretoria: University of South Africa.

Anderson, G H & Stransky, T F (eds) 1981. *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. New York: Orbis Books.

Anderson, N 1976. *Christianity and comparative Religion*. Leicester: Intervarsity Press.

— 1984. *Christianity and World Religions*. Leicester: Intervarsity Press.

Appiah-Kubi, K 1974. The Independent African Churches: Forerunners to Authenticity, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 32 row f.

— 1977. Jesus Christ - Some Christological Aspects from African Perspectives, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 32 row g.

— 1979. Indigenous African Christian Churches: Signs of Authenticity, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 33 row a.

Arbuckle, G A 1990. *Earthing the Gospel*. New York: Orbis Books.

- Assimeng, J M 1969. Religious and Secular Messianism in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 12 row c.
- 1978. Crisis, Identity, and Integration in African Religion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 12 row c.
- Baëta, C G (ed) 1968. *Christianity in Tropical Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, J A 1950. African Separatist Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 15 row b.
- Barnes, M 1989. *Christian identity and religious pluralism*. Nashville: Abingdon Press.
- Barrett, D B 1967. The African Independent Churches and their Potential as Partners in Scripture Distribution, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 15 row b.
- 1968. *Schism and renewal in Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Basset, J-C 1993. Christliche Theologie und interreligiöses Gespräch. *Zeitschrift für Mission* 19, 95-104.
- Bate, F S 1994. Inculturation : the local church emerges. *Missionalia* 22/2, 93-117.
- Becken, H-J 1965. The baptist church of Shembe, in Missiological Institute, *Our approach to the Independent Church movement in South Africa*, 101-114.
- 1967a. On the Holy Mountain: A visit to the New Year's Festival of the Nazaretha Church on Mount Nhlankakazi, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 284 row c.

- 1967b. Auf einer Missionstation der Shembe-Sekte, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 284 row c.
- 1968. Paterns of Organizational Structures in the African Independent Churches Movement in South Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 284 row d.
- 1971. Healing in the African Independent Churches, in Nussbaum, S.(ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 284 row g.
- 1972. The African Independent Church's understanding of the ministry, in Bosch, D J, *Ampbediening in Suid-Afrika*, 134-144.
- 1978. Ekuphakameni Revisited, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 285 row g.
- 1982. The mother of Cancele. *Journal of Religion in Africa* 13/3, 189-205.
- 1987. Der Prophet geht ans Meer. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 43, 51-64.
- 1989. African Independent Churches as healing communities, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion and healing in South Africa*, 229-239.
- 1991. The deeds of Shembe as described by his eyewitnesses, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion at the grassroots in Southern Africa*, 151-163.
- 1992. I love to tell the story : Oral history in the Nazaretha Church, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent/Indigenous Churches*, 29-44.

– 1994. Christliche Kirchen und Bewegungen im neuen Südafrika. *Zeitschrift für Mission* 20, 19-26.

Beetham, T A 1967. Christianity and the New Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 17 row c.

Berglund, A-I 1966. Christian Discipline in a Zulu Society, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 286 row c.

– 1967. Rituals of an African Zionist Church, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 286 row c.

– 1976. *Zulu thought-patterns and symbolism*. Cape Town: David Philip.

Bevans, S B 1997. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books.

Beyerhaus, P 1966. The African Independent Church Movement as Missionary Challenge, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 306 row a.

— 1968. The encounter with Messianic Movements in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 2 row c.

– 1969. Heilung bei synkretistischen Kultgemeinschaften in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 18 row d.

– 1975. The Christian Encounter with Afro-Messianic Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 18 row d.

Blakely, T D, Van Beek, W E A & Thomson, D L 1994. *Religion in Africa. Experience and expression*. London: James Currey.

Boff, L 1985. *Church: Charism and Power*. New York: Crossroads.

Boot, F H 1991. Religious Pluralism in a Zulu Chieftdom, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion at the grassroots in Southern Africa*, 115-150.

Bosch, D J 1972. *Ampbediening in Suid-Afrika*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

— 1974. *Het Evangelie in Afrikaans Gewaad*. Kampen: Kok.

— 1991. *Transforming mission*. New York: Orbis Books.

Boshoff, W S 1984. *Die "Heilige Plek" by die Onafhanklike Swart Kerke in Suider-Afrika*. Ongepubliseerde BD-skripsie, Universiteit van Pretoria.

Braukämper, U 1992. Aspects of religious syncretism in Southern Ethiopia. *Journal of Religion in Africa* 22/3, 194-207.

Britten, B 1997. *We don't want your white religion*. Mbabane: Word of Life Publishers

Buitendach, J 1994. Aanbid die godsdienste dieselfde God? *HTS* 50/3, 481-492.

Brown, K I 1971. Joyous Baptism among the African Independent Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 19 row d.

— 1972. Forms of Baptism in the African Independent Churches of Tropical Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 19 row d.

Buerkle, H W 1965. The Message of the 'False Prophets' of the Independent Churches of Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 20 row a.

Bürkle, H 1986. Phenomena of Religious inculturation as an expression of the search for identity. *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 42, 106-115.

Carmody, B 1981. A Transcultural Gospel? *Missiology: An International Review* 19/4, 465-471.

Colpe, C 1987. Syncretism. *The Encyclopedia of Religion*. Mircea Eliade edition, 14: 218-227. London: Macmillan.

Connor, J H 1991. When culture leaves contextualized Christianity behind. *Missiology : An International Review* 19/1, 21-29.

Costa, R O (ed) 1988. *One faith, many cultures*. New York: Orbis Books.

Chidester, D 1992. *Religions of South Africa*. New York: Routledge.

Churchill, R 1962. White Man's God, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 289 row e.

Crafford, D 1975. Aspekte van die Afrikanisasie van die Kerkgeskiedskrywing en die Onafhanklike Kerke in Afrika, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 21 row d.

