

Sinkretisme as pluralisering en sakralisering

'n Godsdienst- en Sendingteologiese perspektief

DEUR

J BEYERS

VOORGELÊ TER VERVULLING VAN DIE VEREISTES VAN DIE GRAAD

DOCTOR DIVINITATIS (DD)

in die Fakulteit Teologie

UNIVERSITEIT VAN PRETORIA

PROMOTOR: PROF. P.J. VAN DER MERWE

AUGUSTUS 2001

Inhoudsopgawe

VOORWOORD	4
HOOFSTUK 1	7
ANALITIES-DESKRIPTIEWE OORSIG VAN DIE GEBUIK VAN DIE TERM SINKRETISME	7
1.1 Tradisionele definisie	7
1.2 Etimologiese begroding	10
1.3 Herdefinieer term	11
1.4 Weg met die term sinkretisme.....	16
1.5 Perspektiwies	16
1.5.1 Sinkretisme as 'n historiese fenomeen	17
1.5.2 Fenomenologies: Kultureel / antropologies / sosiaal.....	21
1.5.3 Teologiese perspektief	23
1.5.4 Die verhouding tussen godsdiens en kultuur	24
1.5.5 Die verhouding tussen godsdiens en geloof	25
1.5.6 Die verhouding tussen geloof en kultuur	26
1.5.7 Offisiële godsdiens en gepraktiseerde godsdiens.....	27
1.6 'n Eietydse definisie vir sinkretisme	28
1.6.1 Die definisie moet 'n proses omskryf.....	28
1.6.2 Die definisie van sinkretisme moet neutraal wees	28
1.6.3 Die definisie van sinkretisme moet die kontekstualiteit verdiskonteer	29
HOOFSTUK 2	33
BYBELSE PERSPEKTIEF	33
2.1 Inleiding	33
2.1.1 'n Kronologiese ondersoek (suiwer historiese ondersoek).....	33
2.1.2 Literêre ondersoek	33
2.1.3 Godsdienshistoriese ondersoek	34
2.1.4 Sosiaalwetenskaplike benadering	34
2.2 Van nomadevolk tot indringers in Kanaän	35
2.3 Die Rigtertyd.....	43
2.4 Die vroeë Monargie: Burokrasie en Staatsgodsdiens	45
2.5 Die latere Monargie: godsdiensvermenging	50
2.6 Ontwortelde volk tussen vreemdes: Ballingskap	53
2.7 Verdwaasde vreemdelinge in hulle eie geboorteland: Na-Ballingskap-tyd.....	54
2.8 Nuwe-Testamentiese era	55
2.8.1 Hellenisering	58
2.8.2 Gnostiek.....	58
2.8.3 Manicheïsme.....	59
2.8.4 Mandaeïsme	60
HOOFSTUK 3	61
TEOLOGIE VAN GODSDIENS EN GODSDIENSTE	61



3.1	Die teologiese verstaan van openbaring	61
3.2	Wat is godsdiens?	68
3.3	Teologie van godsdiens	72
3.3.1	Monopolêre benadering.....	74
3.3.2	Bipolêre benadering.....	77
3.3.3	Tripolêre benadering.....	79
3.4	Godsdienspluralisme	81
3.4.1	Alle godsdienste is ewe sleg.....	83
3.4.2	Alle godsdienste is ewe goed.	88
3.4.3	Daar is net een ware godsdiens.....	93
3.5	Konklusie	100
3.5.1	Dualisme model.....	101
3.5.2	Pluralisme model.....	101
3.5.3	Ewolusionêre model	101
3.5.4	Vervullingsmodel	101
3.5.5	Antitetiese model.....	102
3.5.6	Dialektiese model	102

HOOFSTUK 4..... 103

TEOLOGIE VAN SISTEME	103
4.1 Kondisionaaliteit	103
4.2 Sinkretisme as sekularisering van die gemeenskap	105
4.2.1 Sekularisering.....	109
4.2.2 Sakralisering.....	110
4.3 Inkulturasie	111
4.3.1 Inleiding.....	111
4.3.2 Benaderings tot Inkulturasie	117
4.3.3 Kritiek teen Roomse teologie: Inkulturasie soos wat Shorter en Schineller dit sien.....	131
4.4 Alternatiewe model: sinkretisme as inkulturasie	133

HOOFSTUK 5..... 137

TEOLOGIE VAN SENDING	137
5.1 Inleiding	137
5.2 Teologie van Sending	137
5.2.1 Plantings- en bekeringsmodel.....	137
5.2.2 Heilshistoriesemodel.....	138
5.2.3 Beloftehistoriesemodel	139
5.2.4 Kommunikasie model	139
5.3 Sending en sinkretisme	140
5.4 Oplossings	141
5.5 Die wese van die Christendom	145
5.6 Kerk se reaksie op sinkretisme	149



HOOFSTUK 6	152
SINKRETISME IN 'N POSTMODERNE MISSIONÊRE KONTEKS.....	152
6.1 Inleiding	152
6.1.1 Wat is die postmoderne?.....	152
6.1.2 Teologie van Sending in die postmoderne	153
6.2 Herbesinning oor sinkretisme.....	155
6.2.1 Holisme teenoor partikularisme	155
6.2.2 Sakralisering en sekularisering.....	157
6.2.3 Omruiling van doel en middel.....	160
6.2.4 Die rol van kontekstualiteit (Inkulturasie)	161
6.2.5 Evangeliese perspektief	163
6.3 Slot.....	165
LITERATUURLYS.....	167
SLEUTELTERME	174
Samevatting	175
Summary	176



Voorwoord

Hierdie studie word onderneem vanuit die konteks van teologie. Dit is 'n teologiese besinning oor sinkretisme met die doel om tot 'n beter omskrywing van en gebruik van die term sinkretisme binne die Sendingwetenskap te kom.

Hierdie studie is nie navorsing gerig op die fenomeen sinkretisme of 'n praktiese voorbeeld daarvan vanuit die alledaagse leefwêreld nie. In hierdie studie word ondersoek ingestel na die inhoud en gebruiksmoontlikhede waarvoor die term en begrip sinkretisme optimaal gebruik kan word. Die studie dien die teologie sowel as die Sendingwetenskap, alhoewel daar ook gebruik gemaak word van gedagtes vanuit die Godsdienstwetenskap.

Met die oog op bogenoemde word daar eers met 'n historiese oorsig van die begrip sinkretisme begin. Die oorsprong en aanwending van die begrip oor die eeue word nagevors om vas te stel met watter inhoud die term tradisioneel gevul is. Dan word daar oorgegaan na 'n historiese ondersoek na spesifieke gevalle in die Ou en Nuwe-Testamentiese tydperk wat as sinkretisme aangedui kan word. Vir 'n studie van hierdie omvang, is daar gewoon nie ruimte om ter wille van volledigheid die strekking van sinkretisme soos ook in die Nuwe-Testamentiese era en Inter-Testamentêre tydperk na te vors nie. Per slot van sake bestaan daar reeds 'n magdom literatuur oor hierdie periodes. Vergelyk gewoon die aantal publikasies oor die Gnostiek as sinkretistiese verskynsel.

Vanuit 'n godsdiensteologiese perspektief is dit ook nodig om die konsep godsdienst van nader te ondersoek. Verskillende benaderings tot die omskrywing van wat godsdienst is, word ondersoek. Die wyse waarop godsdienst verstaan word, bepaal die beoordeling van sinkretisme.

Vanuit 'n sendingteologiese perspektief word daar gelet op aspekte wat die verkondiging van die evangelie aan ander kulture vergemaklik of bemoeilik. Die saak van inkulturasie en inheemswording kom hier aan die orde. Verskillende teologiese perspektiewe op die beoordeling van die waarde van kultuur word ondersoek en evalueer.

Die term sinkretisme is oor die eeue met verskillende inhoud en emosies gebruik. Binne veranderende omstandighede moet opnuut besin word oor die geldigheid van die inhoud en emosie waarmee die term in teologiese gesprekke in die hede gebruik word. Binne 'n nuwe paradigma bied die tradisionele verstaan nie meer genoegsame antwoorde op die vrae van die tyd nie. 'n Nuwe verstaan van die term sinkretisme is nodig. Hierdie studie beoog juis dit.

Die term sinkretisme word nie eksklusief beperk tot gebruik binne die teologie of Godsdienstwetenskap nie. Daar is egter 'n al groter wordende tendens om die term binne die Godsdienstwetenskap te vermy. Op grond van die superioriteitsgevoel van die Christendom teenoor ander godsdienste, kon daar in die verlede in 'n pejoratiewe sin na die vermenging van godsdienste en selfs die afwatering van die Christendom verwys word. In die laaste paar dekades is daar egter in sekere kringe 'n groeiende openheid en akkomoderende gesindheid teenoor ander godsdienste. Vroeër was die Christendom in 'n monoloog met ander godsdienste. Nou egter val die klem meer op dialoog tussen godsdienste. Om so 'n positiewe gesindheid tussen godsdienste te handhaaf, is 'n term soos sinkretisme, wanneer in 'n eensydige, pejoratiewe sin gebruik word, nie gewens nie.



Die debat oor die term sinkretisme het egter nou ook problematies geword binne die teologie. Vanuit 'n godsdiensteologiese en sendingteologiese perspektief, het die gebruik van die term problematies geword. Hoe behoort die term sinkretisme, met 'n tradisioneel pejoratiewe geladenheid, nou binne die teologie gebruik te word?

Vanuit 'n godsdiensteologiese perspektief moet eers bepaal word of sinkretisme nog 'n bruikbare term is al dan nie. Die godsdienwetenskaplike, Berner, pleit daarvoor dat daar opnuut besin word oor 'n nuwe definisie vir die term sinkretisme. Sy rede vir 'n herdefiniëring van die term sinkretisme, is 'n wetenskapsteoretiese rede wat hy op Essler se teorie grond (Berner 1982:xi). Volgens Essler is daar drie maniere waarom 'n term nie eksak is nie: die term is te vaag, die term is meerduidig, of die term word nie deur verskillende persone met dieselfde betekenis gebruik nie (Berner 1982:xi). Dit is juis die geval binne Godsdienwetenskap met die term sinkretisme. Alhoewel die term oor en oor gebruik word, is dit steeds te vaag om te aanvaar dat almal dieselfde daar- onder verstaan.

Ringgren bevestig Berner se uitspraak met betrekking tot die vaagheid van die term sinkretisme: "The term syncretism is often used without a clear and unambiguous definition" (Hartman 1969:7). Ringgren erken dat die definisie vir sinkretisme "... too broad to be scientifically useful ..." is en daarom moet daar eerder van voor af begin soek word na 'n meer geskikte definisie vir die term sinkretisme (Hartman 1969:7).

Berner gebruik Carnap se kriteria vir 'n geskikte term (Berner 1982:xii): (a.) die term moet eenvormig wees sodat alle wetenskaplikes dieselfde onder die term verstaan, (b.) die term moet eksak sê waarmee gewerk word. 'n Sisteem van terme is nodig waarbinne elke spesifieke term slegs na een saak verwys, (c.) die term moet bruikbaar wees sodat dit op alle voorbeelde van die saak toegepas kan word, (d.) die term moet eenvoudig wees.

Vanuit 'n godsdiensteologiese perspektief moet ook vasgestel word met watter verstaan van godsdien gewerk word. Die teologiese verstaan van godsdien bepaal in watter mate sinkretisme as ongewens, of natuurlike verskynsel binne godsdienste beoordeel moet word. Om tot helderheid van die gebruik van die term sinkretisme te kom, word in hierdie studie 'n historiese ondersoek na die verhouding van godsdienste in die Ou Testament onderneem. Ten tweedens word die huidige situasie van godsdienstige pluralisme aangespreek om tot 'n beter verstaan van sinkretisme te kom.

Kraemer dui aan dat die ontmoeting tussen twee geestelike wêreldes onvermydelik is, aangesien juis dit die opsetlike doel van die Christelike missionêre aktiwiteite is (Kraemer 1958:325). Die Christelike geloof is in wese missionêr. Daarom is sinkretisme 'n onvermydelike en universele verskynsel in die lig van menslike geskiedenis, aangesien dit slegs onvermydelik is wanneer godsdienste ontmoet wat voorheen in volkome isolasie naas mekaar bestaan het (Kraemer 1958:325). Die verband tussen sending en sinkretisme is dus ooglopend en onskeibaar. Die verskuiwing vanaf een kulturele konteks na 'n ander kan tot die probleem van sinkretisme lei (Kraemer 1958:326). Vanuit die sendingteologiese perspektief moet die gebruik van die term sinkretisme teenoor terme soos inkulturasie en inheemswording uitgeklaar word. Staan die term sinkretisme in 'n afwysende of 'n aanvullende houding teenoor inkulturasie? En in welke wyse is sinkretisme dan nog 'n gevaar vir die oordrag van die evangelie na 'n ander kulturele konteks?

Hierdie studie is meer die resultaat van volgehoue motivering en ondersteuning vanuit verskeie oorde as die produk van toegewyde studie en navorsing. Miskien kan hier-



die studie 'n bydrae lewer tot die meer effektiewe verkondiging van die evangelie en 'n beter verstaan van die groei en ontwikkeling van godsdienste, die Christendom ingesluit. Miskien is min van die inligting werklik nuut. Dan lê die waarde dalk juis daarin dat ou waarhede weer bevestig en ingeskerp word.

Hierdie studie het gegroei uit 'n aanvanklike studie oor die invloede van die Joodse en Samaritaanse godsdienste op mekaar. Later het die studie gelei tot gesprekke oor godsdienste en invloede daarvan. Uiteindelik het hierdie studie my gelei tot besoeke en gesprekke aan verskeie persone wat meer kennis oor die onderwerp het. Na 'n studietoer aan Europa waartydens verskeie kundiges en Universiteitsbiblioteke geraadpleeg is, kon hierdie studie die lig sien. Met dank aan die Universiteit van Pretoria vir beurse wat die studietoer moontlike gemaak het.

DANK EN ERKENNING

'n Paar woorde van dank aan enkele persone wat bygedra het tot die voltooiing van hierdie studie.

'n Opregte woord van dank aan my studieleier, prof. P.J. van der Merwe, vir 'n altyd parate woord van advies, vir grondige begeleiding, besielende motivering en nimmer-eindigende hersiening van die finale teks.

Aan proff. Berner en Bochinger van die Universität Bayreuth, opregte dank vir advies, begeleiding en toegang tot hulle kennis.

Aan prof. Pye van die Phillips Universität Marburg, opregte dank vir advies, begeleidende onderhoude asook toegang tot sy ryke kennis van godsdienste.

Aan prof. Sundermeier van die Universität Heidelberg, opregte dank vir advies, begeleidende onderhoude en die geduldige beantwoording van tallose vrae.

Dank en waardering ook aan my vrou, Natasha, en seuntjie, Eckhardt, wat geduldig tyd opgeoffer het ter wille van my akademie. Dankie vir die aanmoediging en tyd gegun.



Hoofstuk 1

ANALITIES-DESKRIPTIEWE OORSIG VAN DIE GEBRUIK VAN DIE TERM SINKRETISME

1.1 TRADISIONELE DEFINISIE

Dit word onder wetenskaplikes algemeen aanvaar dat die term sinkretisme verwys na godsdienstradisies wat saamsmelt of 'n verwysing na die interaksie tussen godsdienste of na godsdienste wat tradisies oor en weer leen (Stewart & Shaw 1994:1). Wiessner verwoord die algemeen aanvaarde definisie as "Vermischung und Verbindung von Gegensätzen" (Wiessner 1975:11). Wagner dui aan dat die term sinkretisme gebruik word om die rekonstruksie van godsdienststelsels en prosesse wat ontstaan as gevolg van "Verschmelzung und Vermischung" van godsdienst-kulturele tradisies, te benoem (Wagner 1996:75).

Hummel is die eerste om daarop te wys dat sinkretisme in die hede nie net meer gebruik word om te verwys na godsdienstvermenging nie, maar ook om te verwys na elke vorm van 'saam wees van godsdienste', soos byvoorbeeld wanneer daar interreligieus saamgebied word (Hummel 1994:159).

Die tradisionele definisie van die term sinkretisme, vind beslag in die negentiende eeu. Die negentiende eeu is juis die tyd van die positivisme. Hierdie wêreldbeskouing beïnvloed die siening van godsdienste: "... religions (are) ... more or less coherent systems of belief in which a primordial or original 'hierophany' became progressively diluted or contaminated through historical transmission" (Martin 1996:215). Sinkretisme word dus gesien as die historiese proses wat die integriteit van 'n spesifieke godsdienststelsel ontwig (Martin 1996:215).

Die wyse waarop die term sinkretisme tradisioneel gebruik is, het 'n pejoratiewe konnotasie (Kraemer 1956:388, 1958:324). Tradisioneel word die term sinkretisme gebruik om te verwys na 'n onegtheid, 'n besoedeling of die infiltrasie van 'n valsheid in 'n 'suiwer' tradisie in (Stewart & Shaw 1994:1). Dit bevestig Schreier wanneer hy sê dat sinkretisme 'n skeefgetrekte vorm van die Christelike geloof is as gevolg van die kulturele en religieuse invloed vanuit die omgewing waarin die Christendom beland (Schreier 1992:50). Kraemer wys ook daarop hoe sinkretisme in sekere kringe as die vermenging van dogmas en belydenisse wat vreemd aan mekaar is, gesien kan word (Kraemer 1958:327).

Die tradisionele manier waarop die term sinkretisme gebruik is, is ook 'n eng geformuleerde definisie, daarin dat dit binne die perspektief wat Kraemer en ook Visser 't Hooft stel, val, naamlik dat die Christendom rein gehou moet word (Siller 1991:3). Kraemer definieer sinkretisme as: "... a systematic attempt to combine, blend and reconcile inharmonious, even often conflicting, religious elements in a new so-called synthesis" (Kraemer 1956:392). Kamstra se definisie van sinkretisme is: "de coëxistentie van aan elkaar vreemde elementen binnen een bepaalde religie, onverschillig of deze elementen nu voortkomen uit andere religies dan wel bijv. uit sociale structuren" (Kam-



stra 1970:9-10). Volgens Schreier is Barth en Von Harnack ook hierdie negatiewe en eng siening van die term sinkretisme toegegaan (Schreier 1992:50). Dus word die term sinkretisme tradisioneel gebruik om veroordelend te verwys na verskynsels waar 'n vermenging van elemente uit verskillende godsdienste plaasvind.

Moffatt definieer sinkretisme as "... a blending of religious ideas and practices, by means of which either one sets adopts more or less thoroughly the principles of another or both are amalgamated in a more cosmopolitan and less polytheistic shape" (Moffatt 1922:156). Hierdie tendens van sinkretisme, sê Moffatt, bestaan reeds lank voor die ontstaan van die Christendom (Moffatt 1922:156). Moffatt wys op verskillende voorbeelde waar sinkretisme in die geskiedenis voorgekom het (Moffatt 1922:156): wanneer volke mekaar in oorlog oorwin, word die oorwinnaar se godsdienste op die onderworpe volk afgedwing. Wanneer volke politieke bande smee, word godsdienste uitgeruil as manifestering van die nuwe eenheid. Gedurende en na die tyd van die Hellenisering onder Aleksander die Grote het groot verskuiwings in godsdienste plaasgevind. So het die Joodse teoloog, Filo, doelbewus pogings aangewend om Judaïsme en Hellenisme te meng (Moffatt 1922:156). Die resultaat van die tendens van sinkretisme, sê Moffatt, was "... a richer variety of worship" (Moffatt 1922:156). Die hemelruim se populasie van heiliges en gode is aangevul as gevolg van die tendens van sinkretisme. Sinkretisme was nie vir alle mense altyd 'n bedreiging nie, maar soms 'n middel tot versoening en eenheid, 'n middel om die grootste groep mense binne een godsdienste tuis te laat voel.

Niemand dink hulle godsdienste is sinkretisties nie. Iemand wat deel is van 'n spesifieke godsdienste oordeel nie altyd dat die manier waarop die godsdienste tot stand gekom het, sinkretisties is nie. Sommiges wat nie deel van hierdie godsdienste is nie, sal geneig wees om die godsdienste van sinkretisme te beskuldig, alhoewel daar ook dié sal wees wat dit nie as sinkretisties sal beoordeel nie. As voorbeeld hiervan kan die Gnostiek genoem word. Geen Gnostikus oordeel die Gnostiek as sinkretisties nie, alhoewel daar heelwat beskuldigings van buite kom dat dit uit en uit sinkretisties is.

Colpe wys op die verskillende terreine waar die term sinkretisme gebruik kan word (Colpe 1986:219):

(a) Die heuristiese funksie van sinkretisme

Sinkretisme behoort as 'n verklaringskategorie aangewend te word. Sinkretisme kan as 'n kategorie vir 'n histories-diagnostiese verklaring van hoe 'n godsdienste lyk, gebruik word. Sinkretisme dien dan as 'n heuristiese instrument (Colpe 1975:36) om die antedate van historiese feite bloot te lê en om die fenomeen van sinkretisme te identifiseer. Colpe betoog dat die term sinkretisme slegs in hierdie verband werklik tot eie reg kan kom (Colpe 1975:33). Die funksie van die term sinkretisme word langs die weg van die histories-analistiese teorie van Dray en Hempel omvorm om nie meer as *explanandum* te dien nie, maar nou as *explanans* te funksioneer (Colpe 1975:33). Sodoende word sinkretisme nie meer die objek wat verklaar moet word nie, maar word dit self 'n middel om ander verskynsels te verklaar. Die belangrikste vraag, volgens Colpe, word dan die vraag na die rede(s) vir die verbinding, vermenging of nalaat van vermenging van elemente (Colpe 1975:35).

(b) Sinkretisme as beskrywing van 'n fenomeen

Sinkretisme kan gebruik word as 'n instrument van interpretasie. Daar is dus geen waarde-oordeel nie. 'n Fenomeen kan nie in isolasie bestudeer word nie, maar word binne die raamwerk van die komplekse eenheid bestudeer (Eliade 1986:219).

(c) Sinkretisme as 'n tipologie van 'n fenomeen

Aangesien die term sinkretisme nie universeel of eensydig aangewend kan word nie, is 'n tipologie nodig om die verhouding tussen komplekse eenhede en die verhouding tussen spesifieke komponente te omskryf. Berner onderskei in die verband tussen sinkretisme van godsdienststelsels en sinkretisme tussen godsdienstelemente (Berner 1979:74-85).

Colpe probeer om kriteria daar te stel waarvolgens vasgestel kan word of 'n verskynsel sinkretisties is al dan nie (Colpe 1975:19). Volgens Colpe is dit makliker om aan te dui wanneer iets sinkretisties genoem kan word as om aan te dui wanneer dit nie sinkretisties is nie (Colpe 1975:19). Vir Colpe is die belangrikste kriterium die selfstandigheid van elemente. Hy is bereid om die kriterium sy "vorläufiges synkretistisches Strukturgesetz" te noem (Colpe 1975:19). Die elemente waaruit 'n sinkretistiese verskynsel saamgestel word, moet vir 'n tyd lank voor die samesmelting selfstandig bestaan het of selfs na die samesmelting nog selfstandig naas die sinkretistiese verskynsel bestaan, anders is dit nie 'n ware sinkretisme nie.

Naas Colpe wys, Bochinger op die funksies en gebruike van die term sinkretisme (Bochinger 1994:320):

1. Sinkretisme as 'n godsdienstwetenskaplike beskrywings- en verklaringskategorie.
2. Sinkretisme as 'n teologiese betekenis-kategorie wat kyk na ander godsdienste se invloed op die Christendom.
3. Sinkretisme as apologetiese kategorie wat onderskei tussen nuwe godsdienstige bewegings in Europa en die sendingvelde buite Europa.

Verder wys Bochinger ook op die gebruike van die term sinkretisme (Bochinger 1994:320):

1. Sinkretisme beskryf konkrete fenomene (bv. in antieke godsdienste).
2. Sinkretisme dien as interpretasie kategorie. (In hierdie verband volg Bochinger die gedagtelyn van Colpe en Berner). Sinkretisme word onderskei van ander kategorieë bv. relasionering, sintese en ewolusie.