— 1985. *Onafhanklike Swart Kerke in Suid-Afrika*. Kernaantekeninge vir BD III. Universiteit van Pretoria.

— 1986. Typology of the Independent Churches and the Challenge posed by the Spirit Churches, in Oosthuizen, G C (ed), *Religion alive*, 75-81.

– 1988. Uitdagings vir die kerk in Afrika. *Teologiese studies* 8. Universiteit van Pretoria: NG Kerkboekhandel.

– 1991. Christelike en Tradisionele wêreldbeskouings en die krisis in Swart gemeenskappe in Suid-Afrika. *NGTT* 32/3, 512-520.

– 1996a. Tradisionele godsdienste in Afrika, in Meiring, P G (red), *Suid-Afrika, land van vele Godsdienste*, 1-28.

— 1996b. Teologie van die godsdienste, in Meiring, P G (red), *Suid-Afrika, land van vele Godsdienste*, 210-234.

Crawford, R G 1985. *The Saga of God incarnate*. Pretoria: University of South Africa.

Dammann, E 1963. Das Christusverständnis in nachchristlichen Kirchen und Sekten Afrikas, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 21 row e.

– 1965. The Concept of Christ in Post-Christian Churches and Sects of Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 21 row f.

Daneel, M L 1973. The Christian gospel and the ancestor cult. *Missionalia* 1/2,46-73.

– 1974a. *Old and new in Southern Shona independent churches*, vol I. The Hague: Mouton.

– 1974b. *Old and new in Southern Shona independent churches*, vol II. The Hague: Mouton.

– 1983a. Communication and liberation in African Independent Churches. *Missionalia* 11,57-93.

– 1983b. Black “Messianism”: Corruption or Contextualisation? *Theologia Viatorum* 11/1, 1-63.

– 1984. Towards a theologia Africana? The contribution of Independent Churches to African theology. *Missionalia* 12/2, 64-89.

– 1987. *Quest for belonging*. Gwero: Mambo Press.

– 1991. Towards a sacramental theology of the environment in African Independent Churches. *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft* 75, 37-65.

— 1993. African Independent Church pneumatology and the salvation of all creation. *International Review of Mission* 82, 143-166.

D’Costa, A G 1986. *Theology and religious pluralism*. Worcester: Billing and Sons.

— 1991. A Christian reflection on some problems with discerning “God” in the world religions. *Dialogue and Alliance* 5/1, 4-17.

De Gruchy, J & Prozesky, M 1991. *A Southern African guide to World Religions*. Cape Town: David Philip.

De Lange, F 1995. Pluralisme en Christelike traditie. *Gereformeerde Theologiesch Tijdschrift* 95/3, 110-124.

Denis, P (ed) 1995. *The making of an indigenous clergy in Southern Africa*. Pietermaritzburg: Cluster Publications.

Donovan, P 1993. The intolerance of religious pluralism. *Religious Studies* 29, 217-229.

Droogers, A 1989. Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 7-25.

Dube, S W D 1992. *Text and context: The ministry of the Word in selected African Indigenous Churches*. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Universiteit van Natal.

Duerlinger, J 1991. Religious diversity and the possibility of a single transcendent Reality. *Dialogue and Alliance* 5/1, 18-30.

Du Plessis, J C 1939. Die Oorsake van Separatisme in die Sendingvelde van Suid-Afrika, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 312 row a.

Dupuis, J 1993. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. New York: Orbis Books.

Dwane, S 1982. In search of an African contribution to a contemporary confession of Christian faith. *Journal of Theology for Southern Africa* 38, 19-25.

Eddy, P R 1994. Religious pluralism and the Divine: another look at John Hick's neo-Kantian proposal. *Religious Studies* 30, 467-478.

Edwards, S D 1996. African Indigenous Healing, in Kitshoff, M C (ed), *African Independent Churches today*, 131-162.

Eiselen, W M 1934. Christianity and the Religious life of the Bantu, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 292 row g.

Elphic, R & Davenport, R (eds) 1997. *Christianity in South Africa*. Cape Town: David Philip.

Enang, K 1976. The Concept of Baptism in African Independent Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 23 row c.

Etherington, N 1997. Kingdoms of this World and the Next: Christian beginnings among Zulu and Swazi, in Elphick, R & Davenport, R (eds) *Christianity in South Africa*, 89-106.

Fabian, J 1981. Six theses regarding the anthropology of African religious movements. *Religion* 11, 109-126.

Fernandez, J W 1964. African Religious Movements - Types and Dynamics, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 5 row c.

- 1967. Divinations, Confessions, Testimonies: Zulu Confrontations with the Social Superstructure, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 292 row g.

- 1973. The Precincts of the Prophet: A Day with Johannes Galilee Shembe, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 293 row c.

Fernhout, R 1989. Syncretism and Intra-religious Normativity illustrated by the Phenomenon of Sacred Scriptures, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 66-75.

Friedman, M 1989. The Dialogue of Touchstones as an approach to Interreligious Dialogue, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 76-84.

Gallagher, M P 1996. Inculturation: some theological perspectives. *International Review of Mission* 85, 173-180.

Geffre, C 1995. Christianity and culture. *International Review of Mission* 84, 17-31.

Gensichen, H-W 1966. Der Synkretismus als Frage an die Christenheit heute, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 6 row b.

– 1985. Das Christentum im Dialog der Kulturen. *Zeitschrift für Mission* 11, 5-17.

Gerstner, J N 1997. A Christian Monopoly: The Reformed Church and Colonial Society under Dutch Rule, in Elphick, R & Davenport, R (eds). *Christianity in South Africa*, 16-30.

Gibellini, R (ed) 1994. *Paths of African theology*. New York: Orbis Books.