As openingswoord by 'n simposium in 1971 oor sinkretisme te Reinhausen (Göttingen), stel Wiessner dat die tradisionele definisie van die term sinkretisme nie presies genoeg omskryf is nie (Wiessner 1975:9). Daar bestaan trouens nog nie 'n bevredigende definisie vir die term sinkretisme nie. Die doel van die 1971 simposium was juis om 'n gebruiksdefinisie vir die term sinkretisme daar te stel (Wiessner 1975:9). Om sy bevinding oor die onbruikbaarheid van die definisie vir die term sinkretisme te staaf, wys Wiessner daarop dat sekere vorme van vermenging of verbinding in die godsdienstwetenskap, nie as sinkretisties tipeer kan word nie (Wiessner 1975:11). As onderskeidingsmeganisme stel Wiessner 'n sisteem van evaluasie voor (Wiessner 1975:11).

Wiessner wys daarop dat godsdiensterme 'n hiërargiese sisteem bou. Terme en elemente in godsdienste word hiërargies gerangskik volgens hulle ontiese waardes en funksies na aanleiding van hulle verhouding met die omringende terme en elemente. Alle godsdienstelemente en uitsprake is dus nie gelyk in waarde nie. Elke godsdienstelement en uitspraak het dus 'n plek binne 'n sisteem van elemente en uitsprake.

Wanneer 'n element(e) uit een godsdienst geneem word en in 'n ander godsdienst ingevoer word, verloor die element(e) hulle oorspronklike waarde. Wiessner stel voor dat wanneer 'n sinkretistiese verskynsel ondersoek word, daar eers gevra moet word na elke element se posisie binne hulle oorspronklike godsdienststelsel en historiese konteks (Wiessner 1975:11). Wiessner is selfs bereid om sover te gaan as om te beweer



dat elke element in hulle oorspronklike konteks samehang 'n ander waarde en funksie geniet het as wat dit in 'n huidige gesinkretiseerde sisteem het (Wiessner 1975:11).

'n Onderzoek van sinkretistiese fenomene behels dus 'n identifisering van indiwiduele elemente en 'n evaluasie van elke element se posisie en waarde in hulle oorspronklike godsdienstsisteem. Wiessner hou egter nie rekening met situasies waar elemente so eng verbind dat daar 'n totale nuwe element verskyn waar die oorspronklike boustone nie meer aangetoon kan word nie.

Colpe wys daarop dat verskillende grade van sinkretisme aangedui kan word: simbiose, akkulturasie, integrasie en identifikasie (Colpe 1986:155).

1.2 ETIMOLOGIESE BEGRONDING

Die term sinkretisme kom nie in die Ou of Nuwe Testament voor nie. Tog word algemeen aanvaar dat sinkretisme die wyse is waarop Israel in die Ou Testament met ander kulture en godsdienste geassimileer het. In die Nuwe Testament is daar talle voorbeelde van hoe idees en gebruike vreemd aan die Christendom, die Christendom binnegesluit het. Die Helleniseringsperiode as agtergrond waarteen die Nuwe Testament gebeurde afspeel, is vol voorbeelde van sinkretisme tussen verskeie godsdienste.

Met 'n semantiese ontleding toon Kamstra (1970:8) dat die term sinkretisme vir die eerste keer deur Plutargos (c 46-120 nC) in sy geskrif *Περὶ Φιλαδελφίας* (*De fraterno amore*) par. 19, in die versameling *Moralia* 490b, voorkom. Dit word bevestig deur Schineller (1992:50), Pye (1971:83) en Rudolph (1979:194). Martin stel dat die woord sinkretisme afgelei is van *συγκρετίζω* soos dit deur Plutargos gebruik is (Martin 1996:216). Plutargos gebruik die term in 'n politieke konteks, om te verwys na die saamstaan teen 'n gesamentlike vyand van die andersins verdeelde inwoners van Kreta. Die 'saamstaan' noem Plutargos *συγκρητίσμος* (Colpe 1975:15). Plutargos se beskrywing van die Kretensers se optrede word deur Colpe veralgemeen om te verwys na die verbinding of vereniging van oorspronklik geskeide of onafhanklike sake (Colpe 1975:15).

Vervolgens gebruik Erasmus (1466-1536) die term sinkretisme in 1519 in 'n brief aan Melanchthon om te verwys na die versoening van uiteenlopende gesigspunte (Rudolph 1979:195, Kamstra 1970:8 en Pye 1971:83). Erasmus gebruik die term sinkretisme in 'n positiewe sin om te verwys na die byeenbring en bymekaar hou van uiteenlopende godsdienstige idees. Hierdie 'bymeekarhou' noem Erasmus, waarskynlik na aanleiding van Plutargos, *συγκρητίζειν* (Colpe 1975:16). In die 16e eeu is die term sinkretisme in die terrein van filosofie gebruik om te verwys na die ineenvlegting van die filosofiese denke van Plato en Aristoteles (Stolz 1996:15). Martin wys daarop dat die term sinkretisme hoofsaaklik 'n kategorie binne die veld van die studie van godsdienste geword het en nie meer as politieke (of filosofiese) term gebruik is nie: "syncretism in other words, refers almost exclusively to religious syncretism" (Martin 1996:216).

In 1645 tydens die godsdienstige gesprek van Thorn, word George Calixtus (1586-1656), 'n leerling van Melanchthon, se poging om Protestante (sy eie volgelinge, Calviniste en Lutherane) onderling te verenig, deur Calov uitgekryt as sinkretisme (Kamstra 1970:9 en Colpe 1975:16). Lutherane sowel as Roomsse het hierdie versoeningspoging afgemaak as sinkretisties (Rudolph 1979:195). Sedert Calov, word die term sinkretisme dus in 'n pejoratiewe sin gebruik om te verwys na 'n valse, onversoerbare eenheid. Die wat hulle skuldig maak aan sinkretisme, word selfs uitgekryt as "Sünde-christen" (Rudolph 1979:196).



'n Jesuïet, Veit Erbermann, voer in 1645 Calixtus se poging nog verder deur te wys dat op grond van die *Apostolikum* mense van verskillende godsdienste saamgebind kan word (Rudolph 1979:195). Vir die eerste keer in die geskiedenis word die term sinkretisme gebruik om te verwys na die vermenging van godsdienste. Vervolgens word die oorsprong van die term sinkretisme in die 17e eeu teruggevoer na die Griekse woord *συνκράννυμι* wat beteken 'om te vermeng' en selfs 'om af te water' (Kamstra 1970:9). Colpe meen dat dit 'n inkorrekte afleiding sou wees aangesien die selfstandige naamwoord wat van hierdie infinitief afgelei word, *συνκράσμος* is (Colpe 1975:16). Die poging om *συνκράννυμι* as wortel aan te dui, hou verband met die oorspronklike betekenis van die term *συγκρητίσμος*, naamlik om te verwys na die vermenging van kultuur- en godsdienstenomene (Colpe 1975:16).

Deur die loop van die sewentiende eeu het verskeie teoloë die term sinkretisme pejoratief gebruik om te verwys na die vervanging of afwatering van die kernwaarheid van die evangelie deur onversoembare elemente met mekaar te verbind en selfs om te verwys na godsdienstvermenging (Rudolph 1979:196, Pye 1971:83 en Martin 1996:216). Die historiese ontwikkeling van die gebruik van die term sinkretisme, het daartoe gelei dat die term van 'teologiese skeldwoord' tot 'n tegniese term binne die godsdienstwetenskap ontwikkel het (Rudolph 1979). Die gebruik van die term sinkretisme het ontwikkel van 'n politieke term met 'n positiewe konnotasie tot 'n teologiese term met negatiewe konnotasies (Rudolph 1979:196).

In die laaste paar dekades blyk daar egter 'n verskuiwing te wees ten opsigte van die gebruik van die term sinkretisme. Die term sinkretisme word nie meer gebruik met uitsluitlik negatiewe konnotasies nie. Hierdie klemverskuiwing ten opsigte van die gebruik van die term sinkretisme, is te weeg gebring deur 'n herevaluering van die definisie vir die term sinkretisme.

'n Mens kan nie anders as om saam met Colpe te wonder of die betekenis wat die term sinkretisme in die moderne samelewing het, 'n teruggrype na die oorspronklike gebruik van die term, soos Plutargos dit aangewend het, is nie (Colpe 1975:16).

1.3 HERDEFINIEER TERM

Daar is die wat meen dat daar opnuut 'n nuwe definisie vir die term sinkretisme gevind moet word. Rudolph wys dat dit wesenlik deel is van elke wetenskap om voortdurend die terme behorende tot 'n dissipline te onderwerp aan grondige ondersoek en waar nodig te herdefinieer (Rudolph 1979:194). Verskeie wetenskaplikes is die siening toegedaan dat die term sinkretisme ook herdefinieer moet word. Die redes waarom so 'n herdefinisie nodig is, is egter uiteenlopend van mekaar.

Die verhoudings tussen kulture is wêreldwyd besig om, hetsy positief of negatief, te verander. In Europa is 'n totale kultuurskommeling aan die gang. Volke maak hulle los van eens hegte bande. Etniese groepe dring aan op outonomieit. Dit is ook sigbaar op die kontinent van Afrika. Kolonialisme is iets van die verlede. 'n Tweede- en selfs derde-generasieleiers regeer sedert onafhanklikheidswording oor volke in Afrika. Die *Afrika-Renaissance* begin momentum kry. Wêreldwyd waar die Christendom in kontak met ander godsdienste en kulture kom, is dit noodsaaklik om die status van die Christendom te heroorweeg. Sodra daar kontak tussen die Christendom en inheemse godsdienste kom, kan daar een van twee dinge gebeur: elemente van die Christendom word in die plaaslike godsdienst opgeneem om 'n Westerse kleur aan die godsdienst te gee of daar is 'n teruggrype na die plaaslike godsdienst om dié te suiwer van Westerse invloede. Sulke verskynsels maak dit meer noodsaaklik dat opnuut besin word oor die



betekenis van sinkretisme. Teoloë soos Schreiter pleit dat die term sinkretisme behou word, maar dat daar opnuut besin word oor die definisie van die term (Schreiter 1993:50).

Kamstra lewer 'n vars perspektief op die herdefiniëring van die term sinkretisme wanneer hy aandui dat die kriterium vir sinkretisme die *vervreemding* is wat plaasvind (Kamstra 1970:27). Vervreemding kan in 'n godsdiens na buite en na binne plaasvind. Na buite vind daar assimilasië met vreemde elemente plaas. Binne 'n godsdiens, sê Kamstra, gebeur dit dat elemente voortbestaan alhoewel hulle hulle oorspronklike betekenis en waarde verloor. Hierdie verskynsel noem Kamstra "sinkretisme van binne-uit" (Kamstra 1970:27). Hierdie vorm van sinkretisme, sê Kamstra, is die mees sigbare vorm van sinkretisme in die twintigste eeu. Dink byvoorbeeld aan die funksie wat die kerklike tug as kenmerk van die ware kerk, nog binne die teologie van die Christelike kerk speel. In hierdie verband wys Berner hoe Hartman onderskei tussen sinkretisme tussen twee godsdienste en sinkretisme binne 'n godsdiens (Berner 1982:11).

In reaksie teen Kamstra, kies Pye as kriterium vir sinkretisme die kenmerk van *dub-belsinnigheid* (Pye 1971:91). Hiermee wys Pye daarop dat in die simboliese konteks waarin 'n magdom godsdienselemente bestaan, elke element 'n ander betekenis kry vir aanhangers uit verskillende godsdienste (Pye 1971:91). Dieselfde element kan dus verskillende betekenis vir verskillende mense hê. Dit lei Pye tot die gevolgtrekking om sinkretisme so neutraal as moontlik te definieer as: "the temporary ambiguous co-existence of elements from diverse religious and other contexts within a coherent religious pattern" (Pye 1971:93). Hierdie bruikbare definisie verwoord iets van die dinamiek van godsdienste, alhoewel dit geen waarde-oordeel oor die verskynsel vel nie. Pye se definisie verwoord iets van die ekologiese bestaan van godsdienselemente. Godsdienste kies verskillende elemente om die godsdienssisteem op te bou. Die elemente kan verouderd raak en vervang word met nuwes. Bestaande elemente kan selfs herinterpreteer word en nuwe betekenis kry. Die veronderstelling is dat godsdienste dinamies is en ontwikkel. Die godsdienswetenskaplike, Van der Leeuw, was die eerste om daarop te wys dat sinkretisme deel van die ontwikkelingsproses van 'n kultuur is (Rudolph 1979:197). Sinkretisme, is volgens Van der Leeuw, deel van die geskiedenis van elke godsdiens (Van der Leeuw 1938:609).

Bochinger stel voor dat om uit die doodloopstraat van die definisieprobleem te kom, daar eerder tussen negatiewe en positiewe sinkretisme onderskei moet word (Bochinger 1994: 324). Dit is 'n variasie op die voorstel dat die term sinkretisme herdefinieer word. Bochinger stel slegs 'n verfyning van die definisie voor. Negatiewe sinkretisme, sê Bochinger, is soos die tradisionele denke oor sinkretisme lei, naamlik dat die Christendom afgewater of vernietig word. Positiewe sinkretisme, sê Bochinger, is wanneer die Christendom in ontmoeting met nie-Christelike godsdienste kom en die ontmoeting daartoe lei dat die Christelike identiteit wyer begrond word (Bochinger 1994:325). Om die Christendom wyer te begrond kan natuurlik die teenoorgestelde uitwerking hê as om die Christendom wyer aanvaarbaar te maak. Die gevaar daaraan verbonde, is dat die wyer begronding van die Christendom daartoe kan lei dat die Christendom al hoe meer as 'n eksklusiewe godsdiens voorgehou word. Die voorwaarde by so 'n begronding moet wees dat begronding nie sonder meer gelykgestel word met afgrensing nie.

Berner pleit vir 'n duidelike omlynde definisie van die term sinkretisme, sodat "eine exakte Begrifflichkeit als Forschungsinstrument zu fördern und damit Willkür und Vagheit in der wissenschaftlichen Terminologie zu überwinden" (Berner 1982:x). Kraemer het voor Berner reeds daarop gewys dat die term sinkretisme met "... een grotere dosis



behoedzaamheid en onderscheidingsvermogen" gebruik moet word (Kraemer 1958: 334).

Berner se rede vir 'n herdefiniëring van die term sinkretisme, is 'n wetenskapsteoretiese rede wat hy op Essler se teorie grond (Berner 1982:xi). Volgens Essler is daar drie maniere waarom 'n term nie eksak is nie: die term is te vaag, die term is meerduidelig, of die term word nie deur verskillende persone met dieselfde betekenis gebruik nie (Berner 1982:xi). Dit bevestig Ringgren is die geval met die term sinkretisme: "The term syncretism is often used without a clear and unambiguous definition" (Hartman 1969: 7). Ringgren erken dat die definisie vir sinkretisme "... too broad to be scientifically useful ..." is en daarom moet daar eerder van voor af begin soek word na 'n meer geskikte definisie vir die term sinkretisme (Hartman 1969:7). Op grond van Essler se teorie wys Berner dat die term sinkretisme te vaag is, meerduidelig is en dat die term deur verskillende persone met verskillende betekenis gebruik word.

Berner gebruik Carnap se kriteria vir 'n geskikte term (Berner 1982:xii): (a.) die term moet eenvormig wees sodat alle wetenskaplikes dieselfde onder die term verstaan, (b.) die term moet eksak sê waarmee gewerk word. 'n Sisteem van terme is nodig waarbinne elke spesifieke term slegs na een saak verwys, (c.) die term moet bruikbaar wees sodat dit op alle voorbeelde van die saak toegepas kan word, (d.) die term moet eenvoudig wees.

Dit is nodig dat daar opnuut gedink word oor 'n nuwe definisie vir die term sinkretisme, sê Berner, want "e(E)in und derselbe Begriff bezeichnet ganz verschiedene Phänomene, was eine Ausweitung des Begriffes bedeutet, die die Gefahr der Äquivokationen mit sich bringt" (Berner 1982:13). Berner wys met sy stewige en grondige studiewerk oor die term sinkretisme hoe daar lukraak in verskeie situasies na 'n verskynsel as sinkretisties verwys word (Berner 1982):

a) Dubbelsinnigheid in die Godsdienstwetenskap

Op die terrein van die Godsdienstwetenskap wys Berner hoe verskeie Ou Testament teoloë daarvoor verskil of sinkretisme as 'n negatiewe of positiewe verskynsel beoordeel moet word (Berner 1982:5). Die verskillende evaluasies van die term berus op 'n verskil in definisie: "Allein das hier aufgezeigte Schwanken in der Wertigkeit des Begriffes 'Synkretismus' bei verschiedene Autoren ... musste die Konsequenz nach sich ziehen, bei jeder Verwendung dieses Begriffes seine genaue Bedeutung anzugeben" (Berner 1982:7). Elke wetenskaplike het sy/haar eie definisie van wat sinkretisme is en sal eers hierdie definisie op die tafel moet plaas voordat die term sinkretisme gebruik kan word. Berner wys daarop dat hy self egter onseker is of die uiteenlopende definisies van die term sinkretisme te doen het met 'n "Äquivokation" of 'n "Sachkontroverse über ein historisches Phänomen" (Berner 1982:7).

Verder wys Berner daarop dat gelet moet word of die term sinkretisme as 'n algemene grondbegrip gebruik word of as 'n term wat 'n historiese fenomeen beskryf. Sommige teoloë soos Widengren (Widengren 1975:64), sê Berner, gebruik die term sinkretisme om na tyd-ruimtelike verskynsels in die godsdienstgeskiedenis te verwys (Berner 1982:8). Widengren maak dus nie van die term sinkretisme 'n kategorie binne die Godsdienstfenomenologie nie. Hier word onderskei tussen sinkretisme met 'n eng en breë betekenis. Wanneer Rudolph praat oor die stand van studie oor die Gnostiek, wys hy daarop dat daar onderskei moet word of sinkretisme verwys na 'n kenmerk van 'n godsdienst of na 'n godsdienst in totaliteit (Berner 1982:10).



b) 'n Ongedefinieerde begrip as historiese kenmerk

Berner verwys na Biezais wat wys dat godsdienste prosesmatig vooruitgaan (Berner 1982:11). Die gevolg vir sinkretisme is dat "verschiedene historische Prozesse unter ein und derselben Begriff, dessen Bedeutung damit unscharf werden muss" (Berner 1982:11). Die verskynsel gebruik Berner as rede om te pleit dat 'n duideliker term as sinkretisme gevind moet word om die 'prosesse' te beskryf (Berner 1982:11).

c) Algemene omgangstaal

Berner wys vervolgens hoe dieselfde verskynsel waarna sinkretisme verwys, met ander terme beskryf word (Berner 1982:12). Begrippe soos verandering, verbinding, samehang, oorname, aanpassing word goedsmoeds gebruik om dieselfde prosesse binne 'n godsdienste te beskryf. Die warboel van begrippe maak dit nodig om die term sinkretisme opnuut te definieer om vas te stel waarna dit presies verwys.

d) Voorkeure aan die term sinkretisme

Berner wys hoe verskeie geleerdes reageer oor die gebruik van die term sinkretisme. Sommige verkies om die term te gebruik en ander verkies om dit nie te gebruik wanneer daar oor dieselfde verskynsel gehandel word nie (Berner 1982:22). Die voorkeur en afkeur is as gevolg van elke geleerde se eie definisie van die term sinkretisme (Berner 1982:22). Die gevaar van so 'n toestand is dat daar verby mekaar gepraat word wanneer oor dieselfde saak gepraat word (Berner 1982:25): "Dieser Überblick über die Analyse des gleichen Phänomen-Komplexes in der Forschung von 1904 bis 1975 lässt deutlich erkennen, wie uneinheitlich die Terminologie ist, und wie diese Uneinheitlichkeit es erschwert, zwischen terminologischen Äquivokationen und Sachkontroverse bzw. Fortschritt der Forschung zu unterscheiden" (Berner 1982:27). Die gebrek aan 'n eenvormige definisie vir die term sinkretisme, bemoeilik die akademiese debat oor die saak.

e) Metaforiese beskrywings

Berner wys op die magdom metafore wat aangewend word om na sinkretisme te verwys. Hy pleit dat daar 'n grens aan die gebruik van metafore gestel word wanneer daar oor sinkretisme gepraat word (Berner 1982:29). Metafore uit die wêreld van die chemie (vgl Hornung), biologie (vgl Maag), natuurwetenskappe (vgl Maag), argitektuur (vgl Nilsson), kookkuns (vgl Prümm), towenary (vgl Prümm), metallurgie (vgl Griffis), dierkunde (vgl Griffis) en ekonomie (vgl Griffis), word gebruik om na die saak van sinkretisme te verwys. Die gevolg is dat dit duidelik word dat sinkretisme 'n komplekse saak is (Berner 1982:37)

f) Sinonieme

Berner wys hoe verskeie geleerdes alternatiewe terme uitruilbaar vir die term sinkretisme gebruik. Hy wys op terme soos sintese en simbiose (Berner 1982:38) en eklektisisme (Berner 1982:42). Die gevolg, sê Berner, is dat uitsprake oor godsdienste en godsdienstenomene bemoeilik word (Berner 1982:40): "Die Konstruktion einer neuen Terminologie muss in diesem Punkt Klarheit schaffen" (Berner 1982:42).

g) Dinamiese en statiese begrippe

Berner sê dat die term sinkretisme kan na 'n toestand of 'n proses verwys (Berner 1982:43). Verskeie geleerdes gebruik die term sinkretisme onbewus van die onderskeid. Geleerdes praat in statiese terme oor 'n proses of in dinamiese terme oor 'n toestand. Van der Leeuw het egter vroeg reeds aangedui dat 'n godsdienste 'n dinamiese, organiese bestaan voer. Wanneer 'n mens dus oor fenomene binne 'n godsdienste praat,



kan dit na starre statiese verskynsels verwys. 'n Godsdienst daarenteen is dinamies aan die groei en verander.

Berner wil dus daarop wys hoe die Godsdienstwetenskap die term sinkretisme 'n onbruikbare instrument in die bestudering van godsdienste gemaak het (Berner 1982:51). Elke geleerde gebruik en skep hulle eie terme. Die gevolg is 'n onduidelikheid wat presies met die term sinkretisme bedoel word. Dit kan nie as vanselfsprekend aanvaar word dat almal weet wat die betekenis van die term sinkretisme is nie. Daarom stel Berner voor dat daar opnuut gesoek word na 'n definisie vir die term sinkretisme.

In die laaste paar jaar het Berner die voortou geneem om nuwe terreine waar sinkretisme plaasvind, te ondersoek. Dit is nou ook gangbaar om te praat van sinkretisme wat plaasvind op die terreine van die ekonomie, politiek en kuns. Die tendens is dus dat sinkretisme nie meer eksklusief as 'n godsdienstwetenskaplike term gebruik word nie.

Droogers stel voor dat daar ten spyte van die probleme rondom die definisie vir die term sinkretisme, steeds voortgegaan word met die gebruik van die term sinkretisme (Droogers 1989: 8). Droogers ondersoek die moontlikhede vir 'n alternatiewe definisie vir die term sinkretisme langs vier weë: (i) onderskei tussen objektiewe en subjektiewe definisies vir die term sinkretisme, (ii) godsdienste word gevorm na aanleiding van 'n magstryd, (iii) sosiale wetenskappe kan 'n bydrae lewer om sinkretisme te verstaan, siende dat sinkretisme verstaan kan word as die transformasie van godsdienstige simboliese sisteme, (iv) en 'n definisie van die term sinkretisme moet kennis neem van die objektiewe sowel as die subjektiewe houding jeens sinkretisme (Droogers 1989:8).

Schreiter wys daarop dat daar die afgelope dekade hernude belangstelling in sinkretisme gekom het (Schreiter 1992:50). Tot onlangs toe is die term hoofsaaklik in 'n teologiese konteks gebruik. Vandag egter, sê Schreiter "... 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" (Schreiter 1992:50). Op grond van die uiteenlopende rigtings waarin die hernude debat oor sinkretisme gaan, stel Schreiter voor dat "... we need to keep the term, come to grips with its history, and work toward a new definition" (Schreiter 1992:50). Schreiter gee drie redes waarom hy glo dit nodig is om die term sinkretisme te behou, maar te herdefinieer: (a.) die term sal nie uit die godsdienstwetenskaplike woordeskat verdwyn nie en mag deur konserwatiewe missioloë geëskaap word en so die gesprek rondom inkulturasie kelder, (b.) die term sinkretisme kan help om tot 'n beter begrip van die verhouding tussen kulture en die Christendom te kom, (c.) en die term sinkretisme kan help waar kulture en godsdienste nouer kontak sal hê in dit wat Rahner "the world church" noem (Schreiter 1992:50-51).