Gilliland, D S 1986. How "Christian" are African Independent Churches? *Missiology: An International Review* 14/3, 259-271.

Gort, G D 1989. Syncretism and dialogue: Christian historical and earlier ecumenical perception. *Mission Studies* 6/1, 9-22.

Gort, J et al (eds) 1989. *Dialogue and Syncretism*. Grand Rapids: W B Eerdmans.

Gort, J D 1989a. Syncretism and Dialogue : Christian Historical and earlier Ecumenical Perceptions, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 36-51.

Goulder, M 1983a. The Fram Abandoned, in Goulder, M & Hick, J, *Why believe in God?*, 1-30.

Goulder, M 1983b. How dependable is Experience?, in Goulder, M & Hick, J, *Why believe in God?*, 47-63.

Goulder, M & Hick, J 1983. *Why believe in God?* London: SCM Press.

Gration, J 1994. Willowbank to Zaire: the doing of theology. *Missiology: An International Review* 12/3, 297-309.

Guariglia, G 1960. Saviour-Prophet Movements in Africa and Black Separatist Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 27 row g.

Hanekom, C 1975. *Krisis en Kultus*. Pretoria: Academica.

Hartman, S S (ed) 1969. *Syncretism*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Hastings, A 1974. African Christianity. An Essay in Interpretation, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 28 row d.

Hayes, S 1992. The African Independent Churches: Judgement through terminology? *Missionalia* 20/2, 139-146.

Hebblethwaite, B 1987. *The Incarnation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heideman, E S 1997. Syncretism, Contextualization, Orthodoxy, and Heresy. *Missiology: An International Review* 25/1, 37-49.

Heim, S M 1992. The pluralistic hypothesis, realism and post-eschatology. *Religious Studies* 28, 207-219.

Hesselgrave, D J 1978. *Communicating Christ cross-culturally*. Grand Rapids: Zondervan.

— 1979. The Contextualization Continuum. *Gospel in Context* 2/3, 4-26.

Hesselgrave, D J & Rommen, E (eds) 1990. *Contextualization*. Leicester: Baker Book House.

Hexham, I 1987. *Texts on Zulu Religion*. Queenston: Edwin Mellen Press.

— 1994. *The Scriptures of the amaNazaretha of Ekuphakameni*. Calgary: Calgary Press.

– 1997. Isaiah Shembe, Zulu religious leader. *Religion* 27, 361-373.

Hexham, I & Oosthuizen, G C (eds) 1996. *The story of Isaiah Shembe* I. Queenston: Edwin Mellen Press.

Heyns, J A 1969. *Sterwende Christendom?* Elsiesrivier: Tafelberg Uitgewers.

– 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Heyns, J A & Jonker, W D 1974. *Op weg met die Teologie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hick, J 1973. *God and the universe of faiths*. New York: St. Martin's Press.

– 1981. On grading Religions. *Religious Studies* 17, 451-467.

– 1983. The Wider God Debate, in Goulder, M & Hick, J, *Why believe in God*, 97-111.

– 1989. The logic of God incarnate. *Religious Studies* 25, 409-423.

– 1993. *The Metaphor of God Incarnate*. London: SCM Press.

Hiebert, P G 1984. Critical Contextualization. *Missiology: An International Review*. 12/3, 287-296.

— 1999 (14th ed). *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids: Baker Book House.

Hillman, E 1993. *Towards an African Christianity*. New York: Paulist Press.

Hoedemaker, L A 1982. Westerse teologie en contextualiteit. *Wereld en Zending* 11/3, 210-218.

Hoens, D J, Kamstra, J H & Mulder, D C 1985. *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*. Kampen: Kok.

Hollenweger, W J 1997. A plea for a theologically responsible syncretism. *Missionalia* 25/1, 5-18.

Hostetter, D M 1992. Disarming the Emadloti: The Ancestors, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 111-128.

Hwang, P H H 1989. Interriligious dialogue: Its reasons, attitudes and necessary assumptions. *Dialogue and Alliance* 3/1, 5-15.

Ikenga-Methu, E 1989. Contextualization: A missiological imperative for the Church in Africa in the third millennium. *Mission Studies* 6/2, 3-16.

Iswen Kommunikasie, 1979. Die Onafhanklike Swart Kerke: 'n Nuwe Uitdaging vir die Kerk in Afrika, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 297 row c.

Jafta, L D 1992. The One, the Other, the Divine, the many in Zulu traditional religion of South Africa. *Dialogue and Alliance* 6/2, 79-90.

Kabasélé, F 1997. Christ as Ancestor and Elder Brother, in Schreiter, R J (ed), *Faces of Jesus in Africa*, 116-127.

Kailing, J B 1988. Inside, outside, upside down: in relationship with African Independent Churches. *International Review of Mission* 77, 38-58.

Kamstra, J H 1970. *Synkretisme op de grens tussen Theologie en Godsdienstenfenomenologie*. Leiden: E J Brill.

– 1985. De Verstarring en het verval van de Religie, in Hoens, D J, Kamstra, J H & Mulder, D C, *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*, 195-199.

Kalilombe, P A 1994. Spirituality in the African Perspective, in Gibellini, R (ed), *Paths of African Theology*, 115-135.

Kane, J H 1974. *Understanding Christian missions*. Michigan: Baker Book House.

Kaplan, S 1986. The Africanization of missionary Christianity: History and typology. *Journal of Religion in Africa* 16/3, 166-186.

Kappen, S 1993. Jesus and Transculturation, in Sugirtharajah, R S (ed), *Asian Faces of Jesus*, 173-188.

Karecki, M M 1993. Inculturation: An imperative of mission. *Missionalia* 21/2, 152-158.

Kato, B H 1975. *Theological pitfalls in Africa*. Kisumu: Evangel Publishing House.