Die gevaar is egter dat 'n nuwe definisie vir die term sinkretisme legitimiteit aan 'n aantal verskynsels wat teologies gesproke negatief beoordeel moet word, sal kan verleen. Die redes waarom 'n nuwe definisie vir die term sinkretisme nodig is, moet ook duidelik uitgespel word. In die verband identifiseer Schreiter drie redes waarom 'n nuwe definisie nodig is: (a.) teologiese redes: eenstemmigheid oor die Christelike geloof is nodig sodat daar universeel op gelyke vlak oor die teologie gepraat kan word, (b.) kulturele redes: 'n nie-bedreigende medium moet gevind word sodat alle kulture op 'n groot skaal aan mekaar verbind word (c.) en missiologiese redes: missiologie as teologie moet die voortou neem om godsdienst identiteite te help vorm binne nuwe situasies (Schreiter 1992:53). Daarom sê Schreiter is dit nodig om steeds die term sinkretisme te gebruik, maar met 'n nuwe definisie (Schreiter 1992:53).



Maraldo het 'n variasie op die herdefiniëring van die term sinkretisme. Maraldo stel voor dat die funksie van sinkretisme nuut definieer word (Maraldo 1969:799). Die teologiese betekenis van die term sinkretisme lê vir Maraldo nie daarin dat dit 'n hulpmiddel is om vorme van ongeloof en/of bygeloof uit te wys nie. Sinkretisme is eerder die identifisering van momente in die objektiveringsproses van hoe mense op verskillende wyse die transendente genade en heil vir hulleself toe-eien (Maraldo 1969:800).

'n Mens sou kon vermoed dat dit die nuutste tendens is om die term sinkretisme eensydig vanuit 'n kulturele of antropologiese oogpunt te definieer. Dit mag dalk waar wees dat die term sinkretisme vir baie lank eensydig vanuit 'n teologiese oogpunt (negatief) definieer is. Tog sal dit jammer wees indien die pendulum nou so moet swaai dat die teologiese begroning nie meer in 'n definisie van sinkretisme verwoord word nie.

1.4 WEG MET DIE TERM SINKRETISME

Teoloë, soos Schineller, meen dat aangesien sinkretisme vir so lank 'n negatiewe konnotasie gehad het en 'n onbruikbare term binne die godsdienstwetenskap geword het, daar eerder totaal en al met die term weggedoen moet word (Schineller 1992). Daar sal altyd dié wees wat met negatiewe konnotasies die term sinkretisme gebruik. Dan eerder heeltemal wegdoen met die term.

Afgesien daarvan bestaan daar ook reeds genoeg alternatiewe terme om die verskynsels waarna sinkretisme verwys, beter te omskryf. Colpe verwys na 'n paar sulke bruikbare terme: "symbiosis, acculturation, synthesis, evolution, harmonization, transformation, absorption" (Colpe 1986:220-222). In die verband verwys Berner na 'n string omskrywings wat vir die verskynsel van sinkretisme gebruik word: vereniging, versoening, aanpassing, deurdringing, in spanning bestaan, inskakeling, beïnvloeding, versmelting (Berner 1982:16), sintese en simbiose (Berner 1982:38). Die moontlikheid bestaan dus dat die term sinkretisme slegs as 'n sambreelterm gebruik word met addisionele terme wat die fyner nuanses beter uitspel.

Die gevolg van so warboel van terme, sê Berner, is dat daar drie moontlikhede bestaan: (a.) om 'n breë definisie te gebruik wat alle denkbare betekenis van sinkretisme omvat, (b.) of om 'n eng definisie te gebruik wat slegs na enkele betekenis van die term sinkretisme verwys, (c.) of om heeltemal sonder 'n definisie van sinkretisme te werk en te hoop iewers in die toekoms duik daar 'n werkbare definisie op (Berner 1982: 52-53). Die probleem bly egter: Wie bepaal wat is die regte definisie vir die term sinkretisme?

1.5 PERSPEKTIEWES

Siller kategoriseer die definisies van die term sinkretisme aan die hand van 'n driedelige indeling: godsdienstwetenskaplike en godsdiensthistoriese benadering, 'n benadering vanuit die perspektief van die betrokke kultuur, en 'n teologiese benadering vanuit die perspektief van die kerk (Siller 1991:2-3). Siller het 'n uitbreiding op Kraemer se onderskeid tussen net 'n fenomenologiese en teologiese benadering tot sinkretisme (Kraemer 1956:392, Kraemer 1958:327). Onder die fenomenologiese benadering van Kraemer verstaan Siller dieselfde sake as wat hy onder die godsdienstwetenskaplike en godsdiensthistoriese benadering verstaan. Pye dui aan wat dit beteken om godsdienst fenomenologies te bestudeer (Pye 1973:55). Hy sê dat 'n fenomenologiese ondersoek uit twee dele bestaan: Alle voorveronderstellings en gevolgtrekkings oor die waarheid



en waarde van 'n stel godsdienstdata, word tydelik opgehef. Tweedens behels 'n fenomenologiese ondersoek 'n poging om die betekenis van 'n spesifieke stel godsdienstdata vas te stel vir die aanhangers van die spesifieke godsdienst (Pye 1973:55).

Waardenburg dui (ietwat positivisties) die verskillende benaderings in 'n fenomenologiese ondersoek na godsdienst vanuit die godsdienstwetenskap, aan (Waardenburg 1986:27-28):

- 'n Onafhanklike empiriese ondersoek na die religieuse feitlikhede. Die ondersoeker vermy veralgemenings en waarde-oordeel.
- 'n Godsdienst-filosofiese ondersoek na die godsdienstaanhanger se verhouding met die religieuse Werklikheid. Daar word net gelet op die empiriese oorsake en prosesse.
- 'n Ondersoek na die religieuse Werklikheid van 'n godsdienst sonder om 'n oordeel te vel of geloof in hierdie werklikheid illusie of waarheid is. Die ondersoek poog om deur middel van getuienisse nader aan hierdie geloof en implikasies daarvan te kom.
- 'n Ondersoek na die samehang van religieuse feite en die gemeenskap of kultuur. Die verhouding word teen die agtergrond van sosio-politieke en tegnologie-gemeenskapsfaktore interpreteer.
- 'n Ondersoek na die verskillende maniere waarop die religieuse Werklikheid in 'n godsdienst ervaar en beleef word. Die religieuse Werklikheid moet in die konteks van die spesifieke godsdienst verstaan word en nie volgens die voorveronderstellings van die ondersoeker nie.

Op grond van die eise van sy tyd, het Siller dit goedgevind om die benaderingswyse vanuit die perspektief van die betrokke kultuur, by sy ondersoek van sinkretisme te reken. Waardenburg dui aan dat 'n godsdienst nie ondersoek kan word alvorens die gemeenskap waarin die godsdienst bestaan, nie ook ondersoek word nie (Waardenburg 1986:31-32). Dit bevestig dus net dat die byreken van 'n kulturele verstaan van sinkretisme belangrik vir 'n teologiese verstaan van 'n godsdienstverskynsel is.

Op grond van Schreiter se argumentering dat die term sinkretisme kan bydra tot 'n beter begrip van die verhouding tussen kulture en die Christendom en dat die term sinkretisme kan help waar kulture en godsdienste nouer kontak sal hê in dit wat Rahner "the world church" noem, het Siller ook die perspektief bygereken (Schreiter 1992:50-51).

1.5.1 Sinkretisme as 'n historiese fenomeen

Dit is veral op die terreine van die godsdienstwetenskap en godsdienstgeskiedenis waar sinkretisme as 'n historiese fenomeen benader word. So 'n benadering word gedoen vanuit 'n waarnemersperspektief en vereis absolute neutraliteit. Volgens Siller maak Von Harnack, Berner, Schreiter, Greverus en Sundermeier hulle aan hierdie benadering skuldig (Siller 1991:4-7). Die uitgangspunt van die historiese benadering is dat sinkretisme 'n "Amalgam als Mischung (Mensching), als 'eine Form der Dynamik der Religionen' (Van der Leeuw)" is (Siller 1991:4). Droogers se onderskeid tussen subjektiewe en objektiewe definisies kom hier ter sprake (Droogers 1989:7). Volgens 'n historiese benadering tot sinkretisme, kan 'n objektiewe definisie gevorm word. Baird wys daarop dat daar op 'n neutrale en deskriptiewe wyse oor sinkretisme as 'n historiese fenomeen gepraat word, maar dat op 'n evaluerende en analitiese wyse oor sinkretisme as teologiese fenomeen gepraat word (Baird 1967). Die gevolg is dat 'n historiese benadering



tot sinkretisme die kenmerke van neutraliteit of objektiwiteit met 'n deskriptiewe of waarnemersperspektiewelike werkswyse vereis.

Die genoemde uitgangspunte van die historiese benadering word volgens Siller in verskillende modelle verder gevoer (Siller 1991:4). Volgens Siller berus Berner se studie oor sinkretisme op Luhmann se sisteemteorie (Siller 1991:4). Berner sien sinkretisme as 'n reaksie op die krisis wat ontstaan wanneer twee sisteme ontmoet (Siller 1991:4). Die reaksie vloei voort in twee strome: op die vlak van die sisteme en op die vlak van die sisteemelemente (Siller 1991:4). Sinkretisme op die sisteemvlak probeer om die grense en die opponerende verhouding tussen sisteme op te hef. Die elemente word dan beskou as dat hulle betrekking op mekaar het sonder dat hulle as identies voorgelê word. Sinkretisme op die elementvlak, hef die grense tussen elemente op. Die elemente word dan as eenheid en aanvullend tot mekaar gesien.

Siller spreek kritiek op Berner se sisteemteorie uit, deur daarop te wys dat daar 'n nouer verband tussen sisteme en elemente bestaan as wat Berner te kenne gee (Siller 1991:5). Dit is veral waar ten opsigte van ontwikkelende sisteme. Siller vra krities of die waarnemersperspektief nie ook die analitiese vermoëns van die navorser prikkel wanneer dit op die elementvlak gerig is nie (Siller 1991:5).

Volgens Siller sien Schreiter sinkretisme as die bemiddelende gevolg van 'n identiteits- en magskonflik (Siller 1991:5). Volgens die model is die amptelike godsdiens altyd die oortuigings van die dominante groep wat op 'n sinkretistiese wyse gevorm word. Schreiter identifiseer drie tipes sinkretisme: (a.) uit twee tradisies ontstaan een nuwe raamwerk, bv. Afro-Brasiliaanse rites, (b.) die Christendom verskaf die raamwerk vir Christelike sowel as nie-Christelike elemente, bv. onafhanklike Afrika kerke en (c.) Christelike elemente word in 'n ander raamwerk opgeneem, bv. nuwe groepe in Japan. Schreiter verwys ook na die verskynsel waar twee verskillende godsdienssisteme gelyktydig deur 'n groep mense op gelyke vlak gevolg word. Die verskynsel noem hy "Dual religious systems" (Schreiter 1995:144). Onder die duale godsdienssisteme bestaan daar drie variasies: twee sisteme bestaan parallel, die Christendom voer die botoon maar die moontlikheid bestaan dat dele van ander tradisies ook gevolg kan word, 'n dubbele sisteem kom veral voor waar die nasionale identiteit nie los van 'n sekere godsdiens kan bestaan nie (bv. Boeddhisme in Thailand en Sjintoïsme in Japan).

Siller beoordeel Schreiter se "identitätsethnologische Modell" as behulpsaam om verskynsels te identifiseer en te benoem (Siller 1991:6). Siller wys tog op die gevaar dat daar soveel klem op die identiteit van die sisteem geplaas word, dat die identiteit van die individu agterweë gelaat word. Dit kan ook nie veronderstel word dat dit die normale of die ideaal is dat 'n individu se identiteit met die identiteit van sy/haar kultuur en godsdiens ooreenstem nie. Die identiteit van 'n individu is 'n hoogs komplekse saak wat tegelyk in spanning met verskillende sake staan (Siller 1991:6).

Siller wys op Greverus se metode om die surrealistiese begrip "*Colage*" van Levi-Strauss te gebruik en uit te brei tot die term "*Bricolage*" en so 'n semiotiese model te skep (Siller 1991:6). Die uitbreiding van die term "*Colage*" na die term "*Bricolage*", verwys na 'n peutery met brokstukke van die verlede om 'n nuwe struktuur te skep. Die voortdurende rekonstruksie met behulp van dieselfde materiale, herroep die doel van die verlede en word omvorm om die rol van middel tot 'n doel te speel. Die resultaat is dat: "die Signifikate werden zu Signifikanten und umgekehrt" (Siller 1991:6).

Die implikasie van die model vir die studie van sinkretisme is dat dit blyk dat sinkretisme nie 'n meganiese mengery word nie, maar 'n doelbewuste, weldeurdagte proses om 'n sinvolle geheel te skep wat daartoe kan lei dat sekere elemente afgebreek word



en ander weggelaat word. Sinkretisme word dus 'n proses waar signifikate en signifikante, doel en middel, omgekeer word. Indien dit die gevolg is, sê Siller, is dit nie moontlik om elke geval waar godsdienste by mekaar leer en by mekaar begrippe en rites oorneem, as sinkretisties af te maak nie. Dit is wel sinkretisme wanneer valse signifikate die gevolg van die proses is (Siller 1991:7). Die vraag wat Siller egter nie antwoord nie, is, wie bepaal wat valse signifikate is?

Siller beoordeel Greverus se model positief. Aan die hand van drie voorbeelde beskryf Siller hoe dit kan gebeur dat 'n signifikant omvorm kan word in 'n signifikant (Siller 1991:7). Siller sê dat daar byvoorbeeld 'n verskil is om van Jesus genesing te verwag en om Jesus ter wille van genesing te volg. In die eerste geval word Jesus aanbid onafhanklik van die genesing. Daar word meer van Jesus verwag as genesing. In die tweede geval word Jesus aanbid met die doel dat genesing kan volg. Aanbidding van Jesus word beperk tot die moontlikheid van genesing wat kan volg. Die genesing kan egter ook by enige ander godheid verkry word (Siller 1991:7). Siller wys egter op 'n leemte van die model van Greverus: die klem op die kultuurelemente is nie die enigste terrein waar sinkretisme plaasvind nie (Siller 1991:7).

Siller wys vervolgens op Sundermeier se tese dat: die proses wanneer 'n lewendige godsdienst primêre godsdienstervaringe in 'n sekondêre godsdienststelsel (institusioneel selfstandige godsdienststelsel) integreer, verloop gewoonlik sinkretisties (Siller 1991:8). Siller wys daarop dat Sundermeier se tese nog baie verklarings en voorbeelde kort kom voordat dit as bruikbare instrument gebruik kan word (Siller 1991:8).

Baird dui aan dat sinkretisme in 'n historiese sowel as 'n teologiese sin gebruik is, maar dat die term sinkretisme geen funksie in 'n historiese sin het nie, aangesien daar oor alle godsdienste gesê kan word dat hulle sinkretisties is (Baird 1967:44). Die enigste legitieme gebruik van die term sinkretisme is in 'n teologiese sin, maar dan nie met die funksie om ander godsdienste te beskryf nie, aangesien dit dan 'n hindernis word om daardie godsdienst te verstaan (Baird 1967:44). Die gebruik van die term sinkretisme in 'n historiese sin, beperk die funksie van die term tot 'n deskriptiewe en verklarende funksie (Baird 1967:44). Met die term kan daar geen waarde-oordele of beoordeling van legitimiteit van geloofsaansprake binne 'n spesifieke godsdienst gemaak word nie. Dit is hoe die term sinkretisme binne die godsdienstwetenskap gebruik word. Daar is egter baie ander kenmerke wat van alle godsdienste waar is. Dat 'n godsdienst sinkretisties is, is nie die enigste opmerking wat oor godsdienste gemaak kan word nie. Dit maak dat Baird se afleiding oor die gebruik van die term sinkretisme, ongegrond is.

Vergelyk vervolgens Siller se drieledige indeling waar die godsdienstwetenskaplike/godsdiensthistoriese benadering tot 'n neutrale beskrywing van historiese gebeure, persone of idees binne 'n godsdienst beperk word (Siller 1991:3). Siller identifiseer 'n aantal geleerdes wat die term sinkretisme in die verband gebruik: Von Harnack, Berner, Schreier, Greverus, Sundermeier. Die enigste doel wat die term sinkretisme binne 'n historiese verband het, is om die oorsprong en antedede binne 'n godsdienst aan te dui (Baird 1967:45). So 'n studie kan onderneem word om die oorsprong van heilige geskrifte, uitsprake, gebruike en idees na te vors asook om die interafhanklikheid deur middel van wedersydse beïnvloeding tussen godsdienste aan te dui. Histories gesproke is sinkretisme logies en onvermydelik deel van die geskiedenis van enige godsdienst. Sinkretisme bly slegs 'n wyse waarop historiese feite beskryf word. Dit bly vas staan dat so 'n ondersoek geen teologiese implikasies vir die resultate van die ondersoek inhou nie (Baird 1967:45).



Die gevolgtrekking waartoe Baird kom, is dat die term sinkretisme onbruikbaar word in 'n historiese sin, aangesien die term sinkretisme nie as 'n onderskeidende term vir godsdienste gebruik kan word nie: "We propose that the term syncretism be dropped as a designation of a historical phenomenon. Since in this sense it applies equally well to all expressions of religion, to use it to describe a particular expression tells us nothing specific" (Baird 1967:46). Dieselfde kan dus oor alle godsdienste gesê word (Baird 1967:46). So 'n ondersoek het Gunkel tot die gevolgtrekking laat kom dat selfs die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is (Baird 1967:45):

Daar is teoloë wat egter 'n ander mening as Gunkel toegedaan is. Tillich stel dit onomwonde: "Christian universalism was not syncretistic; it did not mix, but rather subjected whatever it received to an ultimate criterion" (Tillich 1988:304). Die kriterium waar- aan alles gemeet en gevorm is, was die beeld van Jesus Christus soos dit in die Nuwe Testament gestalte gekry het (Tillich 1988:304).

Kraemer wys daarop dat Gunkel vanuit sy eie wetenskaplike konteks verstaan moet word. Die godsdienshistoriese skool het na die ondersoek van die geskiedenis van die Nuwe Testamentiese tydperk vasgestel, dat in hierdie tydperk sinkretisme 'n besondere vorm van godsdiensbeleving was (Kraemer 1958:330). Verder kritiseer Kraemer Gunkel se uitspraak dat die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is op grond van die aard van die Christendom (Kraemer 1958:330). Die Christendom is nie meegesleur in 'n sinkretisme nie, maar het bly vashou aan 'n monoteïsme, het geen kompromie met ander godsdienste gemaak nie, die Christendom bly aan 'n 'on-mitiese' geloof in die goddelike openbaring in die geskiedenis vashou en plaas klem op die vleeswording en geloof en nie op die belangrikheid van kennis en selfverwesening soos wat sinkretistiese godsdienste doen nie (Kraemer 1958:330-331). Op grond van hierdie redes verskil Kraemer van Gunkel se uitspraak.

Sundermeier wys egter daarop dat die saak wat Gunkel begin het, nie so eenvoudig is nie. Die vraag of die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is, "... cannot be answered in one sentence" (Sundermeier 1992b:40). Indien vanuit 'n eng definisie van sinkretisme uitgegaan word, dan stem Sundermeier saam met Kraemer, Visser 't Hooft en Colpe, dat die Christendom nie 'n sinkretistiese godsdiens is nie (Sundermeier 1992b:40). Sundermeier wys egter daarop dat in rekening gehou moet word dat die Christendom oor eeue ontwikkel het. Die Christendom moes in kulture in beweeg om waarlik 'n volksgodsdiens te word, anders sou dit net nog 'n vreemde godsdiens gebly het (Sundermeier 1992b:41). Vanuit hierdie perspektief, sê Sundermeier, moet Gunkel gelyk gegee word, dat die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is (Sundermeier 1992b:41).

Kraemer gee egter toe dat alle godsdienste, die primitiewe sowel as die kultuur-godsdiens, met die verloop van tyd groei en ontwikkel. Daarom gee Kraemer toe, dat elke godsdiens "... in de loop van de geschiedenis in zekere zin syncretistisch worden genoemd..." (Kraemer 1958:332). Dit sluit aan by Troeltsch se veronderstelling van historiese verandering. Godsdienste ondergaan veranderinge soos wat dit deur fases groei en ontwikkel. Die verskillende fases van 'n godsdiens kan egter nie geïsoleer word nie. "There is no miracle which can isolate one particular phase of religious tradition, even its original formative phase, as being outside the conditioning by historical change which effects the whole tradition" (Pye 1976:188).



1.5.2 Fenomenologies: Kultureel / antropologies / sosiaal

Shaw en Stewart is voorstanders van die idee dat die term sinkretisme eerder as bruikbare term binne die godsdienswetenskap gebruik kan word as wat dit deur ander wetenskappe soos die antropologie en sosiologie nuut interpreteer word (Stewart & Shaw 1994:3). Volgens Siller is 'n definisie vanuit 'n kulturele of antropologiese benadering partydig, aangesien dit die kant van die betrokke kultuur kies (Siller 1991:3). In die verband sê Siller is Schreiter en Boff aanhangers van hierdie benadering (Siller 1991:9).

Schreiter probeer om met sy onderskeid tussen sinkretisme en duale godsdienssisteme, 'n antwoord kry op die vraag waarom kulture die Christelike boodskap op verskillende wyses ontvang (Siller 1991:9). Schreiter onderskei vier maniere hoe 'n kultuur 'n sisteem kan opneem (Schreiter 1995:152-154): (i) op grond van die eendersheid van die simbole van die Christendom en die kultuur, gebeur dit dat die Christelike tekens oorgeneem word in die plaaslike kultuur en draers word van 'n kultuur-eie boodskap. Die gevolg is dat die Christelike tekens nou met ander inhoud en betekenis gevul word. 'n Verdere gevolg is dat die waardes van die kultuur onveranderd bly en die kultuur kan selfs meen dat hulle die Christelike leer nou verstaan. Die verskynsel skep ook die indruk dat die Christendom tevrede kan wees dat die betrokke kultuur die Christendom aanvaar het. (ii) Die tweede manier hoe 'n kultuur 'n godsdienssisteem opneem, het te doen met die leemtes wat in die kultuur gevul word. 'n Kultuur is dalk nie goed toegerus om 'n krisis te hanteer nie en 'n godsdienssisteem bied dan die nodige tekens om so 'n krisis te kan hanteer. 'n Godsdienssisteem bied dus die tekens om die betekenis oor te dra, maar voorsien ook 'n manier hoe om die betekenis te orden. Schreiter wys as voorbeeld hoe die Boeddhisme sukses in Japan, waar tradisionele Sjinto geloof die dominerende godsdiens is, behaal het, juis omdat die Boeddhisme 'n beter manier kon bied hoe om met die geeste van afgestorwenes om te gaan. Schreiter wys ook op die moontlike gevolg wanneer 'n godsdienssisteem in 'n kultuur opgeneem word, naamlik dat die sisteem weer leemtes, wat nie voorheen in die kultuur aanwesig was nie, in 'n kultuur kan skep. (iii) 'n Derde manier hoe om 'n sisteem in 'n kultuur op te neem, is deur middel van vermenging sonder om te diskrimineer. Dit gebeur wanneer 'n kultuur op 'n laagtepunt is ten opsigte van sosiale en kulturele ordening. In so 'n situasie is 'n kultuur besonder ontvanklik vir nuwe tekens en hulle boodskap. Dit kan egter gebeur dat 'n kultuur die inkomende tekens orden om in te pas by die patroon van die kultuur. Tog kan die kultuur onder druk nie vir ewig die indringende tekens uithou nie en 'n onoordeelkundige vermenging van tekens kan plaasvind.

Hierdie laaste verskynsel word deur Christene as sinkretisme beskryf. Schreiter wys egter daarop dat al drie bogenoemde verskynsels eintlik sinkretisties is, alhoewel dit by die eerste twee gevalle net langer duur voordat die resultate daarop dui dat dit ook sinkretisme is.

(iv) Die vierde manier waarop 'n kultuur 'n godsdienssisteem kan oorneem, is as gevolg van dominansie. Die plaaslike kultuur is so verswak dat 'n indringende godsdienssisteem 'n kultuur volledig oorneem. Die bestaande kultuur word dus volledig vervang met 'n nuwe kultuursisteem. Hierdie verskynsel het wel voorgekom in die vorige eeu waar die Christendom verbind is met die Westerse beskawing wat deur kolonisasie uitgebrei is.

Sommige teoloë meen dat sinkretisme 'n noodsaaklike deel van die geskiedenis van elke godsdiens is. Die uitgangspunt van so 'n stelling is dat godsdienste dinamies is en voortdurend ontwikkel. Die godsdienswetenskaplike, Van der Leeuw, was die eerste om daarop te wys dat sinkretisme deel van die ontwikkelingsproses van 'n kultuur is

615381948
15970826



(Rudolph 1979:197). Leonardo Boff is 'n ekstreme voorbeeld van hierdie uitgangspunt wanneer hy sê dat sinkretisme deel is van 'n normale proses hoe godsdienste groei en ontwikkel en daarom kan dit nie as iets negatief beoordeel word nie (Boff 1985:89). Deur die proses van sinkretisme, sê Boff, word die universaliteit en katolesiteit van die Christendom 'n groter realiteit (Boff 1985:97). Vir Boff is die vraag dus nie meer of daar sinkretisme in die kerk is nie, maar eerder watter tipe sinkretisme daar is en hoe daarmee gehandel moet word (Hummel 1994:159).

Sinkretisme is dus vir Boff die verwoording van die ontstaansproses waardeur die Christendom binne 'n spesifieke kultuur tot stand kom. Die proses kan ook beskryf word as inkulturasie (Hummel 1994:159). Volgens Boff se standpunt word die Christendom verryk wanneer dit nuwe maniere by ander kulture vind hoe om geloofswaardes te verwoord en deur rites uitdrukking daaraan te gee.

Missioloë soos Sundermeier probeer 'n middeweg te vind deur sinkretisme in twee vorme te onderskei: die simbiotiese en sintetiese sinkretisme (Sundermeier 1996:603). Kraemer onderskei 'n bewustelike en onbewustelike sinkretisme (Kraemer 1958:327-328, 1959:389; 1956: 401). Hierdie onderskeid kom daarop neer dat wanneer twee kultuurgroepe ontmoet, daar spontaan en geleidelik godsdienstelemente oor en weer geïntegreer en/of nuut geïnterpreteer word. Simbiotiese sinkretisme vind dus plaas wanneer "... primal cultures and their systems of religion are dominated by differentiated and superior societies and their systems of religion" (Sundermeier 1992b:37). Simbiotiese sinkretisme vind plaas met die normale verloop van die geskiedenis van 'n godsdienst. Kraemer noem dit onbewustelike sinkretisme. Simbiotiese sinkretisme is "... unavoidable and necessary but ambivalent" (Sundermeier 1992b:37). Die proses vind plaas op 'n vertikale basis tussen 'n "superior secondary" en "inferior primary" godsdienst (Sundermeier 1992b:39). Die nuwe godsdienst vervang nie die ou godsdienst nie. Dit organiseer homself so dat elemente van die ou godsdienst geïntegreer word sodat iets nuuts ontstaan (Sundermeier 1992b:38). Hierdie proses duur lank en hoe meer elemente integreer kan word, hoe beter is die kans dat die aanhangers van die ou godsdienst die nuwe godsdienst sal volg (Sundermeier 1992b:38).

Hierdie integrering vind plaas op verskillende vlakke en met verskillende intensiteit. Die integrering vind plaas op die vlakke van taal, rites en etiek van 'n kultuurgroep (Sundermeier 1996:603). Die rites is die vlak van die kultus en dit is die bepalende vir die sukses van die integrering (Sundermeier 1992b:39). So kan dit gebeur dat indien die nuwe godsdienst nie sterk genoeg is om die elemente van 'n bestaande godsdienst te weerstaan nie, die nuwe godsdienst kan verdwyn. Die teendeel is ook waar as die nuwe godsdienst te sterk is, dan verdwyn die ou godsdienst (Sundermeier 1992b:38). Daar vind dus nie 'n volledige integrering van elemente plaas nie. Dit is eerder 'n vervanging van godsdienst, as 'n integrering van twee of meer godsdienste. Sundermeier wys op 'n voorbeeld van hierdie verskynsel: Israel se (nomadiese) godsdienst is oorweldig deur die kultuur en godsdienst van die landelike Kanaän gemeenskappe (Sundermeier 1992b:39).

Wanneer daar egter 'n bewustelike en doelgerigte seleksie van godsdienstelemente uit verskillende godsdienste is om sodoende 'n nuwe godsdienste-sisteem te bou, dan word die verskynsel sintetiese of bewustelike sinkretisme genoem. Sintetiese sinkretisme vind op 'n horisontale vlak by die ontmoeting van twee of meer onafhanklike gelyke godsdienste-sisteme plaas (Sundermeier 1992b:39). Sundermeier wys daarop dat die mistiese godsdienste meer geneig is tot hierdie vlak van sinkretisme, aangesien sulke godsdienste glo in die metafisiese eenheid van alle godsdienste (Sundermeier 1992b:39). Sundermeier noem die New Age en verskeie ander vorme van kontekstuele teolo-



gie as voorbeelde van hierdie tipe sinkretisme. Sintetiese sinkretisme word vanuit 'n teologiese perspektief negatief beoordeel (Sundermeier 1996:604). Sundermeier wys daarop dat alhoewel dit by sintetiese sinkretisme slegs oor die integrering van totale godsdienssisteme handel, "(A)although the synthesis of entire religious systems is theoretically conceivable, as far as I know this has not occurred in the history of religion" (Sundermeier 1992b:40). In die verband spreek Sundermeier dus kritiek uit teen Berner se teorie van sinkretisme op sisteemvlak (Berner 1982).

Sundermeier het die geneigdheid om die saak van sinkretisme met hierdie tweeledige onderskeid tussen simbiotiese en sintetiese sinkretisme te ooreenvoer. Dit wil voorkom of Sundermeier dieselfde definisie vir simbiotiese sinkretisme gebruik as wat hy vir inkulturasie gebruik. Volgens Sundermeier se verklaring van simbiotiese sinkretisme, word daar in die verklaring nie voorsiening gemaak vir die dubbelsinnige betekenis wat elemente gelyktydig vir verskillende godsdienste kan hê nie. Volgens die verklaring van simbiotiese sinkretisme word betekenis van elemente onkrities en spontaan deur godsdienste geabsorbeer asof dit is wat godsdienste moet doen. Daar word ook nie rekening gehou met ander faktore wat die struktuur van 'n godsdiens beïnvloed nie. Dit is nie 'n noodwendigheid dat sinkretisme sal plaasvind wanneer twee godsdienste mekaar ontmoet nie. Die teendeel kan ook waar wees. Godsdienste stry teen beïnvloeding om sodoende hulle eie identiteit te behou. Die samestelling en groei van godsdienste is meer kompleks as wat Sundermeier te kenne wil gee.

1.5.3 Teologiese perspektief

Die term sinkretisme word ook as 'n tegniese term binne die teologie gebruik. Siller wys daarop dat die teologiese benadering tot sinkretisme nie neutraal of deskriptief is nie. 'n Teologiese benadering tot die term sinkretisme neem stelling in teenoor sinkretisme en kan 'n bydrae lewer tot die legitimiteit van die gebruik van die term binne die teologie (Siller 1991:10). Die navorsing hier onderneem gaan van hierdie perspektief af uit.

Dit is in hierdie verband wat Droogers se onderskeiding tussen die objektiewe en subjektiewe gebruik van die term sinkretisme relevansie kry. Volgens Droogers word daar in 'n teologiese konteks subjektief oor sinkretisme gepraat en binne die godsdienswetenskaplike veld (of die historiese benadering tot sinkretisme) meer objektief oor sinkretisme gepraat (Droogers 1989:7). Baird verwys in die verband dat daar op 'n neutrale en deskriptiewe wyse oor sinkretisme as 'n historiese fenomeen gepraat word, maar dat op 'n evaluerende en analitiese wyse oor sinkretisme as teologiese fenomeen gepraat word (Baird 1967).

Spam onderskei tussen normatiewe en deskriptiewe definisies (Spam 1996:257). Binne 'n teologiese konteks word daar eerder normatief oor sinkretisme gepraat. Dit wil sê daar kan waarde-oordele oor die verskynsel van sinkretisme gevel word. Deskriptiewe definisies van sinkretisme hoort tuis by die historiese benadering tot sinkretisme.

Siller wys daarop dat sinkretisme nie afgemaak moet word as 'n vorm van ongeloof of bygeloof nie, maar dat sinkretisme 'n fase in 'n toe-eieningsproses is (Siller 1991:10). Siller wys daarop dat Maraldo sinkretisme definieer as "ein Moment im Objektivationsprozess der transzendentalen Heils- und Gnadenerfahrung der Menschheit" (Siller 1991:10). Hiermee gee Maraldo 'n positiewe evaluering van sinkretisme. Hy probeer egter nie sê dat sinkretisme eers ontstaan waar 'n ontmoeting tussen kategoriale heilsgeskiedenis 'n eksplisiete evangelie in die kerk tot stand bring nie (Siller 1991:10-11).



Sinkretisme ontstaan nie tydens akademiese dialoog tussen ideologie en godsdiens nie. Sinkretisme ontstaan in 'n situasie waar mense naas mekaar saamleef en probeer om mekaar wedersyds beter te verstaan (Siller 1991:11). Die feit dat kultuur, godsdiens en kerk nie dieselfde identiteit het nie, skep die moontlikheid van soeke na kompromieë sonder om die eie identiteit prys te gee (Siller 1991:11). Kulture, net soos individue en godsdienste, kan by tye opnuut 'n soeke na identiteit ondergaan. Tydens hierdie soeke na identiteit kan nuwe idees en tekensisteme toegeëien word (Siller 1991:11). Sodra die situasie van 'n kultuur verander of van buite beïnvloed word, vind daar opnuut 'n soeke na identiteit plaas. Soms kan hierdie soeke na identiteit ook 'n teruggrype na die tradisionele waardes insluit.

In Suid-Afrika het al die kultuurgroepe die afgelope dekade 'n metamorfose ondergaan. Hierdie nuwe situasie vir kulture waar waardes en beginsels herdefinieer word, bring daarmee saam dat daar opnuut 'n soeke na identiteit is. Verhoudings waarin kulture tot mekaar gestaan het, het verander. Dominante kulture is onttroon en speel nou 'n sekondêre of gelykmatige rol as ander kulture. In so 'n situasie gebeur dit onvermydelik dat tekens en simbole tussen kulture uitgeruil word, geïnfiltreer word en selfs weggeforseer word. Dalk is die kulturele verhoudings in Suid-Afrika in 'n laboratoriumsituasie. Hoe kulture mekaar in Suid-Afrika beïnvloed, kan 'n leerskool oor die saak van sinkretisme vir die wêreld wees. Daar is egter nie ruimte binne hierdie studie om verder hierop in te gaan nie.

Siller wys daarop dat in 'n soeke na identiteit, 'n identiteit nooit ten koste van 'n ander identiteit verkry kan word nie (Siller 1991:12). Tydens die era van kolonisasie het die Christendom weinig indien enige ruimte vir enige ander kultuur gelaat om hulle eie identiteit te behou. Die afforseer van eie identiteit dui op 'n swakheid aan die kant van die identiteit van die Christendom (Siller 1991:12).

Om 'n ander kultuur en godsdiens as 'n taboe te verklaar, dui daarop dat die eie en die vreemde identiteit onderskat word. Albei tradisies se aanspraak om oplossings vir lewensvrae te bied, word gereduseer tot 'n estetiese of etiese vlak (Siller 1991:12).

Die manier hoe 'n kultuur met 'n vreemde kultuur se identiteit omgaan, kan gemotiveer word vanuit 'n strategiese plan. Dit wat as 'n doel in 'n vreemde kultuur beskou word, kan as middel in 'n ander kultuur verstaan word om 'n ander doel te bereik. Dit wil sê dit wat as 'n doel in een kultuur geld, kan as 'n middel om 'n kultuur-eie doel te bereik, dit wil sê as 'n tegniek, verstaan word. Vergelyk in die verband die omruiling van signifikante en signifikante by Greverus en Levi-Strauss. Op so 'n manier vind daar ook sinkretisering binne 'n kultuur plaas (Siller 1991:13).

Dit is tog ook nodig om te kyk na die wisselwerking van identiteit wat binne 'n godsdiens plaasvind. Siller wys daarop dat Ahrens sê dat volksreligie 'n sinkretistiese produk is weens die interaksie tussen amptelike, geïnstitutionaliseerde godsdiens en die populêre godsdiens (Siller 1991:13). In die verband is dit nodig om te kyk na die verhouding tussen godsdiens en kultuur, tussen geloof en godsdiens, tussen geloof en kultuur en tussen amptelike godsdiens en beoefende godsdiens (Siller 1991:13).

1.5.4 Die verhouding tussen godsdiens en kultuur

Die verhouding tussen godsdiens en kultuur word deur Marx, Weber en Durkheim in die sosiaalwetenskappe uitgedruk as die simboliese verwysingswêreld waar godsdiens die funksie het om sin en legitimiteit aan die leefwêreld te gee (Siller 1991:13). Siller vra krities of dit nog houdbaar is om die leefwêreld van 'n komplekse samelewing te segmenteer sodat die religieuse segment slegs deel uitmaak van 'n groter geheel (Sil-



ler 1991:13). Vir Siller is 'n meer komprehensiewe benadering tot die werklikheid meer gangbaar, aangesien die religieuse nie net antwoorde op 'n eng lewensterrein bied nie. Waar twee of meer kulture ontmoet, word die religieuse dimensie van 'n ander kultuur nie afsonderlik van ander lewensterreine ervaar nie (Siller 1991:14).

1.5.5 Die verhouding tussen godsdiens en geloof

Siller wys hoe volgens die dialektiese teologie 'n Godsopenbaring in 'n godsdiens ontvang word. Die mens antwoord op hierdie openbaring. Die menslike antwoord word geloof genoem. Die menslike antwoord is relatief in terme van die mens se subjektiewe ervaring. Die mens se antwoord op God se openbaring manifesteer in die godsdiens. Die gevolg waartoe Siller kom, is dat geloof as antwoord soms 'suksesvol' en soms 'onsuksesvol' kan wees (Siller 1991:14). 'n Mens kan dus reg of verkeerd antwoord op die Godsopenbaring. Geloof gaan nie sonder meer op in godsdiens nie. Op grond daarvan vra Siller 'n kritiese vraag aan Boff: Is die godsdiens uitdrukking van die geloofservaring onverskillig teenoor die ervaring? Met die vraag vra Siller of die godsdiens werklik so verselfstandig teenoor die geloofservaring kan word, dat 'n mens kan vra of opregte geloof 'n valse godsdiens en valse sinkretisme skoon en waar kan maak? Die uiteindelijke implikasie is dat gevra moet word of dogmatiese redevoering binne die godsdiens tradisie dan nog enige sin het as die geloofservaring so voorop gestel word?

'n Vraag waaraan 'n teologiese perspektief op die saak van sinkretisme aandag sal moet gee, is: Het sinkretisme enige iets te sê oor die geloofservaring van mense of het sinkretisme net iets te sê oor die manifestering van geloof in die vorm van godsdiens?

Barth stel dit baie duidelik dat alle menslike spreuke oor God naas die openbaring van God self, misleidend en vol dwaalweë is. Hy gaan so ver as om te sê dat alle godsdiens ongeloof is (Barth 1979 I,2:327). Hierdie ongeloof is as gevolg van die werk van die goddelose mens. Godsdiens is ongeloof en afgodery in die sin van aanbidding van menslike uitdenksels. So 'n uitspraak dui op die goddelike oordeel oor alles wat menslik is (Barth 1979 I,2:327). Godsdiens, sê Barth, is die onmag en tegelyk die oormoedigheid, die hulpelose poging van wat die mens wil doen, maar nie kan doen tensy God dit vir die mens gee nie, naamlik om God te bely (Barth 1979 I,2:330). "... Religion etwa die ausgestreckte Hand sei, die dann von Gott in seiner Offenbarung gefüllt werde" (Barth 1979 I,2:330). Deur godsdiens verhoed die mens die openbaring van God en skep 'n plaasvervanger vir wat God wil gee (Barth 1979 I,2:330). Godsdiens is nie meer die ware belydenis van God as Heer nie, net so min as wat dit die waarheid is. Godsdiens word dan "Fiktion" wat niks met God te doen het nie. Godsdiens word 'n "Gegengott" wat net kan verdwyn die oomblik wanneer die mens die Waarheid ontmoet (Barth 1979 I,2:330).

Dit is 'n netelige vraag of sinkretisme slegs op die vlak van godsdiens plaasvind of ook op die vlak van geloof. Volgens Barth se sterk standpunt teen godsdiens, wil dit voorkom of alle vorme van geloof die regte en suiwer antwoord op die openbaring van God is. Indien daar geoordeel word dat sinkretisme ook op geloofsvlak kan plaasvind, is die veronderstelling dat nie alle vorme van geloof die regte antwoord op die openbaring is nie. Slegs sommige mense antwoord dan reg. Die kriteria vir die regte geloof sal altyd eensydig wees. Indien geoordeel word dat sinkretisme nie op geloofsvlak kan plaasvind nie, verval geloof in 'n relativisme. Alle vorme van geloof, hetsy dit 'n emotiewe, korporatiewe of rasonele geloof is, is dan reg.

Brunner onderskei tussen evangelie en godsdiens (Bürkle 1965:145). Brunner sê dat in godsdiens handel die mens met God, maar in die evangelie handel God met die



mens (Bürkle 1965:145). Vir Brunner is godsdiens dan ook niks anders as mensewerk nie. Bultmann bevestig dit wanneer hy sê dat in godsdiens gaan dit oor die mens wat aan homself glo, wat die teenoorgestelde is van geloof in God (Bürkle 1965:146). Daar is maar een openbaring waardeur God Homself aan die mens bekendmaak. Hierdie openbaring is genade van God. Geen mens kan self tot kennis van God kom sonder die genade nie. Dan kan die openbaring nie meer genade wees nie (Barth 1979 IV, 1:47).

Hierdie negatiewe beoordeling van godsdiens deur Barth, dui op die verhouding wat daar volgens Barth tussen geloof en godsdiens bestaan. 'n Mens sou die vraag aan Barth kon stel: Hoe kan die evangelie verstaanbaar deur mense aan mense verkondig word?

Barth fundeer sending op grond van sy siening van wat kerk is. Die kerk, volgens Barth, is die versameling van mense wat deur Christus opgeneem is (Van't Hof 1946: 17). Barth se ekklesiologie word begrond op 'n Christologie (Van't Hof 1946:12). Om in die kerk te wees, beteken vir Barth om "Mitaufgerufensein durch Jesus Christus. In der Kirche handeln heisst im Gehorsam gegen diesen Aufruf handeln" (Barth 1979 I,1:16). Daarom sê Barth is die lewe en die opdrag van die kerk een. Vanuit hierdie siening van die opdrag van die kerk, fundeer Barth die sending, aangesien hy die sending as die opdrag van die kerk sien (Van't Hof 1946:19). Die opdrag van die kerk lê in die verkondiging van die Woord van God. God self openbaar Homself aan mense en lei hulle daardeur tot geloof in Hom. God gebruik egter mense as instrumente om sy Woord tot mense te bring.

Kraemer volg Barth se negatiewe evaluasie van die verhouding tussen godsdiens en geloof. Die motivering by Kraemer berus op 'n godsdienswetenskaplike beredenering van 'n onderskeid tussen naturalistiese en profetiese godsdiens. Barth egter beredeneer die saak vanuit 'n dogmatiese hoek. Daar kan slegs ware geloof volg op die openbaring van God self. Alle ander vorme van godsdiens is ongelooft. Dus sal Barth sekerlik moet toegee dat alle godsdiens, die Christelike godsdiens ingesluit, 'n sinkretisme kan wees.

Tog bly die kritiese vraag, wat Siller stel, in die lug hang: Is alle menslike antwoorde op God se openbaring nie onderworpe aan menslike swakheid en sondigheid en subjektiwiteit nie (Siller 1991:14)? Al konklusie waartoe hieroor gekom kan word, is dat daar dus geen waarborg vir ware, rein geloof is nie.

1.5.6 Die verhouding tussen geloof en kultuur

Rahner en ander (Ahrens, Bürkle, Panikkar) het reeds daarop gewys dat daar ook ander genade ervarings naas die kerk en heilsgeskiedenis bestaan (Siller 1991:14). Die gevolg is dat daar binne elke kultuur iets soos 'implisiete Christene' kan bestaan. In elke kultuur is daar dus die soeke na dié wat reeds 'n implisiete kennis en ervaring van genade het. Christus is dus inherent en latent in elke kultuur teenwoordig. Net soos die evangelie Jesus se eie kultuur verander en omvorm het, net so het die evangelie vandag die potensiaal om 'n kultuur te verander en te omvorm. Dit bevestig Schreiter wanneer hy sê: "Christ can be found in culture, but making that discovery explicit will have consequences for the culture" (Schreiter 1995:157). Sundermeier praat breedvoerig oor die vlakke van verandering wat die verkondiging van die boodskap meebring (Sundermeier 1992b:36). Vergelyk in dié verband 'n meer breedvoerige bespreking oor Sundermeier se uiteensetting wanneer daar in hierdie studie oor inkulturasie gehandel word.



1.5.7 Offisiële godsdiens en gepraktiseerde godsdiens

Geloof en gepraktiseerde godsdiens kan naas mekaar bestaan (Siller 1991:15). Die gepraktiseerde godsdiens kan uit 'n ander kultuur kom as dié waaruit die geloof kom. Die omgekeerde is ook waar: dat die geloof uit 'n ander kultuur kom as wat die gepraktiseerde godsdiens kom. Die verhouding tussen die twee moet dan nuut verwoord word. Die vraag is, sê Siller, in hoe 'n mate benodig volksreligie en kerklike leer, dit wil sê sinkretisme en teologie, mekaar (Siller 1991:15)?

Siller identifiseer dus slegs drie terreine waarbinne oor sinkretisme gesprek gevoer kan word: die historiese, fenomenologiese en teologiese velde (Siller 1991:3). Kraemer daarteenoor onderskei slegs tussen die teologiese en fenomenologiese terreine (Kraemer 1956:392, 1958:327).

Daar is 'n warboel van maniere hoe die term sinkretisme in 'n teologiese sin gebruik word (Baird 1967:46). Sommige geleerdes onderskei die term sinkretisme tussen 'n bewustelike en 'n onbewustelike sinkretisme (Baird 1967:46). Vergelyk ook in die verband Kraemer (1956:401; 1959:389). Sommige onderskei die term sinkretisme tussen 'n simbiotiese en sintetiese sinkretisme (Sundermeier 1996:603). Baird voer 'n argument aan om aan te dui dat die term sinkretisme nie binne 'n historiese sin funksioneel is nie. Hy sê dat na 'n teologiese evaluering van 'n fenomeen gesê kan word dat sinkretisme die verskynsel is waar twee of meer botsende elemente of rites verenig word om 'n harmonieuse eenheid tot stand te bring. Dit is egter 'n *contradictio in terminis*. Geen elemente wat mekaar weerspreek kan 'n harmonieuse eenheid vorm nie. Daar sal eers 'n proses moet plaasvind wat hierdie elemente so verander dat hulle nie meer mekaar weerspreek nie. Die fenomeen waar weersprekende elemente een word, kan beter beskryf word met die term sintese (Baird 1967:47).

Sinkretisme verwys eerder na die verskynsel waar die resultaat van die eenwording van twee weersprekende elemente, nie 'n harmonieuse eenheid is nie (Baird 1967:47 en Kraemer 1956:392). Die gevolg is dat verskeie elemente naas mekaar binne 'n godsdiens gestel word sonder 'n poging van versoening of voorkeur aan 'n element. Die resultaat is gevolglik sinkretisme (Baird 1967:48). Baird glo dat die teologiese terrein die enigste is waar die term sinkretisme legitiem gebruik kan word (Baird 1967:48). Juis wanneer weersprekende elemente kritiekloos naas mekaar gestel word, kan dit in 'n pejoratiewe sin sinkretisme genoem word (Baird 1967:48).