Kellenberger, J 1985. The slippery slope of religious relativism. *Religious Studies* 21, 39-52.

Kellerman, A G 1964. Profetisme in Suid-Afrika in Akkulturasie Perspektief, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 289 row g.

Kiernan, J P 1977. Poor and Puritan: An attempt to view Zionism as a collective response to Urban Poverty, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 299 row f.

- 1978. Saltwater and Ashes: Instruments of Curing among some Zulu Zionists, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 299 row f.
- 1979. The Weapons of Zion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 300 row a.
- 1980. Zionist Communion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 300 row a.
- 1987. The role of the adversary in Zulu Zion churches. *Religion in Southern Africa* 8/1,3-13.
- 1990. *The production and management of therapeutic power in Zionist churches within a Zulu city*. Queenston: Edwin Mellen Press.
- 1997. Images of rejection in the construction of morality: Satan and the sorcerer as moral signposts in the social landscape of urban Zionists. *Social Anthropology* 5/3, 243-254.
- Kijanga, P 1984. Old and new African Society in relation to the Gospel. *Africa Theological Journal* 13/3,186-198.
- Kitshoff, M C 1992. Aspects of the concept "church" as understood by a group of African Independent Churches, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 49-64.
- 1993. Called to liberate - Isaiah Shembe and Scripture, in Lademan-Premier, G (ed), *Traditional Religion and Christian Faith*, 197-217. Hamburg: Peter Jensen.
- 1995. Vroueleierskap in die Afrika-Onafhanklike Kerke. *NGTT* 36/3, 368-376.

– 1996a. Isaiah Shembe's views on the ancestors in Biblical perspective. *Journal of Theology for Southern Africa* 95, 23-35.

– 1996b. From veneration to deification of Isaiah Shembe : Reflections on an oral history, in Kitshoff, M C (ed), *African Independent Churches today*, 283-299.

– (ed) 1996c. *African Independent Churches today*. Queenston: Edwin Mellen Press.

Knitter, P F 1994. *No other Name?* New York: Orbis Books.

Kolié, C 1997. Jesus as Healer?, in Schreiter, R J (ed), *Faces of Jesus in Africa*, 128-150.

Kraemer, H 1937. *De Wortelen van het Syncretisme*. 's-Gravenhage: Boekencentrum N. V.

– 1961. *The Christian message in a non-Christian world*. London: James Clarke.

Kraft, H 1997 (13th ed). *Christianity in Culture*. New York: Orbis Books.

Krige, E J 1965. *The social system of the Zulus*. Pietermaritzburg: Shuter & Shooter.

Kritzinger, J J 1992. The Development of African Independent Churches, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 291-311.

– 1993. A new era for Christianity. *Woord en Daad* 345, 18-19.

Lademan-Priemer, G (ed) 1993. *Traditional Religion and Christian Faith*. Hamburg: Peter Jensen.

Laroche, R 1968. Some traditional African Religions and Christianity, in Baëta, C G (ed), *Christianity in tropical Africa*, 289-303.

Lenchak, T 1994. The Bible and intercultural communication. *Missiology: An International Review* 12/4, 457-466.

Lipner, J 1976. Truth-claims and inter-religious dialogue. *Religious Studies* 12, 217-230.

Loubser, J A 1996. Shembe Preaching: A study in Oral Hermeneutics, in Kitshoff, M C (ed), *African Independent Churches today*, 265-282.

Lubbe, G 1989. Interfaith dialogue in a conflict situation: The South African scene. *Dialogue and Alliance* 3/1, 62-69.

Lumbala, F K 1994. Africans Celebrate Jesus Christ, in Gibellini, R (ed), *Paths of African Theology*, 78-94.

Luykx, B 1965. Christian Worship and the African Soul, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 37 row b.

Luzbetak, L J 1996 (7th ed). *The Church and Cultures*. New York: Orbis Books.

Maboea, S I 1994. Causes for the Proliferation of the African Independent Churches, in Oosthuizen, G C, Kitshoff, M C & Dube, S W D (eds), *Afro-Christianity at the grassroots*, 121-136.

Mackey, J P 1979. *Jesus the Man and the Myth*. London: SCM Press.

Maimela, S S 1985. Salvation in African Traditional Religion. *Missionalia* 13/2, 63-77.

— 1991. Traditional African Anthropology and Christian theology. *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 4-14.

Makhathini, D L 1966. Ancestors, Umoya, Angels, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 307 row b.

Maluleke, T S 1997. In search of "the true character of African Christian identity". *Missionalia* 25/2, 210-219.

Martin, M-L 1964. *The Biblical concept of Messianism and Messianism in Southern Africa*. Morija: Morija Sesuto Book Depot.

— 1966a. Messianism in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 306 row b.

— 1966b. Syncretism in Biblical Perspective, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 306 row b.

Mbiti, J S 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.

Mbiti, J 1994. The Bible in African Culture, in Gibellini, R (ed), *Paths of African theology*, 27-39.

Mbon, F M 1987. Response to Christianity in pre-Colonial and Colonial Africa: Some ulterior motives. *Mission Studies* 4/1, 42-54.

McVeigh, M J 1974. God in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 37 row e.

— 1975. The Africanization of Christianity, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 7 row c.

Mdletshe, B G 1988. *Shembe the Zulu prophet*. Ongepubliseerde BA(Hons) skripsie. Universiteit van Zoeloeland.

Meiring, P 1979. *Die Kerk in die nuwe Afrika*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.

Meiring, P (red) 1996. *Suid-Afrika, Land van baie Godsdienste*. Pretoria: Kagiso Uitgewers.

Mfusi, S K 1996. Religious Communication: Prayer, Sacrifice and Divination, in Kitshoff, M C (ed), *African Independent Churches today*, 183-202.

Miller, G G 1993. Christianity in a pluralistic South Africa - an evangelical perspective. *NGTT* 34/2, 171-183.

Missiological Institute. 1965. *Our approach to the Independent Church movement in South Africa*. Lutheran Theological College: Mapumulo.

Mitchell, L E 1992. Does abandonment of exclusivism claims mean the loss of reason for existence? *Encounter* 53/2, 119-134.

Mofokeng, T 1992. Op zoek naar een relevante en werkbare Christologie in Afrika. *Wereld en Zending* 21/3, 24-29.

Mogoba, M S 1985. Christianity in a Southern African context. *Journal of Theology for Southern Africa* 52, 5-16.

Mohammed, O N 1993. Jesus and Krishna, in Sugirtharajah, R S, (ed), *Asian Faces of Jesus*, 9-24.

Morris, A I 1982. *Doing theology accross cultures*. Michigan: Baker Book House.

Mosala, J 1983. African traditional beliefs and Christianity. *Journal of Theology for Southern Africa* 43, 15-24.

Mostert, J P 1986. Men of the "Spirit" - or of "Spirit"?, in Oosthuizen, G C (ed), *Religion alive* 82-89.

Mpanza, M P 1993. The concept of the Holy Spirit in the Ibandla Lamanazaretha, in Lademan-Priemer, G (ed), *Traditional Religion and Christian faith* , 229-239.

Mpumlwana, P M 1963. Indigenization of Christianity, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 308 row e.

Mthethwa, B N 1992. Shembe's hymnody and the ethical standards and worldview of the Amanazaretha, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 239-256.

Mtimkulu, D 1977. Some Aspects of Zulu Religion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 308 row g.

Muchabaiwa, A 1974. Christian Adaptation in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 39 row e.

Muga, E 1975. *African response to Western Christian Religion*. Kampala: East African Literature Bureau.

Mulago, V 1993. Traditional African Religion and Christianity, in Olupona, J K (ed), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, 119-134.

Mulder, D 1988. De dialoog tussen culturen en godsdiensten. Kraemers bijdrage in het licht van latere ontwikkelingen. *Wereld en Zending* 17/3, 230-238.

Mulder, D C 1986. "No other Gods" - "No other Name". *Ecumenical Review* 38, 209-215.

– 1989. Dialogue and Syncretism, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 203-211.

Müller, B A 1992. *Skrifgebruik in die Onafhanklike Afrika Kerke*. Resultate van 'n RGN-ondersoek.

Mushete, A N 1994. An Overview of African Theology, in Gibellini, R (ed), *Paths of African theology*, 9-26.

Mutiso-Mbinda, J 1986. Inkulturation. Eine Aufgabe für die Afrikanische Kirche. *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionwissenschaft* 70, 164-171.

Neill, S 1977. *Christian faith and other faiths*. London: Oxford University Press.

Newbiggin, L 1989. *The Gospel in a pluralistic society*. Michigan: W B Eerdmans.

Netland, H A 1986. Professor Hick on religious pluralism. *Religious Studies* 22, 249-261.

Ngubane, J B 1986. African Church Independentism: An attempt at Inculturation, in Oosthuizen, G C (ed), *Religion alive*, 68-74.

Nicholls, B J 1979. *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. Illinois: Intervarsity Press.

Niebuhr, H R 1951. *Christ and Culture*. New York: Harper and Bros.

Niemand, S J J 1997. *Die Rol en Posisie van die Kerkleier in die iBandla LamaNazaretha*. Ongepubliseerde Mdiv Skripsie. Universiteit van Pretoria.

Ngobese, B E 1992. The concept of the Trinity among the Amanazaretha, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 91-108.

Norton, G R 1941. The emergence of New Religious Organisations in South Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 309 row b.

Nthamburi, Z 1997. Christ as seen by an African: A Christological Quest, in Schreiter, R J (ed), *Faces of Jesus in Africa*, 65-69.

Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Microfiche Vol 2: Africa. Birmingham: Interact Research Centre.

Nyamiti, C 1994. Contemporary African Christologies: Assessment and Practical Suggestions, in Gibellini, R (ed), *Paths of African theology*, 62-77.

– 1997. African Christologies Today, in Schreiter, R J (ed), *Faces of Jesus in Africa*, 3-23.

Obeng, E A 1988. Syncretism in West African Christianity? The case of the Spiritual Churches. *Africa Theological Journal* 17/2, 106-117.

Odendaal, A A et al 1959. *Die Heidendom in die Sendingkerk en die weerlegging daarvan*. Bloemfontein: NG Sendingpers.

Oduyoye, M A 1995. Christianity and African Culture. *International Review of Mission* 84, 77-90.

Ogden, S M 1988. Problems in the case for a pluralistic theology of Religions. *Journal of Religion* 68, 493-507.

Olowola, C 1991. Sacrifice in African Tradition and in Biblical perspective. *Africa Journal of Evangelical Theology* 10/1, 3-9.

Olupona, J K (ed) 1991. *African Traditional Religions in Contemporary Society*. Minnesota: Paragon House.

Olupona, J K & Nyang, S S (eds) 1993. *Religious Plurality in Africa*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Omulokoli, W 1986. The quest for authentic African Christianity. *East Africa Journal of Evangelical Theology* 5/2, 22-35.

O'Neill, P 1975. Religious Pluralism in Africa. In Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 41 row d.

Oosthuizen, G C 1963. Probleme en Vrae van die "Wordende" Kerk, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 309 row f.

– 1965. The Misunderstanding of the Holy Spirit in the Independent Movements in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 41 row e.

– 1967. *The theology of a South African Messiah*. Leiden: E J Brill.