Pannenberg gee 'n nuwe perspektief op die verskynsel van sinkretisme. Wanneer hy sê dat die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is, is dit nie 'n negatiewe beoordeling nie, maar verwys hy in 'n positiewe sin na die inherente krag van die Christendom (Pannenberg 1979:270). Vir Pannenberg lê die merkwaardigheid daarin dat die Christendom elemente uit die Griekse filosofie en uit verskeie Midde-Oosterse godsdienste kon oorneem en inspan om die Christelike verstaan van die goddelike openbaring te vergemaklik (Pannenberg 1979:270). In hierdie opsig was sinkretisme 'n stap vorentoe in die ontwikkeling van die Christelike teologie.

Thomas volg Pannenberg se gedagtelyn wanneer hy 'n "Christ-centred syncretism" voorstel (Thomas 1985:395). Hierdie benadering wat Thomas voorstel, pleit by Christene vir 'n openheid vir nuwe idees en rites uit ander godsdienste. Die samebindende faktor en enigste kriterium sal steeds Jesus Christus bly. Thomas noem dit 'n "creative syncretism under the control of the gospel of Christ" (Thomas 1985:393). Sodoende kan elke godsdiens dit wat waar in ander godsdienste is, absorbeer en herdefinieer in terme van hulle eie geloof (Thomas 1985:396). Sodoende word die Christendom verryk. Volgens Knitter wys Thomas daarop hoe die Christendom deur die denke van



Barth en Kraemer so gekondisioneer is dat uit vrees vir sinkretisme, daar geen werklike kontak met ander godsdienste was nie (Knitter 1985:111).

Met hierdie oorsig oor die verskillende benaderings tot die saak van sinkretisme, is dit tog nodig om nou oor te gaan tot 'n bepaalde keuse vir 'n definisie van sinkretisme wat in hierdie studie gebruik word.

1.6 'N EIETYDSE DEFINISIE VIR SINKRETISME

Vir die duur van hierdie studie word gekies vir 'n spesifieke definisie van die term sinkretisme. Daar bestaan reeds 'n groot arsenaal bruikbare definisies. Juis die verskeidenheid van definisies, maak dit moeilik om te werk met 'n spesifieke betekenis van die term sinkretisme. Daar is reeds gewys op Berner se kritiek op die verskillende gebruike van die term sinkretisme. Berner wys daarop dat elke wetenskaplike werk met 'n eie definisie van wat sinkretisme is en sal eers hierdie definisie op die tafel moet plaas voordat die term sinkretisme gebruik kan word (Berner 1982:7).

Wat hier volg is 'n uiteensetting van hoe die betekenis van die term sinkretisme in hierdie studie verstaan word. Uit die voorafgaande het dit duidelik geword dat daar sekere parameters vir 'n definisie van die term sinkretisme gestel moet word:

1.6.1 Die definisie moet 'n proses omskryf

Om sinkretisme as 'n eenmalige gebeurtenis in die geskiedenis van 'n godsdienst te beskryf, is nie net kortsigtig en oppervlakkig nie, maar ook gee dit nie uitdrukking aan die wyse waarop die vorming van godsdienst plaasvind nie. Die gevaar bestaan om in 'n fenomenologiese ondersoek vas te val en 'n enkele fenomeen binne 'n godsdienst te verabsoluteer en die historiese herkoms daarvan te probeer vasstel. Die interafhanklikheid van elemente binne en buite 'n godsdienst maak so 'n eensydige verabsoluttering onmoontlik. Oor die saak van ineenverweefdheid van elemente volg daar later in hierdie studie 'n breedvoerige bespreking. Godsdienstelemente bestaan nie los van mekaar nie en kan dus nie los van mekaar histories ondersoek word nie. Godsdienste bestaan egter ook nie onafhanklik binne die gemeenskap nie. Daar bestaan 'n ineenverweefdheid van alle faktore wat binne 'n gemeenskap in 'n netwerk bestaan (Kruger 1995).

Berner sê dat die term sinkretisme kan na 'n toestand of 'n proses verwys (Berner 1982:43). Verskeie geleerdes gebruik die term sinkretisme onbewus van die onderskeid. Berner bring egter nie in berekening dat enige toestand wat as sinkretisme tipeer word, deur 'n voorafgaande proses te weeg gebring is nie. Van der Leeuw het vroeg reeds aangedui dat 'n godsdienst 'n dinamiese en organiese bestaan voer. Wanneer 'n mens dus oor fenomene binne 'n godsdienst praat, kan dit na starre statiese verskynsels verwys wat 'n lang ontwikkelingsproses ondergaan het. 'n Godsdienst is altyd dinamies aan die groei en verander.

Sundermeier verwoord ook iets van die dinamiese en organiese samestelling van godsdienst en die lewende verhouding tussen godsdienst en samelewing, wanneer hy praat van 'n osmotiese proses by simbiotiese sinkretisme (Sundermeier 1992b:40). Enige definisie van sinkretisme moet dus iets van hierdie prosesmatigheid verwoord.

1.6.2 Die definisie van sinkretisme moet neutraal wees

Die tradisionele definisie van sinkretisme het juis uit pas met die tyd geraak, omdat dit met die verloop van tyd 'n eensydige, negatiewe konnotasie gekry het. Die konsep van sinkretisme het nie net 'n negatiewe sy nie. Dit kan wel onder sekere omstandighede



as negatief tipeer word. Sulke omstandighede sou byvoorbeeld wees wanneer daar 'n identiteitsverlies by 'n godsdienst plaasvind. Hierdie studie pleit vir 'n herevaluering van die tradisionele definisie.

Sinkretisme kan 'n bruikbare kategorie binne die sendingwetenskap wees. In die bogenoemde uiteensetting, is daarop gewys hoe verskeie geleerdes aandui dat die tyd van die tradisionele (negatiewe) definisie van sinkretisme, verby is. 'n Definisie van sinkretisme moet uitdrukking gee aan al die gebruiksmoontlikhede van die term, ook die positiewe. Met 'n neutrale definisie word nie bedoel dat dit bloot deskriptief-analities of heuristies moet wees nie. Vanuit 'n teologiese perspektief kan die term sinkretisme ook positief aangewend word. Pannenberg het in die verband die rigting aangedui hoe sinkretisme vanuit die teologie positief benader kan word.

1.6.3 Die definisie van sinkretisme moet die kontekstualiteit verdiskonteer

Sinkretisme vind altyd in 'n spesifieke tyd-ruimtelike omgewing plaas. 'n Definisie van die term sinkretisme moet dus die totale milieu verdiskonteer. Die ineenverweefdheid van elemente binne en buite die godsdienst moet in berekening gebring word om 'n volledig perspektief op die ontstaan en verstaan van sinkretisme te verkry.

'n Té algemene definisie van die term sinkretisme, maak dit net so onbruikbaar as 'n té eng geformuleerde definisie. Die gevare van 'n te breed geformuleerde definisie is dat op die ou end alles wat met godsdienst te doen het, as sinkretisme verstaan word. Dit is die gevaar wat Baird aandui wanneer hy sê dat alle godsdienste sinkretisme in gemeen het en daarom kan die term nie regtig op godsdienste van toepassing gemaak word nie (Baird 1967). Die gevaar van 'n te eng geformuleerde definisie is dat dit die gevaar loop om slegs vanuit die perspektief van een godsdienst (waarskynlik die Christendom) probeer om eensydig die absoluteheid van die eie godsdienst en die swakheid van ander godsdienste aan te toon. Op die wyse word alle kontak tussen godsdienste ondermyn en as gevaarlik bestempel.

Binne die raamwerk van hierdie voorwaardes kan nou oorgegaan word tot 'n definisie. Binne hierdie studie word met die volgende definisie van sinkretisme gewerk: *Sinkretisme kan omskryf word as die resultaat van 'n proses van pluralisering, wat onder andere die proses van sekularisering kan behels, en aanleiding gee tot die herinterpretasie en eklektiese hersakralisering van elemente.*

So 'n kort definisie blyk met die eerste oogopslag die gevaar van 'n te eng en 'n te breë definisie in een te hê. Hierdie definisie voldoen egter aan die bogenoemde voorwaardes vir 'n definisie van sinkretisme. 'n Behandeling van elkeen van die elemente binne die definisie sal die bruikbaarheid en wenslikheid van hierdie definisie verder omly.

Met sekularisering word nie bedoel dat dit wat heilig is, onheilig en dus nou nie meer as bruikbaar binne 'n godsdienst beskou word nie. Met die proses van sekularisering word na 'n utilitariteitsbeginsel verwys. Elemente wat nie meer 'n funksie binne 'n godsdienst het nie, word in status verlaag. 'n Godsdienstelement kan onder sekere omstandighede nog in 'n godsdienst bly voortbestaan, maar dan slegs op die periferie.

In hierdie verband word Wiessner se teorie van waardebeplanning van terme binne 'n godsdienste-sisteem op 'n definisie van sinkretisme toegepas (Wiessner 1975:11). Volgens hierdie teorie is alle elemente in godsdienste hiërargies georden. Elemente kan hulle waarde in die hiërargiese struktuur binne 'n godsdienst verloor. Nuwe elemente uit 'n ander godsdienst kan ook toegang tot 'n godsdienst verkry en dan binne die hiërargie



van elemente geklassifiseer word. Elemente met 'n bepaalde waarde in een godsdienst, het dalk 'n ander waarde in 'n ander godsdienst. Die term sekularisering verwys dus na hierdie hiërargering van elemente binne 'n godsdienst.

Daar is egter ook ander redes naas sekularisering wat aanleiding kan gee tot die pluralisering van elemente binne 'n godsdienst. Globalisering en blootstelling aan ander godsdienste weens missionêre aktiwiteite is maar sommige daarvan. Die pluralisering van elemente berei die weg voor vir die sakralisering van elemente.

Die keersy van die proses van sekularisering, is die proses van sakralisering. Die een proses verloop parallel met die ander. In die dialektiese wisselwerking is sekularisering en sakralisering twee kante van dieselfde munt. Sakralisering verwys na die opkommandeer van elemente in 'n godsdienstsisteem. Wanneer elemente hulle waarde as gevolg van sekularisering verloor, word daar 'n leemte gelaat. Waardenburg omskryf hierdie proses van vervanging op 'n breë godsdienstvlak soos volg:

Denn eine in sich geschlossene religiöse Tradition, die für neue und bedrängende Umstände und Probleme keine wirksamen Lösungen mehr bieten kann und daher den Handlungsspielraum der Anhänger einengt, kann die Besten ihrer Gläubigen verlieren und selbst in eine Krise geraten oder einschlummern.

(Waardenburg 1986:99)

Die gevolg is dat 'n nuwe element die plek van die oue inneem of deels vervang.

Elemente word dus in 'n godsdienst geïntegreer na mate die elemente 'n bepaalde funksie binne die godsdienst kan vervul. Die elemente hoef ook nie noodwendig uit ander godsdienste afkomstig te wees nie. Sakralisering verwys ook na die proses waar elemente uit ander sferes van bestaan, 'n religieuse betekenis toegesê word.

Indien hierdie beginsel op die ter hande definisie van sinkretisme toegepas word, maak die beginsel van sakralisering ten volle sin. Sakralisering is dan die oplossing op die utiliteitskrisis wat in 'n godsdienst ontstaan. Sodra 'n godsdienst nie meer die vrae van die gemeenskap bevredigend kan beantwoord nie, kan daar 'n skommeling van elemente deur middel van sekularisering en sakralisering plaasvind. Elemente word dus herinterpreteer en na gelang van die evaluasie van die element, word sekere elemente eklekties hersakraliseer.

Die twee konstituerende stappe in die proses van sinkretisme, is dus pluralisering by wyse van onder andere sekularisering en sakralisering. Nie een van hierdie twee terme besit 'n normatiewe konnotasie nie. Albei dien bloot as deskriptiewe terme. In die opsig word die voorwaarde van neutraliteit verreken.

Indien sinkretisme as die proses van pluralisering en sakralisering beskryf word, impliseer dit dat die proses binne elke nuwe konteks anders verloop. Binne elke godsdienst is daar 'n ander hiërargie van elemente. Elke godsdienst funksioneer ook binne 'n eie konteks met eie unieke vraagstukke en uitdagings. Die pluralisering en sakralisering binne 'n godsdienst verloop dus telkens anders binne elke godsdienst en konteks.

Vanuit 'n teologiese perspektief kan hierdie verandering wat 'n godsdienst langs die weg van pluralisering en sakralisering ondergaan, ook positief beoordeel word. Pannenbergh het aangedui hoe die Christendom juis deur middel van 'n sinkretistiese proses homself verryk en versterk het deur elemente uit ander godsdienste te benut. Die proses van pluralisering en sakralisering kan dus 'n godsdienst dien om die godsdienst meer aanvaarbaar en verstaanbaar vir die gemeenskap te maak.

Die konteksgebondenheid van sinkretisme word duidelik wanneer in berekening gebring word dat die elemente wat vir sommige sekulêre waarde het, vir ander sakrale



waarde kan hê. Die beginsel daaragter word verwoord in die sleutelbegrip van Pye se definisie van sinkretisme, naamlik dubbelsinnigheid (ambiguity) (Pye 1971:91). Vanuit die groot spektrum van simboliese elemente, kies elke godsdienst elemente wat vir hul le van sakrale waarde is. Die elemente word dan saam verbind en groei saam tot 'n lewende kompleks wat godsdienst genoem word. 'n Ander godsdienst kan egter 'n ander seleksie van elemente uit die kosmos van simboliek maak. Godsdienst A en B kan dieselfde elemente kies, maar die hiërargiese waarde aan die elemente gekoppel, kan verskil. Wanneer godsdienste mekaar beïnvloed vir watter rede dan ook al, kan daar 'n herrangskikking van elemente en hiërargie plaasvind. Selfs wanneer 'n godsdienst deur nuwe vrae en uitdagings gekonfronteer word, kan dit 'n nuwe seleksie van elemente te weeg bring. Hierdie proses vind by herhaling deur die loop van die geskiedenis van 'n godsdienst plaas.

In hierdie verband, kan ook gewys word op Waardenburg se teorie oor hoe elemente religieuse status in verskillende kontekste kry: "Ein Tatbestand trägt immer verschiedene Bedeutungen; er kann sowohl religiöse wie auch andere Bedeutungen haben" (Waardenburg 1986:30). Hierdie 'dubbelsinnige' betekenis van 'n element kan wys op 'n sekulêre en sakrale betekenis wat gelyktydig deur verskillende godsdienstgroepe aan dieselfde element gekoppel word. Daar is egter twee voorwaardes wat Waardenburg stel waaraan 'n godsdienstelement moet voldoen voordat dit as waarlik religieus erken kan word:

Um einen Tatbestand 'religiös' nennen zu können, muss er also im eigenen kulturellen Rahmen als religiös betrachtet werden (also 'wirklich' religiös sein) und auf etwas erweisen, das für die betreffenden Menschen grundsätzlich sinngebend wirkt (also 'wirklich' religiös sein).

(Waardenburg 1986:31)

'n Element het dus slegs sakrale waarde indien dit die gelowige mens in sy/haar betrokke konteks aanspreek.

Die seleksie en benutting van religieuse elemente, funksioneer binne 'n samehang van faktore. Hierop wys Krüger se kondisionaaliteitsteorie. Slegs in samehang met sosiale, politieke, ekonomiese, klimatiese, geografiese en ander faktore, kan 'n seleksie van elemente plaasvind. Vir elke godsdienst lyk die samehang van faktore anders. Die motivering vir die bepaalde keuse van elemente, verskil ook tussen gemeenskappe. In die verband word die voorwaarde van konteksgebondenheid verdiskonteer.

Oor die saak van anti-sinkretisme, is dit tog nodig om 'n paar opmerkings te maak. Anti-sinkretisme verwys na die wegbeweeg van die smeltpot van godsdienst af. Dit wys op 'n afskilproses totdat daar by die oorspronklike vorm van 'n godsdienst uitgekom word. Dit is die terugkeer na gefragmenteerde multikulturalisme. Anti-sinkretisme is gemik teen godsdienste sintese. Dit het ten doel om die egtheid en reinheid van 'n godsdienst te behou. Stewart en Shaw dui aan dat nasionaliste wat 'n etniese identiteit wil behou en selfs fundamentalisties daarvoor dink, pleit vir 'n anti-sinkretisme (Stewart & Shaw 1994:19).

Colpe verkies om die sogenaamde fundamentaliste eerder "Aristokrate der Wissenschaft" te noem (Colpe 1975:29). Vir sulkes is sinkretisme 'n teken van verval en degenerasie. Binne so 'n perspektief gaan dit oor die rein hou van die eie godsdienst, kultuur of wetenskap. Die resultaat van 'n anti-sinkretisme is 'n heterogeniteit of 'n multikulturalisme. Daar kan soms verwarring ontstaan of iets anti-sinkretisme of gewoon net kultuur-weerstand is (Stewart & Shaw 1994:19).



Volgens 'n definisie van sinkretisme as pluralisering en sakralisering, kan daar nie so iets soos anti-sinkretisme bestaan nie (Stewart & Shaw 1994). Indien daar gekies word vir 'n proses van anti-sinkretisme, is dit ewe 'n proses van pluralisering en sakralisering wat plaasvind. Die omgekeerde van 'n proses van pluralisering en sakralisering is nie moontlik nie. Dit wat ander as anti-sinkretisme beskou, is reeds deel van 'n proses van pluralisering en sakralisering. Om die elemente van 'n godsdiens een vir een af te skil om by die rein oorspronklike kern uit te kom, is reeds 'n heroriëntering van die waardes wat elke element binne die godsdiens besit.

Vir die duur van hierdie studie word daar met hierdie laasgenoemde definisie van sinkretisme gewerk. Indien die definisie van sinkretisme as die proses van pluralisering en sakralisering as 'n bruikbare definisie aanvaar word, hou die verskynsel van sinkretisme sekere verrykende implikasies vir die saak van missionêre betrokkenheid in. Hierdie saak word later in hierdie studie aan die orde gestel.



Hoofstuk 2

BYBELSE PERSPEKTIEF

2.1 INLEIDING

Alvorens daar met 'n ondersoek na voorbeelde van sinkretisme in die Ou Testament begin kan word, sal die benaderingswyse tot hierdie ondersoek eers uitgestip moet word. Daar bestaan verskeie benaderingsmoontlikhede:

2.1.1 'n Kronologiese ondersoek (historiese ondersoek)

Die vertrekpunt van hierdie benadering is om die normale verloop van die geskiedenis van Israel na te vors. Dit beteken dat daar by die vroegste tydperk bekend by die ontstaan van die volk Israel begin word en die verloop van die geskiedenis van Israel stelselmatig nagevors word en elke voorbeeld van sinkretisme bespreek word. So 'n ondersoek sou die volgende eras in die geskiedenis van Israel omvat: die aartsvader tydperk, die intogverhaal, die opkoms van monargie, die verdeelde ryk, die ballingskap en na-ballingskapstydperk.

Hierdie benadering kan as die tradisionele manier waarop Ou-Testamentiese studie onderneem word, getipeer word. Voordele verbonde aan so 'n benadering is dat dit as die volledigste oorsig oor die faktore wat bygedra het tot die vorming van die godsdienstige idees van Israel beskryf kan word. Die benadering maak egter nie voorsiening vir 'n ondersoek na die funksionering van Israel binne verskeie sosiale strukture nie. Die benadering leen tot 'n meer deskriptiewe wyse van ondersoek en gee nie die implikasies van kulturele kontak weer nie. 'n Verdere nadeel verbonde aan hierdie ondersoek, is dat dit nie voorsiening maak vir die navorsing van die Wysheidsliteratuur in die Ou Testament nie.

2.1.2 Literêre ondersoek

Hierdie benadering ondersoek die literatuur van die Ou Testament na aanleiding van die tradisionele indeling van die tipe literatuur van die Ou Testament. Die ondersoek behels dus 'n diakroniese ondersoek na die drie hoofversamelings literatuur in die Ou Testament, te wete: Die Wet, Die Profete en Die Geskrifte. Elke versameling word ondersoek en elke voorbeeld van sinkretisme binne die versameling word gemeld. Hierdie ondersoek verloop bykans volgens 'n histories-kritiese wyse. Dit is dan ook een van die hoofvoordele van hierdie benadering. Die ontstaansgeskiedenis van elke stuk literatuur kan nagevors word om die invloede daarop uit te wys.

'n Nadeel verbonde aan hierdie benadering, is dat die historiese ontwikkeling van die literatuur nie binne die raamwerk van die geskiedenis van Israel tot eie reg kom nie. Die gevaar is dat daar soveel klem op die bestudering van die teks self geplaas word, dat die inhoud van die teks agterweë gelaat word.



2.1.3 Godsdienshistoriese ondersoek

Volgens hierdie benadering word 'n ondersoek na die ontwikkeling van die godsdienstige idees van Israel gedoen. Die invloede op die ontwikkeling van die godsdienstige idees van Israel word ondersoek om vas te stel in watter mate Israel se godsdienstige idees as sinkretisties getipeer kan word. Die godsdienstige idees van Israel soos dit neerslag gevind het in die literatuur van die Ou Testament word bestudeer. Die literatuur weerspieël ook die ontwikkeling wat daar oor die eeue in die godsdienstige idees van Israel plaasgevind het.

Die voordeel van so 'n benadering is dat vasgestel kan word watter invloede alles bygedra het tot die totstandkoming van die godsdien van Israel. Vreemde invloede uit ander kulture kan identifiseer word. Die nadeel van hierdie benadering is dat daar nie rekening gehou word met die teologie van individuele boeke in die Ou Testament nie. Slegs 'n breë oorsig oor hoe Israel oor hulle verhouding met God gedink het, word gegee, sonder om die fyner nuanses beter te belig. So 'n ondersoek word ook in die wiewe gery deurdat daar nie met sekerheid vasgestel kan word wat die oorspronklike norm (die oergodsdiens) van die godsdienstige idees van Israel was nie. "... [I]st es weithin unmöglich, sie noch aus dieser Umschlingung herauszulösen und nach ihrem ursprünglichen Verstand wiederherzustellen" (Von Rad 1969:28). Dit is dus moeilik om vas te stel hoe die oorspronklike godsdienstige idees van Israel daar uitgesien het. Die identifisering van vreemde elemente wat die godsdien van Israel beïnvloed het, is dus slegs in 'n beperkte en relatiewe sin moontlik.

2.1.4 Sosiaalwetenskaplike benadering

Volgens hierdie ondersoek word die sosiale omstandighede waarin Israel hulle telkens oor die eeue bevind het, ondersoek. Die invloed van die sosiale omstandighede op die godsdienstige idees van Israel word ondersoek om vas te stel hoe bepaalde sosiale strukture die godsdien van Israel help bepaal het. Die godsdienstige idees van Israel het neerslag in hulle literatuur gevind (Gottwald 1985:26). Die dokumente van die Ou Testament is gewortel in situasies waar mense in bepaalde sosiale strukture geleef en dienooreenkomstig gedink het. Van hierdie sosiale strukture wat invloed op die vorming van die godsdienstige idees van Israel kon hê, is byvoorbeeld familiebande, stamverband, ekonomie (nomade, landbouer, handelaar), die regeringsvorm (charismatiese leiers, konings), lands- en geloofswette, oorlog en godsdienstige rites. Hierdie hoofinstellings in die samelewing vorm 'n sosiale netwerk wat die konteks vorm vir Bybelse literatuur (Gottwald 1985:26).

Die voordeel van so 'n ondersoek, is die uitgangspunt dat godsdien ook 'n sosiale verskynsel is wat gekleur word volgens die sosiale omstandighede van mense. In lyn met wat Van der Leeuw oor die ontwikkeling van godsdienste langs die lyne van kulturele ontwikkeling te sê het, sou dit onverantwoordelik wees om hierdie benadering te ignoreer (Rudolph 1979:197). Hierdie benadering is een van die belangrike uitlopers van die studie van die sosiale wetenskap.

'n Nadeel van so 'n ondersoek is egter dat die literêre aard van die Ou Testament nie volledig verdiskonteer word nie. Dit kon gebeur het dat Israel by tye in dieselfde sosiale omstandighede as 'n ander nasie of volk beland het en dan op 'n soortgelyke manier op die krisis reageer het. Israel se optrede is dus nie eiesoortig nie, maar kan analoog of selfs die teenoorgestelde aan 'n ander volk in soortgelyke sosiale omstandighede wees. (Gottwald 1985:28). Met die bestudering van die sosiale invloede op die godsdien van Israel kan sinkretistiese verskynsels makliker uitgewys word.



Aangesien die studie van sinkretisme baie sterk begrond word vanuit die kontak wat verskillende kulture met mekaar het (Schreiter 1995:152-154), wil dit voorkom of dit die wenslikste sal wees om 'n komprehensiewe benadering te volg waar die sosiaalwetenskaplike en godsdienshistoriese ondersoek aanvullend tot mekaar gebruik word. Tog is hierdie nie net 'n deskriptiewe ondersoek nie. Daar sal beoordeel moet word of die verskynsels en gebeure in die Ou Testament wat as sinkretisties geëtiketteer word, werklik 'n invloed op die vorming van 'n Ou-Testamentiese teologie gehad het.

Hierdie deel van die navorsing is nie 'n in diepteondersoek na alle fasette van die godsdiensontwikkeling van Israel soos in die Ou Testament weergegee word nie. Dit kan dus gebeur dat die ondersoek by tye oppervlakkig en vlugtig lyk. Die doel van hierdie deel van die ondersoek is bloot om uitstaande elemente van die godsdiens van Israel te identifiseer wat kan bydrae tot 'n beter verstaan van sinkretisme. Wat hier volg is nie 'n fenomenologiese ondersoek nie, maar 'n analise van 'n proses wat in die Ou Testament self weergegee word.

Shorter werk in sy uiteensetting van hoe inkulturasie in die Ou Testament plaasvind met sekere veronderstellings. Shorter se veronderstelling is dat alle kulture 'n element van Goddelike kennis met die skepping ontvang het. Hierdie kennis het as gevolg van die sonde verwronge geraak. Kulture wórd dus boos en verkeerd. Kulture word egter ook gereinig in ontmoeting met God. God kan weer die waarde van elke kultuur herstel.

Creation is in need of salvation and this is a progressive process throughout human history. The good values of human cultures have been deformed by sin, weakness and prejudice, but God takes the initiative to purify and redirect them. This is God's 'acculturation'.

(Shorter 1995:105,117)

God se spreke tot 'n kultuur, kan die waarde van die kultuur laat herlewe en so kultuur as 't ware weer tot God kersten. Dit is die proses wat in die Ou Testament met Israel afspeel: "... the idea of God's 'acculturation' is basic, since it is the process of God's revelation-salvation in human history, God inserting his thoughts and his ways into the culture of Israel" (Shorter 1995:106).

Die proses van God se akkulturasie wat met Israel begin het en in die geskiedenis voortduur, beskryf Shorter soos volg: (a.) Stap een is wanneer God in die kultuur indring en verhoudings skep. (b.) Stap twee begin wanneer die idees van en oor God geinkultureer of verinheems word. Idees oor God word getem. Die proses is 'n menslike proses en moet weer bevry word van alle menslike tekorte. (c.) Dit lei tot stap drie waar die proses van akkulturasie herhaal word en God weer tot 'n kultuur moet spreek (Shorter 1995:108). God openbaar Homself dus aan die mensdom. Elke kultuur het 'n eie unieke voorstelling van God. Kulture leer by mekaar oor God. Kulture se idees oor God benodig dus kerstening.

Shorter betoog dat Israel nodig gehad het om met die volke van Kanaän te inkultureer as waarborg dat sinkretisme nie plaasvind nie (Shorter 1995:116).

2.2 VAN NOMADEVOLK TOT INDRINGERS IN KANAÄN

Von Rad identifiseer twee golwe van godsdiensvermenging in die geskiedenis van Israel: die eerste golf begin met die Intog van Israel in Kanaän. Die tweede golf begin as Dawid ander gebiede by Israel se grondgebied inlyf (Von Rad 1968:24-25). Kapelrud en Fohrer volg Von Rad se indeling en erken dat die godsdiens van Israel positiewe sowel as negatiewe veranderinge ondergaan het met eerstens Moses en Josua wat Israel in Kanaän inlei en tweedens met die opkoms van die monargie (Kapelrud 1969:



164). "Kingship, therefore, must be called a second influence, following Mosaic Yahwism, because of the positive and negative effects it had on the form of Yahwism that was developing in the settled territory of Palestine" (Fohrer 1973:124).

Om die ontwikkeling van die godsdien van Israel te beskryf, is 'n komplekse ondersoek (Alt 1989:3). Dit is onmoontlik om die kronologiese verloop van die proses te rekonstrueer (Alt 1989:3). Die vraag wat Alt (1989:4) sê in so 'n ondersoek beantwoord moet word, is die vraag of daar gemeenskaplike kernelemente in die stamme van Israel se godsdien bestaan het en indien wel, wat dit was. Hierdie gemeenskaplike kernelement(e) in hulle godsdien kon die oorsaak wees dat die stamme van Israel die Jahwe-verering nie as 'n radikale of vreemde verandering van hulle godsdien beleef het nie. Die Jahwe-verering was die grootste samebindende faktor wat die stamme van Israel tot 'n hegte eenheid gebind het (Alt 1989:4). Alt vra dus na die aard van die godsdien van Israel in die pre-Jahwistiese tyd.

Alt stel dit dat in die pre-Jahwistiese tyd die stamme van Israel (party of almal) nie Jahwe by hulle plaaslike heiligdomme aanbid het nie (Alt 1989:7). Die aanbidding van Jahwe was egter nie vreemd aan die stamme van Israel nie (Alt 1989:7). Dit wil voorkom, sê Alt, asof die voorvaders van die stamme van Israel verskillende gode gelyktydig aanbid het. Dit is duidelik uit die name van die gode wie die Aartsvaders aanbid (Alt 1989:8). Volgens Alt se hipotese (1989:8-10) wil dit voorkom asof daar verskillende gode in Palestina by verskillende plekke aanbid is. Daar is bloot na die gode verwys as El, dit wil sê die naamwoord 'god'. Elke godheid is fyner identifiseer deur 'n byvoeglike naamwoord by die naam te voeg. So is die gode wat die Aartsvaders onder andere aanbid het, bekend as El Bet-El (Gen 31:13, 35:7), El Olam (Gen 21:33), El Ro'i (Gen 26:13), El Elyon (Gen 14:18), en El Shaddai (Gen 27:1) (Cross 1962:232). Hierdie El gode is verbind tot 'n spesifieke lokaliteit (Alt 1989:9). Met Israel se intog in Kanaän ontmoet hulle hierdie plaaslike, gelokaliseerde gode wat nie aan Israel bekend was voor die Intog nie (Alt 1989:9). Die implikasie is dat die verskillende El-gode nie 'n beslissende bydrae lewer tot die verstaan van Israel se pre-Jahwistiese godsdien nie.

Teenoor Alt, sê Cross egter dat die term 'el' slegs as die generiese term 'god' verstaan moet word, wat in apposisie met die goddelike naam of saam met 'n substantief in 'n genitiewe verhouding gebruik word. So byvoorbeeld kan 'El Olam' gelees word as 'god van ewigheid' of as 'El, die ewige Een' (Cross 1962:233). Cross wil daarop wys dat Alt die El-godsdien in Kanaän nie genoegsaam ondersoek wanneer hy uitsprake oor die ontwikkeling van die godsdien van Israel maak nie (Cross 1962:226).

Die name van die verskillende El-gode, sê Alt, is later interpreteer as dat hulle slegs verwysings en alternatiewe vir Jahwe is: "They (die El-gode), are throughout identified with Yahweh as the God of Israel" (Alt 1989:8). Daar het egter 'n lang proses in die geskiedenis van die godsdien van Israel verloop sedert die ontmoeting met die El-gode en die identifisering met Jahwe.

Von Rad wys daarop dat dit moeilik is om die vroegste vorm van Jahwe-verering te ondersoek, aangesien die vroegste tradisies oor Jahwe-verering uit 'n tyd dateer wat reeds 'n stappie verder as die vroegste fase van Jahwe-verering is (Von Rad 1969:29). Clark ondersteun Von Rad se stelling wanneer hy praat oor die Aartsvadertypperk: "The earliest history of a people is often the most difficult time to reconstruct. When we come to the beginning of Hebrew history, even the definition of 'patriarchal history' is problematical" (Clark 1977:121). Kaiser bevestig dat daar nie met sekerheid iets oor die herkoms en die oorspronklike aard van Jahwe se betrokkenheid by Israel gesê kan word nie (Kaiser 1993:113). Dit wat Israel oor die aartsvaders en hulle godsdien te sê



het, dateer uit honderde jare nadat die aartsvaders geleef het en is op die koop toe oor eeue heen nuut geformuleer en verwerk (Kaiser 1993:113). Die gevolg is dat die neerslag van die verhale oor die aartsvaders en hulle godsdiens meer te sê het oor die vertellers van die verhale as dié waaroor vertel word (Kaiser 1993:113). In sy ondersoek om die oorspronklike aard van die godsdiens van die stamme van Israel te identifiseer, sê Alt dat daar eerder na die elemente in die godsdiens van die aartsvaders na leidrade gesoek moet word (Alt 1989:10).

Die tradisionele teorie oor die aartsvaders is dat hulle deel was van 'n beweging van semi-nomadiese Wes-Semitiese volke (Clark 1977:122). Clark glo dat hierdie egter nie meer as 'n werkbare hipotese gebruik kan word nie, aangesien daar verskillende mondelinge oorleweringe bestaan wat betrekking het op verskillende groepe en afkomstig is van verskillende oorleweraars (Clark 1977:122). Gottwald pleit ook dat hierdie hipotese krities herevalueer word (Gottwald 1985:277). Kaiser daarteenoor bevestig die tradisionele teorie as die waarskynlikste teorie wanneer hy oor die landinname praat. Die stamme en volke wat Palestina binnetrek was trekboere en kleinvee nomades wat vrylik vanuit die suide en woestynland Palestina binnetrek en hulle daar vestig (Kaiser 1993:114-115).

Wat die godsdiens van die aartsvaders betref, maak Alt 'n onderskeid tussen die Jahwe-verering en die godsdiens van die aartsvaders op grond van 'n ontleding van Eksodus 3 en Eksodus 6:2-8 (Alt 1989:11-12). Volgens Alt se literêr kritiese ontleding van die twee tekste is dit duidelik hoe die identifisering met Jahwe op twee maniere weergegee word. Volgens die Elohis se weergawe in Eksodus 3 ontmoet Moses die God van Abraham, Isak en Jakob (v. 6). Op nadere navraag openbaar die God Hom as Jahwe (Eks 3:14). Volgens die Priesterlike outeur se weergawe in Eksodus 6:2-8, ontmoet Moses die God El Shaddai. Op nadere navraag openbaar die God Hom as Jahwe (Alt 1989:11-12). Dus vind daar nie net identifisering tussen die El-gode en Jahwe plaas nie, maar ook tussen Jahwe en die 'God van die vaders.'

Tydens die aartsvadertydperk aanbid Abraham, Isak en Jakob die God wat telkens met hulle familienaam identifiseer word, maar wat ook soms die naam Jahwe dra (vgl Gen 27:24, Gen 28:13 en Gen 32:10). Alt sien die Jahwe-verering as 'n later bykomende element wat in 'n na-Mosaïese era daartoe bydra dat die stamme van Israel verenig word (Alt 1989:6). Alt identifiseer twee hoofgroepe godsdienste in Genesis. Die eerste is die gelokaliseerde kultusse van Kanaän wat met die naam El verbind word (Alt 1989:8,21). Die tweede tipe godsdiens is waar 'n god aan 'n individu geopenbaar word: die aanbidding van 'God van my vader(s)', wat later verwys het na die aanbidding van die God van Abraham, Isak en Jakob (Alt 1989:11,21). Hierdie god sonder 'n eienaam, is aangedui met die naam van die persoon wie die god die eerste keer aanbid het -- die sogenaamde 'God van x', waar x gesien word as die een wat die eerste keer die god aanbid en dus die stigter van daardie kultus is (Alt 1989:42). Hierdie tweede tipe godsdiens is nie verbind tot 'n spesifieke plek nie, maar is baseer op die persoonlike openbaring aan 'n individu (Alt 1989:21-22). Die God van die vaders het 'n groter invloed op die ontwikkeling van die godsdiens van Israel gehad as die rol van die verskillende El gode (Alt 1989:21).

Alt (1989:24) som sy hipotese op deur daarop te wys dat die 'God van die vaders' naas die El-gode bestaan het. Die naam Jahwe word egter inkonsekwent met die 'God van die vaders' verbind. Dit wil dus lyk, sê Alt, of Jahwe prominensie in die antieke geskiedenis van Genesis 1-11 en weer vanaf die Mosaïese era verkry. Gedurende die aartsvadertydperk verkry die 'God van die vaders' prominensie. Tog is dit duidelik dat die 'God van die vaders' implisiet met Jahwe gelykgestel word. Alt verklaar dit deur te



noem dat die 'God-van-die-vaders'-tradisie dalk 'n ouer tradisie as die Jahwetradisie kan wees, alhoewel die Jahwetradisie meer prominent is (Alt 1989:24).

Elke stam van Israel het hulle eie god van die voorvader gehad (Ahlström 1963:12), soos wat blyk uit die verbond tussen Jakob en Laban (Gen 31:53: God van Abraham en God van Nahor). Deel van hierdie godsdiens was die belofte van seën. Die moment toe hierdie nomadiese stamme in kontak met landbougemeenskappe kom, is die belofte uitgebrei tot die belofte van landsbesit. Sodra 'n familiegroep wat so 'n 'god van ons vader(s)' aanbid het, in Kanaän gevestig het, is hulle eie god geïdentifiseer met die plaaslike El-god van die area waar hulle hulle vestig (Alt 1989:59). Ahlström verklaar die proses soos volg: "We thus find, when studying the religious history of Israel, that there are a number of different forms of religion, clearly having one thing in common -- that all are nominally expressions of the worship of Yahweh" (Ahlström 1963:33).

Na die landinname is die Jahwe-verering as die nasionale godsdiens voortgesit, naas die verering van die aartsvader/El-gode, totdat die twee groepe ook met mekaar identifiseer is (Alt 1989:59-60). Hieroor sê Ahlström:

This does not mean that the religious observances of the different cult centres were everywhere identical, or that the respective views of Yahweh agreed in detail, even though there was a fair measure of agreement on the religious life. These forms of Israelite religion, with their local variants, of course lived on, even after Jerusalem had become the Israelites' official cult centre.

(Ahlström 1963:33)

Alt stel dit dus dat die ontwikkeling van die godsdiens van Israel deur, wat hy noem, 'n "process of organic growth" voorgestel kan word (Alt 1989:56). Daar vind 'n assimilasië tussen die aanbidding van die 'God van Abraham', die 'God van Isak en die 'God van Jakob' plaas. Hierdie drie godsdienste het naas mekaar apart gefunksioneer (Alt 1989:55). Tog het die drie kultusse dieselfde tipe godsdiens voorgestel, maar is aangedui deur drie verskillende name vir die God wat aanbid is (Alt 1989:28,55). Die oomblik toe die drie kultusse met mekaar assimileer is, het die godsdiens van die 'God van die vaders' met die Jahwe-verering assimileer (Alt 1989:28, 30). Dit sover Alt se hipotese betref.

Clark wys daarop dat Alt nie die enigste een is wat hom oor hierdie toedrag van sake uitlaat nie (Clark 1977:136). Eissfeldt het 'n variasie op Alt se teorie. Eissfeldt erken dat die El-kultus die manifestering van die god El was. Die El-kultus het die 'god van die vader(s)' vervang voordat Jahwe-verering posgevat het (vgl Gen 33:18-20) (Clark 1977:136). Maag daarteenoor voel dat die aartsvaderlike godsdiens so sterk was dat dit bly voortbestaan het en met die Jahwe-verering identifiseer is (vgl Jos 24) (Clark 1977:136). Seebass reken dat die identifisering van Jahwe met die 'god van die vader(s)' eers in die wildemistydperk plaasgevind het (Clark 1977:136). Sommige geleerdes voel dat die aartsvaderlike godsdiens van die begin af 'n vorm van die El-kultus was (Clark 1977:136). Ahlström wys daarop dat daar 'n natuurlike proses van identifisering van die verskillende variasies van die plaaslike El-gode in Kanaän met Jahwe plaasgevind het (Ahlström 1963:12). Vir Israel het hierdie identifisering nie afvalligheid van eie godsdiens beteken nie (Ahlström 1963:11). Die God van die aartsvaders, El Shaddai, was gereken as identies met Jahwe, die God van Sinai (Ahlström 1963:12).

Alt as godsdienshistorikus laat hom nie uit oor die aanvaarbaarheid al dan nie van so 'n assimilasiëproses nie. Ahlström reken egter dat so 'n identifisering as sinkretisme erken moet word (Ahlström 1963:13). Alt se hipotese, wat as die riglyn kan geld, met begrip van die variasies op sy hipotese, het implikasies vir die fenomeen sinkretisme.



Nêrens in die Ou Testament is daar aanduidings van geloofsbesware teen die assimilasie van die voorstelling van die 'God van die vaders' en Jahwe nie. Nêrens word die vraag gestel wie dan die ware God is nie. Die kernvraag wat egter hier gestel moet word, is die vraag oor die verband tussen godsdiens en geloof.

Die ontwikkeling van die godsdiens van Israel ondergaan in die voor-Mosaïese tydperk egter nog vele invloede. Twee invloedsefers kan identifiseer word: die invloed van die El-godsdiens (wat die aanbidding van die 'God van die vaders' en Kanaänitiese El afgod insluit) en die Baäl-godsdiens.

Stendebach stel volgens 'n godsdienshistoriese teorie dat (sekere) stamme van Israel El aanbid het (Stendebach 1991:32). Stendebach identifiseer die God El met die 'God van die voorvaders' waaroor Alt se hipotese hierbo breedvoerig uiteengesit is (Alt 1989). Die God El van die voorvaders wat deur sekere stamme van Israel aanbid is, is met die verskillende plaaslike El-gode van die Kanaänitiese bevolking gelykgestel. Hierdie stamme van Israel word weer deur 'n ander groep (Moses-volgelingen en Ekso-dusgroep) blootgestel aan Jahwe-verering. Ahlström stel voor dat daar dus eerder sprake kan wees van "...forms of Israelite religion' rather than 'Israelite religion'" (Ahlström 1963:14). Jahwe word identifiseer met die tot dusver bekende El-gode. Dit strook met Alt se teorie dat El, die 'God van die voorvaders', na 'n proses van assimilering met die plaaslike El-gode, assimileer word met die Jahwe-verering. Hierdie proses, sê Stendebach, word vergemaklik deur die feit dat Jahwe en El die raakpunte het dat albei aanbid word as die Hoofgod en Skeppergod (Stendebach 1991:33). Hierdie proses kan volgens Stendebach nie as sinkretisties beskryf word nie, aangesien dit volgens die definisie van Visser 't Hooft en Kraemer, waarmee Stendebach werk, nie die verandering van 'n godsdiens te weeg bring nie: "Dies hat noch nichts mit Synkretismus zu tun, da der Vätergott bzw. Jahwe regierendes Subjekt sind und die Kriterien der Identifikation auf ihrer Seite liegen" (Stendebach 1991:33). Soggin daarteenoor is van mening dat alle gevalle van godsdiensversmelting sinkretisme is: "Wo dieses unter Verschmelzung mit traditionellen, jahwistischen Gütern geschah, begegnen wir dem Synkretismus ..." (Soggin 1966: 180).

Die gevolg van die ontmoeting tussen die Jahwe-verering en die Baälaanbidding het egter anders en moeiliker verloop (Stendebach 1991:33, Kapelrud 1969:164). Baäl as die verpersoonliking van vrugbaarheid en die god van reën, staan in 'n noue verbintenis met die landbou (Kapelrud 1969:164) en was daarom wesensvreemd aan Jahwe (Stendebach 1991:33). Die god Baäl word vereer in 'n andersoortige kulturele opset as die waaraan Israel gewoon was. Baäl is die god wat aanbid word in die feodale stadstate van Kanaän. Israel daarteenoor leef volgens 'n model van 'n landelike gemeenskap as rondtrekkende boere (Stendebach 1991:33). Die oorgang van 'n nomadiese lewenswyse na 'n gevestigde landbougemeenskap, het Israel gelei om elemente van die landbou-godsdiens oor te neem (Stendebach 1991:33, Soggin 1966:180). So is daar byvoorbeeld vele voorbeelde van die Kanaänitiese landboufeeste wat Israel oorge-neem het. In Eksodus 23:24-17, wat deur Stendebach as die oudste feeskalender voorgelê word, word gewys hoe die landboufeeste van Kanaän herinterpreteer word om verbind te word met die historiese omstandighede van Israel (Stendebach 1991: 33).

Kapelrud beskryf die manier waarop die Baäl-godsdiens en Jahwe-verering met mekaar identifiseer is (Kapelrud 1969:165). Jahwe is voorgelê as die ware God van vrugbaarheid. Jahwe was die ware Skepper, die ware Voorsiener van reën, die ware Gewer van oeste (Kapelrud 1969:165). Op die manier word Jahwe in die plek van Baäl gestel. Jahwe neem die take en funksies van Baäl oor. Heelwat van die Psalms getuig



van hierdie unieke wyse waarop daar oor Jahwe gedink is (Ps 74, 148). Hierdie identifisering van Jahwe met Baäl was 'n noodsaaklikheid vir die voortbestaan van die Jahweverering (Kapelrud 1969:164-165). Hierdie identifisering het egter probleme tot gevolg gehad. Die verandering in die verhouding tussen Jahwe en Baäl is oorgedra na latere geslagte (Kapelrud 1969:165). Elke geslag het anders gedink oor die verhouding tussen Jahwe en Baäl. Die kulminasiepunt van die spanningsvolle onderlinge verhouding, was die openbare uitdaging wat die profeet Elia tot die Baälpriesters op die berg Karmel stel (1 Kon 18) (Kapelrud 1969:165).

Stendebach glo egter dat daar ook by die ontmoeting tussen Baäl en Jahwe nie sprake van sinkretisme is nie, aangesien die kriteria vir die herinterpretasie van godsdienselemente steeds by die Jahweverering lê (Stendebach 1991:33). Kapelrud glo dat die ontmoeting tussen Baäl en Jahwe 'n baie natuurlike ontmoeting was, wat aanvanklik geen teenstand uitgelok het nie (Kapelrud 1969:164).

Argeologie wys egter daarop dat die Baälkultus meer in die godsdiens van Israel geïntegreer is as wat die tekste van die Ou Testament wil wys (Stendebach 1991:34). Afgodsbeelde en altare, asook afgodsimbole, dui op 'n aktiewe Baälverering in Israel (vgl Gen 28:18; Eks 24:4; Jos 24:26). Stendebach glo egter dat selfs dit nie as sinkretisme gesien moet word nie (Stendebach 1991:34). Dit is onduidelik of dit die Jahweverering was wat elemente van die Baäl-godsdiens aangetrek het of dit eerder die Baäl-godsdiens was wat elemente van die Jahweverering oorgeneem het (Stendebach 1991:34). Ander teoloë beoordeel die situasie anders. Donner oordeel dat die Jahweverering na die landinname al meer gekanaäniseer is en dus as 'n "Assimilation oder Amalgamation" beoordeel moet word (Donner 1984:148).

Stendebach wys daarop dat in die aartsvadertyd daar verskeie verhale oor landoornames is (Stendebach 1991:32). In die proses waartydens gebiede oorgeneem word, word ook bestaande heiligdomme van die volke in Kanaän oorgeneem (Stendebach 1991:32). Stendebach gebruik die term "uminterpreteert" om die proses van oornames te beskryf (Stendebach 1991:32). Hy verduidelik egter nie wat hy presies met die term bedoel nie. Die magdom van ongedefinieerde terme wat gebruik word (vgl "Assimilation en Amalgamation" by Donner, "uminterpreteert" by Stendebach) bevestig wat alle denkers oor sinkretisme sê, naamlik dat daar so 'n magdom terme bestaan waarmee dieselfde verskynsels beskryf word, dat niemand later weet of 'n verskynsel as sinkretisme beskryf kan word of nie.