– 1968a. Die konfrontasie met die Onafhanklike Kerklike Bewegings ("Separatiste") in Afrika in die jongste Sendingteologie, in *Sendingwetenskap vandag. 'n Terreinverkenning*. Lux Mundi 1, 197-225. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

– 1968b. Isaiah Shembe and the Zulu world view. *History of Religions* 8/1, 1-30.

– 1968c. *Post-Christianity in Africa*. London: C Hurst.

- 1970. The Independent Religious Movements versus Orthodoxy, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 42 row d.

- 1972a. The Holy Spirit and Culture, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 42 row e.

- 1972b. *Theological battlegrounds in Asia and Africa*. London: C Hurst.

- 1973. Die "Christologie" van die Kerk van die Nasiriërs (Ibandla Lamanazaretha). *NGTT* 14/4, 249-267.

- 1977. *Die Godsdienste van die wêreld*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- 1979. Die Nagmaal in die Afro-Christelike Godsdienstige Bewegings. *NGTT* 20/2, 120-131.

- 1981. *Succession conflict within the Church of the Nazarites*. Unpublished. Durban: University of Durban-Westville.

- 1986a. The AIC and the Modernisation Process, in Oosthuizen, G C (ed), *Religion alive*, 223- 245.

- (ed) 1986b. *Religion alive*. Johannesburg: Hodder & Stoughton.

- 1988. Interpretation of Demonic Powers in Southern African Independent Churches. *Missiology: An International Review* 16/1, 3-20.

- 1989a. Hebraïes-Judaïstiese trekke in die Onafhanklike Kerke en Religieuse bewegings van die Swart bevolking in Suid-Afrika. *NGTT* 30/3, 333-345.

- 1989b. Baptism in the context of the African Independent Churches, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion and Healing in South Africa*, 139-188.
- 1989c. Indigenous healing within the context of the African Independent Churches, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion and Healing in South Africa*, 73-90.
- 1991. The place of traditional Religion in the contemporary Southern Africa, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian religion at the grassroots in Southern Africa*, 14-34.
- 1992a. *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*. Leiden: E J Brill.
- 1992b. Diviner-Prophet parallels in the African Independent and Traditional Churches and traditional Religion, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 163-190.
- (ed) 1993a. *Studies on the Nazareth Baptist Church, Ibandla Lamanazaretha*. Ongepubliseerde vertaling uit die oorspronklike Zoeloe (Dube, J L 1936). Nermic: Universiteit van Zoeloeland.
- 1993b. The Place of Traditional Religion in Contemporary South Africa, in Olupona, J K (ed), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, 35-50.
- 1996. Die Rolle der Afrikanischen Traditionalen Religion in der Bewältigung des Dilemmas der Kirche in Südafrika. *Zeitschrift für Mission* 22, 14-23.
- 1997. Indigenous Christianity and the future of the Church in South Africa. *Dialogue and Alliance* 11/1, 51-65.

Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds) 1989. *Afro-Christian Religion and healing in South Africa*. Queenston: Edwin Mellen Press.

– (eds) 1991. *Afro-Christian Religion at the grassroots in Southern Africa*. Queenston: Edwin Mellen Press.

– (eds) 1992. *Empirical Studies of African Independent Churches*. Queenston: Edwin Mellen Press.

Oosthuizen, G C, Kitshoff, M C & Dube, S W D (eds) 1994. *Afro-Christianity at the grassroots*. Leiden: E J Brill.

Papini, R 1992. *Rise up and dance and praise God*. Durban: History Museum. Education pamphlet 3.

– 1993. Singena Ngabanye: A Theodicy-by-shriving at Shembe's Ekuphakameni, in Lademan-Priemer, G (ed), *Traditional Religion and Christian faith*, 167-196.

Parrinder, E G 1974. *African Traditional Religion*. London: Sheldon Press.

– 1987. *Encountering world Religions*. Edinburgh: T & T Clark.

Pato, L 1990. The African Independent Churches: A socio-cultural approach. *Journal of Theology for Southern Africa* 72, 24-35.

Pauw, B A 1974. The Influence of Christianity, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 271 row e.

Petterson, O 1969. Foreign influences on the idea of God in African Religions, in Hartman, S S (ed), *Syncretism*, 41-65.

Phan, P C 1993. The claim of uniqueness and universality in Interreligious Dialogue. *Dialogue and Alliance* 7/2, 31-50.

Pretorius, H L 1975. Waarom Independentisme in Afrika?, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 43 row g.

Pretorius, H & Jafta, L 1997. "A Branch Springs out": African Initiated Churches, in Elphick, R & Davenport, R (eds), *Christianity in South Africa*, 211-226.

Pye, M 1971. Syncretism and Ambiguity. *Numen* 18, 83-93.

Ray, B C 1976. *African Religions : Symbol, Ritual and Community*. New Jersey: Prentice-Hall.

Reformed Ecumenical Council 1996. *The Unique Person and Work of Christ*. Grand Rapids. June 1996, 3-28. Second Edition.

Ringgren, H 1969. The problems of Syncretism, in Hartman, S S (ed), *Syncretism*. 7-14.

Robbins, J H 1990. The challenge of Pluralism. *Encounter* 51/1, 19-31.

Roberts, E L 1936. *Shembe, the man and his work*. Ongepubliseerde MA-verhandeling. Universiteit Witwatersrand.

Runia, K 1984. *The Present-Day Christological Debate*. London: Inter-Varsity Press.

Samartha, S J 1981. The Lordship of Jesus Christ and Religious Pluralism, in Anderson, G H & Stransky, T F (eds), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, 19-57.

– 1993. The Cross and the Rainbow: Christ in a Multireligious Culture, in Sugirtharajah, R S (ed), *Asian Faces of Jesus*, 104-123.

Schineller, P 1990. *A handbook on Inculturation*. New York: Paulist Press.

— 1992. Inculturation and Syncretism: What is the Real Issue? *International Bulletin of Missionary Research* 16/2, 50-53.