Kaiser stel dat Jahwe vir die eerste keer die geskiedenis van Israel binnetree met die gebeure by die berg Sinai (Kaiser 1993:115). In die teofanie by Sinai (Eks 19) vertoon Jahwe kenmerke van die weerliggod Baäl (Kaiser 1993:115). Jahwe bevestig Homself nie net as God van die stamme van Israel nie, maar ook as die verhewe God bokant die sogenaamde weerliggod. Israel skryf die redding uit die hand van hulle Egiptiese vyande aan Jahwe, die God van Sinai, toe. So word Jahwe die Reddergod van Egipte en die Beskermer en Oorloggod van Israel (Kaiser 1993:115). Jahwe die Reddergod van Egipte word nou die Oorloggod wat Israel bevry van die Kanaänitiese vestingstede (Kaiser 1993:115). Die moontlikheid bestaan, sê Kaiser, dat die boere in Kanaän met verloop van tyd die vrugbaarheidsrites net in die Naam van Jahwe voltrek het (Kaiser 1993:115). Jahwe het die werk en eienskappe van Baäl, die vrugbaarheidsgod, oorgeneem. Jahwe was nie meer net die Oorloggod nie, maar nou ook die God van storm en reën en daarmee die God van vrugbaarheid (Kaiser 1993:115). Of dit sinkretisties was dat Jahwe met Baäl geïdentifiseer is, sal uitgeklaar moet word volgens die definisie van wat sinkretisme is.



Telkens wanneer die sosiale omstandighede van Israel verander, was dit nodig om nuut oor hulle godsdiens te dink:

Aber es ist nicht schwer zu sehen, dass der Jahweglaube bei dieser Anpassung an fremde Kultformen unter der zwingenden Notwendigkeit der Selbsterhaltung stand. Er war ja angesichts der stark veränderten Lebensverhältnisse der Sesshaftig gewordenen genötigt, sich selbst weithin ganz neu darzustellen; und bei diesem Wandlungsprozess waren ihm viele kanaänische Vorstellungen behilfreich, weil er in sie einströmen und in ihnen eine neue Gestalt gewinnen konnte.

(Von Rad 1969:38)

Die oomblik wanneer Israel van nomade volk tot gevestigde landbouers en later tot stedelinge verander (Soggin 1966:179, Fohrer 1973:102), het hulle behoefte aan wat hulle God moet wees en kan doen ook verander. Die Jahwe-verering betree nou ander gebiede en kultusterreine wat nie voorheen deel van die Jahwegodsdiens was nie.

Die Kanaänitiese wêreld waarbinne Israel hulle bevind het, het onvermydelik groot invloed op Israel uitgeoefen: "... [T]he influence of Canaanite civilization on the Israelites can hardly be pictured in powerful and comprehensive enough terms" (Fohrer 1973:103). Ahlström bevestig dit wanneer hy sê dat: "... [T]he religious practices of the tribes of Israel seem to have differed little from those of the surrounding Canaanite culture" (Ahlström 1963:32). Die invloed wat die Kanaänitiese godsdiens(te) op die godsdiens van Israel uitgeoefen het, is te omvattend om hier te bespreek. Ahlström gee 'n aanduiding van enkele van hierdie invloede:

The transfer of the Ark was the first step in the syncretistic process which led to the centralization of the Yahweh cult in Jerusalem ... [A]s a further indication of the 'canaanization' of Israelite religion may be mentioned the occurrence of sacred prostitution, either by female prostitutes, 1 Sam. 2:22 cf. Gen. 38:13 ff., or by male prostitutes, ... Deut. 23:18, 1 Kings 14:24, 15:12, 22:47, 2 Kings 23:7, Job 36:14.

(Ahlström 1963:32)

Fohrer gebruik verskeie terme om hierdie beïnvloedingsproses te beskryf: "... [C]onstant infiltration ... acceptance ... partial appropriation, assimilation to Israelite practice, integration into Israelite faith, successful transformation, or victorious assertion of the Israelite way of life" (Fohrer 1973:103). Hierdie tyd van aanpassing is die spannendste in die geskiedenis van die Jahwegodsdiens (Von Rad 1969:39). Die Jahwegodsdiens het dus vele voorstellings en gebruike wat in ander godsdienskringe ontstaan het, geassimileer (Von Rad 1969:40, Soggin 1966:180). Fohrer sê dat die proses nie sonder meer as "Canaanization or syncretism" tipeer kan word nie (Fohrer 1973:103). Die vraag moet egter gestel word na aanleiding van die kanaänisering van die Jahwegodsdiens, of daar nie ook sprake kan wees van 'n Jahweïsering van die Kanaänitiese voorstellings nie? (Von Rad 1969:43). Fohrer dink oor Jahwisme in hierdie tydperk voor die monargie as bloot 'n "transitional stage" (Fohrer 1973:103). Dit sou bevestig wat Van der Leeuw (1938) en Boff (1986) sê oor die natuurlike groei van enige godsdiens as gevolg van die dinamiek van godsdienste (Kamstra 1985).

Van die vroegste tyd af was die aandrag dat ander kultusse nie invloed op die Jahwe-godsdiens moet hê nie. Ander gode is dus erken, maar hulle was nie die 'God van Israel nie'. Eers in die Deuteronomistiese tyd was die aandrag sterker om van ander gode te skei (vgl Gen 35:2, Jos 24:23). Die bestaan van ander gode was van die vroegste tye af deur Israel openlik erken, maar hulle is gesien as die gode van ander volke, soos wat Jahwe eksklusief die God van Israel beskou is (Fohrer 1973:103).



Nie net die godsdien van Israel het verander na die landinname nie. Alle sosiale strukture het verander weens die nuwe sosiale omstandighede van Israel (Von Rad 1969:43). Ook die regstelsel van die plaaslike bevolking is in 'n mate oorgeneem (Von Rad 1969:43). Dit wil na aanleiding van die oudste vorm van regspraak in Israel (nl die Verbondsboek Eks 21:1-22:16) voorkom of Israel deel in 'n "gemeinorientalischen Rechtskultur" (Von Rad 1969:44). Tog is daar vele voorbeelde waar Israel se regsake nie parallel ooreenkom met die profane staatsreg van bv. die Codex Hammurabi nie (Von Rad 1969:43). Israel se regsake is op 'n meer religieuse stelsel gegrond. So byvoorbeeld is weerwraak op die neem van menselewens nie geregverdig nie, omdat alle lewe aan Jahwe behoort en daarom mag 'n mens jou nie op 'n moordenaar wreek nie (Von Rad 1969:45).

In die tyd toe Israel deur charismatiese leiers gelei is (die sogenaamde groot rigters -- vgl Von Rad 1969:46; hierteenoor die klein rigters -- vgl Rig 10:1-5, 12:7-15), was Israel 'n losse amfiktonie bestaande uit individuele stamme wat krisis van landsbelang gesamentlik hanteer het, en gedeel het in 'n godsdien by die sentrale aanbiddingsplekke. Israel lewe in 'n ruimte waar alle dinge, die regsake ook, uitgaan vanuit 'n sakrale ordening. Lewe was slegs moontlik as die mens hom/haar onder die sakrale ordening stel. Dit was egter anders as die wyse waarop die plaaslike Kanaänitiese bevolking hulle leefwêreld ervaar het. Vir hulle was daar 'n onderskeid tussen sakraal en profaan (Von Rad 1969:46).

Von Rad meld dat alle stamme wat met verloop van tyd in Kanaän ingetrek het, 'n groot skat van godsdienstige oorleweringe met hulle saamgebring het (Von Rad 1969:28). Hierdie oorleweringe kom uit 'n nomadiese agtergrond en is met verloop van tyd onlosmaaklik met die Kanaänitiese landbougodsdien ineengewef. 'n Verdere proses van latere generasies om voortdurend aan hierdie oorleweringe nuut uitdrukking te gee en te herverwoord, maak dit onmoontlik om die oorspronklike oorleweringe te identifiseer (Von Rad 1969:28).

Kaiser sê dat die siening oor Jahwe verander het van die Berggod van Sinai tot die Reddergod van die vlugteling uit Egipte en tot Beskermgod van die stamme van Israel en Juda. Tydens die Intog kom Jahwe in ontmoeting met die gode van Kanaän. Jahwe word in die spore van die god El, die Skepper en Koning van die hemel en aarde totdat Hy die almagtige Jahwe Zebaoth (God van die leërskaer) word. Jahwe word per geleentheid met Baäl vergelyk. Jahwe tree as jalouse God op wat aanspraak maak op alleenverering. Jahwe word die Besitter van alle koninkryke van die aarde en Oorwinnaar oor die see en die Gewer van vrugbaarheid en bly steeds die Beskermheer van die swakkes (Kaiser 1993:113).

Uit hierdie fase van Israel se geskiedenis is daar twee belangrike vrae wat vir hierdie studie noodsaaklik is om te vra.

Die eerste vraag wat gevra moet word, is die vraag of dit as sinkretisme beskryf kan word as eienskappe en/of funksies van een godheid na 'n ander godheid oorgedra word? Volgens die ondersoek hierbo gedoen, wil dit voorkom of dit juis is wat by tye in die godsdien van Israel gebeur het: eienskappe en funksies van een godheid is oorgedra op die God wat Israel aanbid. Die gevaar daaraan verbonde, is natuurlik dat soveel eienskappe en funksies van een godheid na 'n ander oorgedra word, dat 'n spesifieke godheid die beliggaming van alle gode word. Een god word voorgestel as die een wat alles is en alles kan doen en op die ou einde niemand meer is nie. Die godheid se unieke aard gaan verlore onder eienskappe en funksies wat van alle kante aan die godheid toegeskryf word. In 'n pluralistiese samelewing kan die gevolg wees dat gods-



diensgroepe erken dat almal aanbid dieselfde god, maar die god staan aan elkeen bekend onder 'n ander naam.

Die tweede vraag hang nou saam met hierdie saak. Soos reeds vroeër in hierdie ondersoek (vgl Alt se hipotese) genoem, sal dit nodig wees om die gevare van assimilasië vir die bestaan van 'n godsdienst te ondersoek. Dit blyk ook uit die ondersoek tot dusver, dat assimilasië 'n groot deel van die wyse was waarop die godsdienst van Israel gevorm is. Vergelyk Donner se beskrywing van die proses van ontwikkeling van die godsdienst van Israel as "Assimilation oder Amalgamation" (Donner 1984:148). In retrospeksie van 'n ontwikkelingsproses sal die vraag altyd gevra kan word wie die ware G(g)od dan is? Enige assimilasiëproses bring die gevaar van geloofsonsekerheid. As die G(g)od wat aanbid word dan nie die enigste ware lewende God is nie, maar tot wese gekom het as gevolg van 'n konglomerasië van elemente, is geloof in so 'n God dan nog werklik nodig of selfs moontlik? Hierdie vraag sal by 'n volgende hoofstuk weer aan die orde kom om aan te dui wat die effek van sinkretisme op die verhouding tussen godsdienst en geloof is.

2.3 DIE RIGTERTYD

Die Rigtertyd verwys na die tyd in die geskiedenis van Israel wat volg na die oornam van Kanaän wat in ongeveer die 14e-12e eeu vC plaasvind. Die Rigtertyd en die tydperk van Saul kom tot 'n einde kort voor die einde van die 11e eeu vC (Kaiser 1993:114). Donner wys daarop dat die oorleweringe oor die Rigtertyd min en histories onakkuraat is (Donner 1984:145). Die Rigtertyd is 'n belangrike tyd in die geskiedenis van Israel, juis omdat dit die basis lê vir die gemeenskapsbewussyn van die verskillende stamme van Israel en 'n aanduiding gee van die groeiende belang van die Jahweverering (Donner 1984:146)

Soggin wys daarop dat tydens die tyd waar die stamme van Israel saam bestaan het in wat as 'n amfiktonie beskryf kan word, die stamme van Israel 'n mate van godsdienstige onafhanklikheid geniet het (Soggin 1966:181). Die losse band wat daar tussen die stamme van Israel bestaan het, is mettertyd tot 'n hegte band van nasionale eenheid gesmee. Hierdie nasionale eenheid word gebou op die gemeenskaplike aanbidding van Jahwe (Alt 1989:3). Daar was egter 'n lang ontwikkelingsproses voordat Israel gesamentlik rondom die aanbidding van Jahwe kon verenig. Donner verwys na die amfiktonie-hipotese van Noth as "Fiktion" met "spekulatiewe Konsekwensies" (Donner 1984:147). Alhoewel daar 'n aantal heiligdomme vir Jahwe onder die stamme van Israel bestaan het, sê Donner, kan hierdie heiligdomme nie duidelik van die Kanaänitiese Baälheiligdomme onderskei word nie (Donner 1984:147). Juis die godsdienstdiversiteit van die stamme van Israel maak dit soveel moeiliker om iets oor die godsdienst van Israel in hierdie era te sê.

In die tyd toe daar net 'n losse band tussen die stamme bestaan het, kon elke stam self bepaal watter god hulle aanbid. Daar bestaan talle voorbeelde van situasies waar 'n spontane ontwikkeling van die godsdienst van elke stam plaasgevind het. Soggin noem hierdie verskynsel populêre sinkretisme (Soggin 1966:181). So byvoorbeeld verwys Soggin na die vermenging van die Jahweverering en vrugbaarheidskultusse, wat volgens Soggin sonder twyfel sinkretisme tot gevolg gehad het (Soggin 1966:180). Voorbeelde van populêre sinkretisme in die Rigtertyd is die afgode wat Gideon (Rig 6:25-32) en Miga (Rig 17:1) aanbid het. Vergelyk in die verband Ahlström se negatiewe evaluasie van die afgodsbeeld van Miga (Ahlström 1963:26). Soggin gee ook 'n voor-



beeld van sinkretisme in die vroeë koningstyd wanneer hy na Dawid se afgodery (1 Sam 19:10-17) verwys (Soggin 1966:180).

Sonder om die hele vraagstuk of Israel werklik 'n amfiktionie was of nie te heropen (Gottwald 1985:280-284), kan daarmee volstaan word dat die nuwe sosiale opset waarin Israel hulle tydens die Rigtertyd bevind het, 'n invloed op die godsdiensontwikkeling van Israel gehad het. Gottwald formuleer drie hipoteses waarvolgens Israel as 'n magsfaktor in Kanaän kon ontwikkel het: (a.) die oorwinningsmodel waarvolgens Israel 'n militêre oorwinning oor hulle vyande behaal het, (b.) 'n immigrasiemodel waarvolgens die stamme van Israel geleidelik en vreedsaam hulle in Kanaän gevestig het en (c.) die sosiale-rewolusiemodel waarvolgens Israel as een van die onderdrukte volke in Kanaän saam met ander volke in opstand teen hulle Kanaänitiese oorheersers kom (Gottwald 1985:261-276).

Gottwald bepleit ook dat die amfiktionie nie as die enigste sosiale stelsel gesien moet word waarvolgens Israel geleef het nie (Gottwald 1985:281). Volgens Gottwald is die amfiktionie eers gevorm kort voordat Dawid die twaalf stamme van Israel onder 'n monargie verenig het (Gottwald 1985:281). Per slot van sake is die amfiktionie in Israel anders saamgestel as wat dit in byvoorbeeld die Griekse amfiktionie funksioneer het (Gottwald 1985:283). Israel as amfiktionie stem met die Griekse amfiktionie slegs ooreen in terme van die gemeenskaplike kultus en outonome politiek. Die meerderheid kenmerke van 'n ware amfiktionie soos by die Griekse amfiktionie, ontbreek egter by Israel. Daarom kan Israel nie as 'n ware amfiktionie beskryf word nie (Gottwald 1985:282). Donner verwys ook na die feit dat daar geen sentrale amfiktioniese heiligdom bestaan het nie (Donner 1984:148).

Wat wel van Israel waar is, sê Gottwald, is dat die stamme van Israel gefunksioneer het as: "only discrete tribal groupings with a more or less common form of religious affiliation who only randomly cooperated" (Gottwald 1985:284). Von Rad verwys na die stamme van Israel se gereelde pelgrimsreise na gesamentlike heiligdomme (Von Rad 1968:31). Die voorstelling van die sosiale opset van Israel wat meer aanvaarbaar sou wees, sê Gottwald, is:

... the hypothesis that Israel burst into history as an ethnically and socio-economically mixed coalition composed of a majority of tribally organized peasants, along with lesser numbers of pastoral nomads, mercenaries and freebooters, assorted craftsmen and renegade priests.

(Gottwald 1985:284)

Gottwald ondersteun die hipotese dat Israel as sosiale onderdrukte deur middel van 'n rewolusie in Kanaän die maghebbers geword het (Gottwald 1985:287).

Von Rad wys daarop dat dit kon gebeur het dat die individuele stamme van Israel by tye in verbinding met plaaslike Kanaänitiese heiligdomme gekom het. Die heiligdomme kon dan pelgrimsheiligdomme word (Von Rad 1969:33). Die heiligdomme kon verbind word met die kultusstiger of die persoon wat 'n openbaring daar ontvang het. So kon heiligdomme verbind word met Abraham, Isak en Jakob. So byvoorbeeld die heiligdom van Mamre wat met Abraham in verband gebring word (Gen 18). So ook die heiligdom by Sigem wat met Jakob in verband gebring word (Gen 28). Die heiligdomme kon ook geleentheid bied vir onderlinge kulturele kontak: "Jahrmärkten, Kaufe und Verkaufe wurden getätigt, Werbungen und Verlobungen fanden statt und Streittfälle wurden geschlichtet" (Von Rad 1969:33).

Alhoewel al die stamme van Israel tot die Jahwe-verering verbind was, was daar nog genoeg vryheid sodat daar volgens Von Rad onderskei moet word tussen 'volks-



godsdien' en 'stamgodsdien' (Von Rad 1969:33). Ahlström wys op die toedrag van sake volgens Rigters 17:6 dat elke Israeliet kon maak soos wat hy/sy goeddink aangesien daar geen sentrale gesag was nie (Ahlström 1963:25). Vergelyk byvoorbeeld die verskillende gode wat aanbid is: In Sigem die "Bundesbaal" (Rig 9:4); in Beerseba El Olam (Gen 21:33) (Von Rad 1969:35). Die Jahwe-verering is met verloop van tyd aan die plaaslike heiligdomme in die individuele stamme se woongebied verbind (Von Rad 1969:33). Naas die afgod Baäl was daar ook die godin Astarte, 'n vrugbaarheidsgodin, en die afgod Dagon, 'n vrugbaarheidsgod uit Sirië (1 Sam 5:2) (Von Rad 1969:35).

Ahlström wys op die invloed van die Kanaänitiese vrugbaarheidskultus op die godsdien van Israel: "When estimating the religious syncretism of Israel its dependence upon the Canaanite fertility cult is of particular interest" (Ahlström 1963:50). So verwys Ahlström byvoorbeeld na die rol van die "aserah" in die godsdien van Israel (Ahlström 1963:50-51). Die "aserah" verwys na 'n kultusobjek van hout (Deut 16:21), of kan 'n godheid simboliseer. Ahlström volg Gordon se hipotese dat die "aserah" verstaan moet word as 'n simbool of die beeld van die Kanaänitiese godin Aserah, wat in verbinding met Baäl genoem word (Rig 3:7, 1 Kon 18:19). Die godin Aserah word ook identifiseer met die godin Astarte (Ahlström 1963:53). Ahlström se gevolgtrekking is dat: "... the 'asherah' was worshipped by the Israelites from the time of the earliest invasion, Judges 3:7 et al" (Ahlström 1963:51). Die stamme van Israel en selfs later die konings van Israel, het by tye en op sekere plekke die kultus van Aserah/Astarte gevolg. Tog, sê Ahlström, moet die kultus van Astarte nie as 'n aparte kultus naas die amptelike Jahwe-kultus gesien word nie (Ahlström 1963: 54). Dit is eerder 'n situasie dat El, Baäl en Astarte saam by die kultusfeeste van die godsdien van Israel by sekere heiligdomme aanbid is (Ahlström 1963:54).

Die Jahwe-kultus het egter die amptelike kultus vir die stamme van Israel gebly. Met verloop van tyd lyk dit of daar sentrale heiligdomme opgerig is waar die stamme van Israel saam offers aan Jahwe gebring het. Vergelyk in die verband die rol van Bet-El (Rig 20:18.26) as die sentrale heiligdom van die stamme. Later lyk dit of Silo die funksie as sentrale heiligdom oorgeneem het (1 Sam 1) en later weer Gilgal by Jerigo (1 Sam 10:8;11:14;13:4;15:12,21,33) (Von Rad 1969:34). Die Kanaäniseringsproses van die Jahwe-verering was onderworpe aan twee vereistes: tyd en verskeidenheid. Die proses het oor 'n lang tydperk afgespeel en het op verskillende plekke verskillend verloop (Von Rad 1969:36). So kon die proses in die Noorde vinniger as in die Suide verloop as gevolg van 'n "... enger Simbiose mit kanaänäischen Stadtstaaten und Heiligtümern ..." (Von Rad 1969:36). Die omvang van die Kanaäniseringsproses kan as volg beskryf word: "Der Einfluss dieser religiösen Welt Kanaans auf den Jahweglauben (war) ein sehr tiefen ..." (Von Rad 1969:36). Later tydens die Deuteronomitiese hervorming, is daar 'n duideliker afgrensing van die Kanaänitiese godsdienste bepleit.

2.4 DIE VROEË MONARGIE: BUROKRASIE EN STAATSGODSDIENS

Die tweede golf van godsdienvermenging wat Von Rad identifiseer, begin as Dawid ander gebiede by Israel se grondgebied inlyf (Von Rad 1968:24-25). Die begin van 'n monargie in Israel het bepaalde invloede op die godsdien van Israel (Soggin 1972:9, Fohrer 1973:124). Kapelrud (1969:164) en Ahlström (1963:9) bevestig dat 'n tweede laag van sinkretisme met die aanvang van die monargie in Israel begin. Fohrer dui aan dat 'n eerste invloed op die godsdien van Israel begin met die totstandkoming van die Mosaïese Jahwisme (Fohrer 1973:124)



Die regering van Saul, volgens Fohrer, moet bloot verstaan word as 'n oorgangsfase tussen die stamme of stadstaatvorm van regering tydens die Rigtertydperk en die totstandkoming van 'n staat (Fohrer 1973:124). Saul "... was primarily a military king called on in time of need" (Fohrer 1973:124). Saul was nie die leier van 'n enkele stam nie, maar is deur verskeie stamme as leier aanvaar (1 Sam 8-10).

Dawid, een van Saul se offisiere, neem die koningskap van Juda oor en word later koning van die versamelde stamme van Israel (Kaiser 1996:117). Dawid verslaan die Filistyne en maak hulle onderdane van Israel. Verder verower Dawid Jerusalem en vestig daar sy ampsetel. Hy maak die Arameëryk van Damaskus en die koninkryk van Edom tot protektorate, onderwerp die koninkryk van Moab aan Israel en lyf die ryk van Ammon by Israel in. Hierdie imperialistiese beleid van Dawid maak dat Israel in kontak met ander kulture en godsdienste kom (Soggin 1972:17).

Daar bestaan verskeie redes vir die ontstaan van 'n monargie in Israel. Tydens die voor-monargale tydperk, bestaan daar verskeie krisisse op politieke en godsdienstige terreine (Soggin 1972:10). Hierdie krisisse verhaas die instelling van 'n monargie. Die monargie dompel Israel in 'n tyd van traumatiese aanpassing (Soggin 1972:10). Die vroeë monargale tydperk word gekenmerk deur kulturele kontak en kultuuruitruilings wat 'n invloed op die godsdienste van Israel het (Soggin 1972:10).

Soggin maak 'n saak daarvoor uit dat daar onderskei moet word tussen populêre en staatsgedrewe sinkretisme wanneer dit kom by die godsdiensteversmelting van Israel (Soggin 1966:179). Populêre sinkretisme het spontaan onder die volk plaasgevind wanneer hulle in kontak met ander volke in Kanaän gekom het. Staatsgedrewe sinkretisme het begin toe die konings van Israel die staatsgodsdienste bepaal het en die eens godsdienste-onafhanklike stamme binne die stammebond van Israel geforseer het om deel te hê aan die staatsgodsdienste (Soggin 1966:182).