Schlosser, K 1958. *Eingeborenen Kirchen in Süd- und Südwestafrika*. Kiel: Mühlau.

– 1965. Secular reasons for the connection with the Separatist Churches in South- and South-West Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 272 row f.

Schreiter, R J 1984. Culture, society and Contextual Theologies. *Missiology: An International Review* 12/3, 261-273.

— 1993. Defining Syncretism: An Interim Report. *International Bulletin of Missionary Research* 17/2, 50-53.

– 1995, 5th ed. *Constructing local Theologies*. New York: Orbis Books.

– 1996. Inculturation: A Difficult Task. *International Bulletin*, 20/3, 109-112.

– 1997a. *The New Catholicity*. New York: Orbis Books.

– (ed) 1997b. *Faces of Jesus in Africa*. New York: Orbis Books.

Schwartz, G J 1989. Christian Conversion in an African Context. *REC Mission Bulletin* 9/1.

- Scott, W 1981. "No Other Name" - An Evangelical Conviction, in Anderson, G H & Stransky, T F (eds), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, 58-95.
- Sengwe, N 1981. Identity crisis in the African Church, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 48 row c.
- Shank, D A 1985. Mission relations with the Independent Churches in Africa. *Missiology: An International Review* 8/1, 23-42.
- Shaw, P 1992. On worshipping the same God. *Religious Studies* 28, 511-532.
- Shaw, R 1988. Agency, meaning and structure in African Religion. *Journal of Religion in Africa* 18/3, 255-266.
- Shorter, A 1978a. *African culture and the Christian faith*. London: Geoffrey Chapman.
- 1978b. African Independent Church Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 49 row e.
- 1988. *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman.
- Shropshire, D W T 1938. *The church and primitive peoples*. New York: Macmillan.
- Snook, L E 1986. *The Anonymous Christ*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
- Spindler, M R 1978. The Quest for Christian Ancestors, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 49 row g.
- Springsted, E O 1992. Conditions of dialogue: John Hick and Simone Weil. *The Journal of Religion* 72, 19-36.

Sprunger, A R 1973. The Contribution of the African Independent Churches to a relevant Theology for Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 16 row g.

Stewart, C & Shaw, R (eds) 1994. *Syncretism/Anti-syncretism*. London: Routledge.

Sugirtharajah, R S (ed) 1993. *Asian Faces of Jesus*. New York: Orbis Books.

Sundkler, B G M 1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.

— 1974a. Worship and Spirituality (I), in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 50 row b.

— 1974b. Worship and Spirituality (II), in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 50 row b.

— 1974c. The New in the Religious Movements among the Zulu and Swazi, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 273 row e.

— 1976. *Zulu Zion and some Swazi Zionists*. London: Oxford University Press.

Sundermeier, T 1987. The cross in African Interpretation. *Africa Theological Journal* 16/2, 136-144.

Surin, K 1983. Revelation, Salvation, the Uniqueness of Christ and other Religions. *Religious Studies* 19, 323-343.

Taryor, N K 1979. Impact of African Traditions on Christianity in Africa through the Independent Church Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 50 row d.

Taylor, J V 1963. *The Primal Vision*. London: SCM Press.

Tesfai, Y 1995. Ecumenism, culture and syncretism. *International Review of Mission* 84, 7-16.

Theron, P F 1996. *African Traditional Cultures and the Church*. Pretoria: IMER, University of Pretoria.

Thomas, M M 1985. The absoluteness of Jesus Christ and Christ-centered Syncretism. *Ecumenical Review* 37, 387-397.

Thorogood, B 1996. Gospel and Culture - Finding the balance. *International Review of Mission* 84, 407-412.

Thorpe, S A 1991. *African Traditional Religions*. Pretoria: University of South Africa.

– 1993. *Shamans, medicine men and traditional Healers*. Pretoria: University of South Africa.

Tienou, T 1982. Biblical foundations for African theology. *Missiology: An International Review* 10/4, 435-448.

Tilley, T W 1994. Religious pluralism as a problem for "practical" religious epistemology. *Religious Studies* 30, 161-169.

Trigg, R 1983. Religion and the threat of relativism. *Religious Studies* 19, 297-310.

Turner, H W 1966. Problems in the Study of African Independent Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 9 row g.

– 1967. A Typology for African Religious Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 10 row c.

— 1973. Dynamic Religion in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 10 row f.

— 1976. The Approach to Africa's Religious Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 10 row g.

— 1979. The Spirituality of Independent African Churches, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 51 row g.

— 1980. African Independent Churches and Economic Development, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 52 row d.

— 1989. New Religious Movements and Syncretism in Tribal Cultures, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 105-113.

Ukpong, J S 1983. The problem of God and sacrifice in African Traditional Religion. *Journal of Religion in Africa* 14/3, 187-203.

— 1987. What is Contextualization? *Neue Zeitschrift für Missions-wissenschaft* 43, 161-168.

— 1994. Christology and Inculturation: A New Testament Perspective, in Gibellini, R (ed), *Paths of African theology*, 40-61.

— 1995. Rereading the Bible with African eyes. *Journal for Theology for Southern Africa* 91, 3-14.

Van den Berg, M R. 1966. *Syncretisme als uitdaging*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Van der Leeuw, G 1938. *Religion in Essence & Manifestation*. London: Allen & Unwin.

- Van der Merwe, G 1990. Syncretism in South Africa. *NGTT* 31/3, 417-423.
- Van der Ven, J 1994. Religious Values in the Interreligious Dialogue. *Religie & Teologie* 1/3, 244-260.
- Van der Walt, B J 1995. Só lyk die Christendom van Afrika tans. *Woord & Daad* 351, 14-15.
- 1996. The clash between African and Western conceptions of time. *Woord & Daad* 356, 19-24.
- 1997a. Afrikagodsdienste in Bybelse perspektief. (deel 1). *Woord & Daad* 361, 11-13.
- 1997b. Afrikagodsdienste in Bybelse perspektief (deel 2). *Woord & Daad* 362, 24-28.
- Van Deventer, W W 1994. 'n Verwesterde Kerk in Afrika: Quo Vadis? *NGTT* 35/3, 400-406.
- Van Niekerk, A S 1992. African Independent Churches and Daily Life, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Empirical Studies of African Independent Churches*, 267-290.
- 1994. The Search for a Holistic Approach, in Oosthuizen, G C, Kitshoff, M C & Dube, S W D (eds), *Afro-Christianity at the grassroots*, 180-194.
- 1998. Postmodernisme en NG sending in die nuwe Suid-Afrika. *NGTT* 39/4, 367-378.
- Van Rooy, J A 1964. *Sinkretisme onder die Separatistiese Sektes in Vendaland*. Ongepubliseerde Mth Skripsie. Potchefstroomse Universiteit vir CHO.
- Van Rooyen, G W S & Pauw, C M 1993. Die Inhoud van Verkondiging in die Onafhanklike Afrika Kerke in Suider-Afrika. *NGTT* 34/4, 509-521.

Van Wyk, J A 1966. Independent African Churches: Sects or Spontaneous Development?, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 306 row d.

Van Zyl, D 1994. Die bydrae van Afrika-Christene tot die interpretasie van die Bybel - die interpreterende gemeenskap. *NGTT* 35/3, 359-366.

Van Zyl, D C 1997. Interpretasie van die Ou Testament in Sionistiese Kerke - 'n verkennende studie. *NGTT* 38(1/2), 85-93.

Van Zyl, H 1996. Christus - die enigste weg na God? *NGTT* 37/4, 523-539.

Verkuyl, J 1975. *Inleiding in de nieuwere Zendingwetenschap*. Kampen: Kok.

— 1984. *Zijn alle godsdiensten gelijk?* Kampen: Kok.

Verstraelen, F J 1981. Afrikaans Christendom tussen verleden en toekomst. *Wereld en Zending* 10/1, 4-19.

Verstraelen-Gilhuis, G 1992. *A new look at Christianity in Africa*. Gweru: Mambo Press.

Vilakazi, A 1959. African Religious Concepts and the Separatist Movements, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 53 row a.

— 1962. Changing Concepts of the Self and the Supernatural in Africa, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 53 row b.

— 1965. *Zulu Transformations*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.

Vilakazi, A, Mthethwa, B & Mpanza, M 1986. *Shembe, the Revitalization of African Society*. Johannesburg: Skotaville Publishers.

- Viljoen, A C 1962. *Die Sinkretisme as Missiologiese Probleem*. Ongepubliseerde DD-verhandeling. Universiteit van Pretoria.
- Visser 't Hooft, W A 1963. *No other Name*. Philadelphia: Westminster Press.
- Von Sicard, S 1974. Is He not the God of Africa also?, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 49 row f.
- Vroom, H M 1989. Syncretism and Dialogue: A Philosophical Analysis, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 26-35.
- 1991. Van Antithese naar ontmoeting. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 91/3, 122-137.
- Vroom, H H 1993. *Geen andere Goden*. Kampen: Kok.
- Waruta, D W 1997. Who is Jesus Christ for Africans Today? Priest, Prophet, Potentate, in Schreiter, R J (ed), *Faces of Jesus in Africa*, 52-64.
- Wessels, A 1989. Biblical Presuppositions for and against Syncretism, in Gort, J et al (eds), *Dialogue and Syncretism*, 52-65.
- 1990. *Images of Jesus*. London: SCM Press.
- Wessels, W H 1989. Healing in the African Independent Churches, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian Religion and Healing in South Africa*, 93-107.
- West, M 1975. *Bishops and Prophets in a Black City*. Cape Town: David Philip.
- Westerlund, D 1993. The study of African Religions in retrospect from "Westernization" to
- Yagi, S 1993. Christ and Buddha, in Sugirtharajah, R S (ed), *Asian Faces of Jesus*, 25-45.
- Yorke, G L 1995. Biblical hermeneutics: An Afrocentric perspective. *Religie & Teologie* 2/2, 145-158.
- Zionist Christian Churches and Traditional Religion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 273 row g. (Author, date and place unknown.).

"Africanization", in Olupona, J K & Nyang, S S (eds), *Religious Plurality in Africa*, 43-66.

Whiteman, D L 1984. Effective Communication of the Gospel amid Cultural Diversity. *Missiology: An International Review* 12/3, 275-285.

– 1997. Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge. *International Bulletin* 21/1, 2-7

Wielenga, A B 1992. The Bible in a Changing South Africa. *Missionalia* 21/1, 28-37.

Xulu, M 1994. Music and Power in Traditional Zulu Society, in Oosthuizen, G C, Kitshoff, M C & Dube, S W D (eds), *Afro-Christianity at the grassroots*, 97-104.

Yagi, S 1993. Christ and Buddha, in Sugirtharajah, R S (ed), *Asian Faces of Jesus*, 25-45.

Yorke, G L 1995. Biblical hermeneutics: An Afrocentric perspective. *Religie & Teologie* 2/2, 145-158.

Zionist Christian Churches and Traditional Religion, in Nussbaum, S (ed) 1993. *Turner Collection on Religious Movements*. Fiche 273 row g. (Author, date and place unknown.)

Zulu, P M & Oosthuizen, G C 1991. Religion and world outlook, in Oosthuizen, G C & Hexham, I (eds), *Afro-Christian religion at the grassroots in Southern Africa*, 334-361.

Zvanaka, S 1997. African Independent Churches in Context. *Missiology: An International Review* 15/1, 69-75.