Von Rad wys daarop dat met die opkoms van die monargie daar aanvanklik geen verandering ten opsigte van die godsdienste-situasie in Israel was nie: "Der Staat war damals noch weit davon entfernt, als eine autonome Macht den Glauben zu beeinflussen" (Von Rad 1969:49). Die feit dat die styl van koningskap wat Saul beoefen het, naby aan die charismatiese styl van die leiers tydens die Rigtertyd was, het gemaak dat daar aanvanklik nie veel verandering op enige terrein van Israel se bestaan gekom het nie (Von Rad 1969:49). Met die koningskap van Dawid het daar egter 'n verandering in omstandighede gekom (Von Rad 1969:49, Fohrer 1973:125). Met die koms van 'n koning met 'n regeerstyl soos Dawid, vervang die koning die charismatiese leiers wat eens deur God verkies is om die militêre leiding van die stamme van Israel oor te neem (Soggin 1972:16).

Dawid se militêre oorwinnings het gemaak dat ander gebiede en volke by die staat Israel ingelyf word. Soggin onderskei tussen twee tipe volke wat by die ryk van Dawid ingelyf is (Soggin 1966:195). Aan die een kant was daar die grensvolke wat hoofsaaklik vasalstate was en op die periferie weinig invloed in landsake van Israel gehad het. Aan die ander kant is daar die stadstate wat die landgebied landboukundig en kultureel oorheers het. 'n Nuwe administratiewe stelsel was nodig om die nuwe streke en onderdane te bestuur. Onder Salomo het hierdie administratiewe reëlings 'n hoogtepunt bereik (Von Rad 1969:49).

Met die koms van 'n monargie, was daar dus diepgaande veranderinge wat in Israel plaasgevind het. Von Rad wys nie net op die politieke veranderinge nie, maar ook op die implikasies van die veranderinge vir die kulturele en religieuse omstandighede van Israel (Von Rad 1969:50). Israel het tot en met die Rigtertyd 'n sterk paternalistiese so-



siale opset geniet. Volgens hierdie orde was die individu se belange ondergeskik aan die belange van die groep (Von Rad 1969:50). Daar was 'n sterk onderlinge gemeenskapslewe en eenheidsgevoel. Daar was geen spanning ten opsigte van "Drinnen und Draussen, zwischen dem Ich und der Welt" nie (Von Rad 1969:50). Die individu se totale lewe was ingebed in en bestuur deur rites en sakrale ordeninge waarvan die sin nie so belangrik as die nakoming daarvan was nie (Von Rad 1969:50).

Sedert die begin van die monargie, het Israel geleidelik uit hierdie paternalistiese sisteem beweeg en 'n nuwe religieuse bewussyn ontwikkel (Von Rad 1969:51). Soggin wys op een van die nuwe tendense wat tydens die monargie plaasvind. Die inisiatief om die ark van Israel te verskuif, kom nie van die leiers van die stammebond van Israel nie, maar van die nuwe koning, Dawid, af (Soggin 1966:183).

Israel beland in 'n situasie waar die ryk van Dawid hulle in onmiddellike kontak met die Kanaänitiese volke om hulle plaas. Op hierdie kontak is twee reaksies moontlik. Soggin wys dat Israel kon kies om vinnig en volledig met die volke van Kanaän te versmelt soos wat dit die geval die voorafgaande eeue was. Die gevolg van so 'n keuse is dat die volke van Kanaän daardeur meer bevoordeel as Israel sou word. 'n Tweede keuse sou wees om sonder kompromie standpunt teen die Kanaänitiese godsdiens in te neem (Soggin 1966:196). Salomo kies die tweede moontlikheid, op grond van suiwer politieke redes eerder as teologiese redes (Soggin 1966:196).

Wanneer Salomo die koningskap by sy vader oorneem, sê Soggin, vind daar 'n belangrike verandering in die geskiedenis van Israel plaas: "Es droht seine charismatisch-demokratischen Züge, die es bis dahin als etwas Typisches und von allem anderen Verschiedenes ausgezeichnet haben, zu verlieren und gänzlich zur Institution nach dem Muster der anderen Länder zu werden" (Soggin 1966:193, Soggin 1972:19). Die institusionele staatsbestel dra ook by tot die institusionalisering van die godsdiens van Israel. Dit word sigbaar wanneer die Jahwe-verering staatsgodsdiens word en die koning, in plaas van 'n priester, sekere kultiese funksies in die heiligdom vervul (Soggin 1966:193-194, Soggin 1972:19).

Wanneer Dawid en later sy seun Salomo as konings oor Israel regeer, verander die rol wat Jahwe in die godsdienslewe van die volk speel, dienooreenkomstig. Die God van Israel kan nie in 'n minder belangrike plek woon as die koning van Israel nie. Salomo bou 'n tempel waar die ark van Jahwe gehuisves kan word.

Deur die ark van Jahwe in Jerusalem te plaas, verseker Dawid en Salomo dat die ander stamme van Israel, veral die stamme in die Noorde, hulle as die wettige konings van Israel erken (2 Sam 6; 7:2; 1 Kon 8:6) (Kaiser 1993:118, Fohrer 1973:126). Die ark het vir Israel op die teenwoordigheid van Jahwe gedui. Volgens Kaiser het hierdie beskouing van die ark verander weens die interpretasie van die Deuteronomis in die eksilies/vroeg-eksiliese tyd (2 Sam 7:13, 1 Kon 8:16,19,29) dat die teenwoordigheid van Jahwe in die tempel slegs deur sy Naam verteenwoordig kan word (Kaiser 1993:118-119). Oor die interpretasie van hoe die ark gelyk het, sê Kaiser, kan afgelei word dat die twee gerubs op die ark dui op Jahwe wat as die Koning, Jahwe *Zebaot*, (Jes 6:5) oor die onweerswolke troon (Kaiser 1993:119). Die twee gerubs op die ark wys dat Jahwe die Heer is wat mag oor die weer het (Ps 18:11). Jahwe, en nie Baäl nie, is dus die Een wat reën en gevolglik vrugbaarheid aan die land gee.

Die feit dat die koning Jahwe aanbid het en die ark van Jahwe in die regeringsetel geplaas het, het beteken dat Jahwe die God van die staat Israel word (Fohrer 1973:126). Dit wil dus voorkom of daar 'n grootskaalse institusionalisering van die Jahwe-verering plaasgevind het. Institusionalisering op sigself kan tot sinkretisme lei.



Ahlström wys met voorbeelde hoe die optrede van Dawid daartoe aanleiding gee dat vreemde godsdiengebruike in Israel posvat. Ahlström verduidelik hoe die kultiese dans van Dawid wat hy voor die ark dans wanneer die ark na Jerusalem gebring word, vreemd is aan die kultus wat in die tyd van Saul bekend was (Ahlström 1963:35). Die oorsprong van die kultiese dans van Dawid, sê Ahlström, moet in die suide van Kanaan, in die vrugbaarheidskultus gesoek word (Ahlström 1963:35). Dawid self bring dus 'n sinkretisme in die godsdien van Israel: "David's attitude to the gods of Canaan does not seem to have been negative" (Ahlström 1963:39).

Die wyse waarop Dawid as die seëvierende koning die ark na Jerusalem bring, dui op die Kanaänitiese invloed dat die koning sekere priesterlike funksies kan vervul (Fohrer 1973:126). Selfs die name van die seuns van Dawid vertoon vorme van die naam van die Kanaänitiese god, El (2 Sam 5:14-16). Fohrer gaan so ver en sê:

Hitherto Yahwism had developed historically in the settled territory as an independent entity, with some changes due to Canaanite influence. From the time of David on we encounter a second movement with a tendency toward syncretism, toward a deliberate coalescence of Yahwism with the Canaanite cults.

(Fohrer 1973:127)

Dit bevestig Von Rad se aanvanklike waarneming wat dui op die tweede vlag van invloed op die godsdien van Israel wat aanbreek met die koningskap van Dawid (Von Rad 1968:24-25).

Soggin verduidelik dat dit egter onvermydelik, normaal en spontaan is dat waar verskillende etniese en godsdiensgroepe saamleef, daar interaksie tussen die verskillende groepe sal plaasvind (Soggin 1977:361). Die interaksie kan lei tot amalgamering van die twee groepe. Amalgamering tussen twee groepe is meer waarskynlik in gevalle waar daar min verskille tussen taal, gebruike en agtergrond is (Soggin 1977:362). Of daar egter sprake kan wees van 'n tendens van sinkretisme tussen die twee groepe, sal afhang van die wyse waarop die navorser sinkretisme verstaan.

Fohrer baseer die tendens van sinkretisme op die akkommoderende politieke beleid wat Dawid moes volg om die Kanaäniete wat tussen die inwoners van die staat Israel gewoon het, te akkommodeer (Fohrer 1973:128). Von Rad sien die tendens om vreemde kultusse in die tempel van Jerusalem by tye te akkommodeer, as 'n politieke noodwendigheid om die volke wat deur Israel regeer word, te akkommodeer (Von Rad 1969:56). Soggin verklaar dat daar egter 'n beleid van vermenging onder Dawid se heerskappy was en dat dit nie soseer 'n spontane interaksie tussen Israel en die volke van Kanaän was nie (Soggin 1977:362). Soggin het 'n hipotese dat Dawid 'n doelbewuste politieke beleid gevolg het om die verskillende volke onder sy heerskappy te verenig deur 'n godsdien aanvaarbaar vir almal daar te stel (Soggin 1977:362). Hierdie vorm van sinkretisme, sê Soggin, moet onderskei word van spontane sinkretisme (Soggin 1977:362). Dit wil dus voorkom of die 'aanpassings' wat daar in die Jahwe-verering tydens die regering van Dawid gemaak is, nie voortgespruit het uit godsdienstig gemotiveerde oorwegings nie, maar suiwer op grond van akkommoderende politieke oorwegings.

Salomo, die opvolger van Dawid, lei die Israelitiese monargie tot nuwe hoogtes. Salomo bou die tempel en koninklike residensie in Jerusalem naas mekaar volgens die gebruik van die Egiptiese koninkryk (Fohrer 1973:129). Deur 'n tempel in Jerusalem te bou, vestig Salomo die gedagte dat die koning die beskermheer van die godsdien van Israel is (Soggin 1972:19). Von Rad wys daarop dat die Fenisiese tempelbouers wat Salomo aanstel, geen kennis van Jahwe-verering dra nie (Von Rad 1969:61). Die bou-

ers weet slegs hoe om 'n tempel te bou soos wat alle ander tempels van daardie tyd lyk (Von Rad 1969:61). Die gevolg is dat 'n tempel vir Jahwe in Jerusalem gebou word wat kenmerke van tempels in Sirië, Palestina en Mesopotamië vertoon (Von Rad 1969:61). "The temple of Solomon provided visible proof of the 'canaanization' of the Israelite cultus" (Ahlström 1963:43).

Soggin stel onomwonde dat die tempel 'n suiwer "synkretistisches Gebilde" was (Soggin 1966:196). Die tempel het 'n staatsheilighdom geword vanwaar die staatsgodsdiens bepaal is (Von Rad 1969:56). Nie net die bou nie, maar ook die inrigting en die kultus van die tempel is deur Kanaänitiese idees beïnvloed. Hierin erken Fohrer ook 'n tendens van sinkretisme (Fohrer 1973:129). Soggin konkludeer deur te sê dat die etnies bont gekleurde samestelling van die staat Israel, 'n sinkretistiese staatstempel onvermydelik maak (Soggin 1972:20). Die tempel in Jerusalem word dus 'n heiligdom vir al die volke van die ryk van Israel en nie net vir die stamme van Israel nie (Soggin 1972:20). Soggin wys op 'n paar tekste waaruit dit blyk dat in die tempel in Jerusalem ook ander kultusse bedryf is (Soggin 1972:20-21). So noem Soggin byvoorbeeld 2 Koningen 23:4, Esegïel 8 as 'n bewys van die Tammus-kultus in die tempel en Jeremia 7:18, 44:17 as 'n bewys van die kultus van die hemelkoning (Astarte) wat in die tempel van Jerusalem bedryf is.

Salomo se uitgebreide netwerk van internasionale kontak het invloede van oor die hele bekende wêreld na Jerusalem gelok. Salomo, anders as sy vader Dawid, kan geen aanspraak maak op militêre oorwinnings vir Israel nie. Tog wat Salomo deur middel van buitelandse diplomatieke bande bereik het, kan vergelyk word met Dawid se imperialistiese verowerings (Soggin 1977:374). Salomo is onder andere bekend vir die uitgebreide handel deur middel van die Israelitiese vloot (1 Kon 9:26). Salomo het waarskynlik baie van die handelsgoedere weer aan ander kleiner state verkoop (1 Kon 10:29). Die strategiese posisie van Palestina het Salomo se aansien en rol in die Midde-Ooste aansienlik vergroot (Soggin 1977:375).

Salomo is ook bekend vir sy uitgebreide harem (1 Kon 11:3). Sulke huwelike, sê Soggin, was deel van internasionale en diplomatieke verhoudings (Soggin 1977:375). Dit wil tog voorkom of daar met verloop van tyd tussen Salomo en die buurstate van Israel krisisse op politieke terrein ontstaan het. Vergelyk sy verhouding met Hiram van Tirus wat skeefloop (1 Kon 9:10-14). Die Aramese state rondom Damaskus streef na onafhanklikheid (1 Kon 11:23-25). Die ryk van Edom streef na onafhanklikheid (1 Kon 11:14-22). Die uitgebreide internasionale kontak het vreemde invloede na Israel gebring. So byvoorbeeld is die invloed van die wysheidsleer van Egipte (in besonder die Egiptiese Wysheidsleer van Amen-em-ope van die 10e eeu vC) sigbaar in Israelitiese wysheidsliteratuur (Spr 22:17-23:11) (Stendebach 1991:35). Salomo se toegewing dat sy byvroue geregtig is om hulle eie vreemde gode te aanbid, het daartoe gelei dat heiligdomme vir ander gode in Jerusalem opgerig is (1 Kon 11:7). Soggin praat van die tyd van "the Solomonic enlightenment" wanneer hy verwys na die hoogbloei van kuns, argitektuur, wysheid, opvoeding, humanisme en sofistikasie in die tyd van Salomo (Soggin 1977:379). Hierdie hoogbloei skryf Soggin toe aan buitelandse invloede op Israel (Soggin 1977:379).

Soggin som die regeringstyd van Dawid en Salomo op deur daarna te verwys as 'n tyd van "planmässigen Synkretismus" (Soggin 1966:203-204). Die kultus in Israel in die tyd van Dawid en Salomo is so ingerig dat die magdom volke en kulture in die ryk van Israel deur 'n gemeenskaplike staatskultus saamgesnoer word (Soggin 1966:196). Dit is bykans soortgelyk aan die beleid wat Aleksander die Grote met sy grootskaalse Helleniseringsproses volg. Die tempel in Jerusalem was vir Israel die setel van die ark ty-



dens die voor-monargale tydperk en die setel van die Jahwe-verering. Jerusalem is ook die plek waar die koninklike staatsheilgdom staan. Dit bied die geleentheid vir die volke van Kanaän om daar hulle offers te bring selfs al word die god wat hulle aanbid Hadad of El genoem (Soggin 1966:196).

Stendebach is daarteenoor nie dieselfde opinie as Soggin toegedaan om die era van Dawid en Salomo as sinkretisties te tipeer nie: "Dieses Urteil besteht aber wohl kaum zu Recht" (Stendebach 1991:35). Volgens Stendebach blyk dit regdeur die regeringstyd van Dawid sowel as Salomo dat Jahwe die regerende subjek bly en dat die Jahwe-verering in wese nie verander word nie (Stendebach 1991:35).

Von Rad stel dit onomwonde dat met die oorgang na 'n monargie die Jahwe-verering in 'n nuwe krisis gedompel word (Von Rad 1969:61). Die Jahwe-verering moes na aanleiding van klemverskuiwing in die teologie opnuut gekonstitueer word. Daar was opnuut bedreigings en gevare vir die Jahwe-verering waarteen verweer gebied moes word (Von Rad 1969:61). Die krisis van die landinname was nie afgehandel nie. Inteendeel, die Jahwe-verering is opnuut in kontak met die Baäl-aanbidding gebring. Die Jahwe-verering is in vorme en voorstellings van die Baälkultus gegiet. Von Rad glo dat die aanslag op die Jahwe-verering tydens die monargie tydperk verskerp het. Hierdie aanslag is juis as gevolg van die naasmekaarbestaan van Israel met die Kanaänitiese volke en kontak met buitelandse kultusse (Von Rad 1969:61).

2.5 DIE LATERE MONARGIE: GODSDIENSVERMENGING

'n Volgende fase in die geskiedenis van Israel breek aan wanneer Salomo se seun, Rehabeam, die troon in Jerusalem bestyg. In die daaropvolgende tyd vind daar 'n skeuring tussen die stamme van Israel en Juda plaas. Jerobeam, wat deur die profeet Ahija van Silo as koning aangewys word (1 Kon 11:29; 14:1-18), word die koning van die noordelike stamme van Israel.

Jerobeam begin dadelik met 'n proses om die stamme van die Noorde van Israel aan hulle eie unieke identiteit te herinner. Jerobeam rig byvoorbeeld beelde van goue kalwers in die tempelheilgdomme van Bet-el en Dan op (1 Kon 12:28). Die heiligdomme wat Jerobeam by Bet-el en Dan opnuut konstitueer, word konkurrente van die heiligdom in Jerusalem (Stendebach 1991:35). Ahlström voel egter dat op grond van die verskeidenheid 'vorme van godsdienste van Israel' in die pre-monargale tydperk (Ahlström 1963: 15), die bulbeelde by Dan en Bet-el nie noodwendig bewys is van 'n nuwe tipe kultus wat Jerobeam instel nie (Ahlström 1963:16).

Met hierdie stap neem Jerobeam 'n politieke besluit om te verhoed dat die religieuse bande wat die Suide en Noorde verbind dalk daartoe kan lei dat die twee ryke weer politieke verenig (Soggin 1966:198). Deur heiligdomme by hierdie twee spesifieke plekke op te rig, kommunikeer Jerobeam iets van die identiteit wat hy in Noord-Israel wil laat herleef. Bet-el word verbind met tradisies van die aartsvaders. Die noordelike stamme word ook daaraan herinner dat dit die heiligdom van die stammebond van Israel in die voor-monargale tydperk was (Soggin 1966:199). Dit wil voorkom of Jerobeam besig was met 'n proses van restourasie van die oorspronklike identiteit van Israel. Indien dit die geval is dat Jerobeam teruggryp na die herstel van die verlede, kan die proses nouliks as sinkretisme tipeer word. Dit strook met wat Siller krities vra of al die gevalle in die Ou Testament wat as sinkretisme tipeer word, werklik sinkretisme is (Siller 1991:8).

Juda aanvaar die dinastiese monargie waar die kleinseun van Dawid as die logiese troonopvolger beskou word. Die noordelike stamme erken egter nie die dinastie van Dawid nie. Dit wil voorkom of die noordelike stamme meer gemaklik was met 'n model



van charismatiese leierskap (Alt 1989:243, Soggin 1966:197). Soggin wys daarop dat die rede vir die skeuring van die Ryk wat die Deuteronomistiese redakteur in 1 Konings 11:39 aanvoer, God se oordeel oor Salomo se godsdienstige wanpraktyke is (Soggin 1966:198). Wat die redes ook al vir die skeuring was, die gevolge daarvan was omvangryker as wat aanvanklik gedink is.

Stendebach glo dat die bulbeelde wat Jerobeam by Dan en Bet-El oprig, ten spyte van trekke na die Baäl-godsdiens, die teenwoordigheid van Jahwe simboliseer (Stendebach 1991:35). Daar bestaan volgens Soggin twee interpretasie moontlikhede: die bul word gelykgestel met Jahwe of die bul wys op 'n verwante kultus waar die bul slegs dien as voetstuk vir 'n godheid (Soggin 1966:201). Stendebach vermoed dat die bulle in analogie met die Siriese god Baäl-Hadad, as voetstukke verstaan moet word waarop Jahwe staan of ry (Stendebach 1991:35). Soggin ondersteun ook hierdie moontlikheid (Soggin 1966:201). Kapelrud wys daarop dat albei gode, El en Baäl, as bulle voorgestel is (Kapelrud 1969:167). Wanneer Jerobeam dan vir die volk sê: "... hier is nou die beelde van julle God wat julle uit Egipte laat wegtrek het" (1 Kon 12:28), dan stel Hy Jahwe voor in die vorm van Baäl en El. Jahwe word dus identifiseer met die afgode Baäl en El.

In welke mate die bulkultus waarvan daar in Eksodus 32 sprake is, 'n rol in die kultus wat Jerobeam instel, gespeel het, is nog onduidelik. Soggin wys daarop dat die twee verwysings na die bulkultus (1 Kon 12 en Eks 32) nie van mekaar geskei kan word nie (Soggin 1966:200). Jerobeam verbind egter die heiligdom van Bet-El en die bulkultus met 'n antieke belydenis uit die stammebond tydperk van Israel: "Hier is jou God wat jou uit Egipteland uitgelei het" (Soggin 1966:199). In Eksodus 32 word die bul verbind met 'n voorstelling van Jahwe (Soggin 1966:200). Soggin is van mening dat die oprigting van die bulbeelde slegs 'n teruggryp na 'n vroeëre bekende kultus in (noord) Israel is (Soggin 1966:200). Die bul is soos die antieke verbondsark 'n simbool van Jahwe se teenwoordigheid (1 Sam 4:7) (Soggin 1966:201-202). Daarmee maak Jerobeam aanspraak op Jahwe se teenwoordigheid in Noord-Israel net soos Dawid die ark na Jerusalem bring om dieselfde aanspraak te maak (Soggin 1966:202).

Jerobeam rig dus 'n kultus in Noord-Israel op wat bestaan uit bekende elemente van 'n vergange kultus aan Israel bekend en wat bestaan uit elemente van die godsdiens van die Kanaäniete wat in Noord-Israel woonagtig is (Soggin 1966:203). Jerobeam volg dus dieselfde godsdienspolitieke beleid wat Salomo en Dawid volg om die volke in hulle magsgebied saam te verenig onder 'n sinkretistiese godsdiens wat aanvaarbaar vir alle inwoners van die land is (Soggin 1966:203). Jerobeam se optrede ten opsigte van die instelling van nuwe kultusplekke, word egter deur die suidelike redaktors van die geskiedenisbronne van Israel (1 Kon 14:36, 15:30) as sonde bestempel (Kaiser 1991:120, Soggin 1966:197).

Baie ander konings het afgodsbeelde in Jerusalem opgerig (Stendebach 1991:36). Vergelyk Rigters 3:19, 26, 8:24-27. Onder Hiskia is daar byvoorbeeld 'n beeld van 'n slang in die tempel opgerig in analogie met Numeri 21:4 (2 Kon 18:4).

Stendebach is steeds die opinie toegedaan dat selfs gedurende die koningskap van Rehabeam en Jerobeam daar nie werklik sprake van sinkretisme kan wees nie (Stendebach 1991:36). Jahwe het in al die woelinge in die kultusse steeds die dominante gebly. Hy is steeds die regerende Subjek. Daar het geen verandering in die Jahwekultus plaasgevind nie.

Tydens die Omride-dinastie (878-845 vC) (Omri, Jehosafat, Agab, Ahasia, Jehoram), sê Stendebach, kom daar egter 'n verandering in die godsdiens van Israel (Sten-



debach 1991: 36). Die interne en eksterne politieke omstandighede van Israel in hierdie tyd het bygedra tot invloede van vreemde volke en gevolglik spanninge in Israel. Tydens die Omridetyd het die ou probleem van kontak en konflik tussen die Kanaäniete en Israel weer na vore getree (Donner 1977:401). Met Dawid wat die Kanaänitiese gebiede by Israel ingelyf het, is die probleem van kontak tussen die twee groepe nie opgelos nie, maar slegs uitgestel (Donner 1977:401). Die noordelike stamme van Israel het voor twee opsies ten opsigte van die verhouding met die Kanaäniete gestaan: integrasie of segregasie (Donner 1977:401).

Integrasie van die Kanaäniete in Israel sou die (godsdienstige) verskille tussen die twee kultuurgroepe oor 'n tydperk verminder. 'n Proses van integrasie is vir 'n lang tydperk reeds in Israel gevolg (Donner 1977:401). Segregasie van die twee kultuurgroepe sou beteken dat eeue se saamleef en fusie van kulture ongedaan gemaak moet word. Salomo het reeds met 'n segregasieproses begin toe hy die Israelitiese en Kanaänitiese stadstate geskei en in aparte distrikte geplaas het (Donner 1977:401). Die Omride het gekies "... to travel this road unswervingly all the way and decided in favour of a radically dualistic solution of the Canaanite problem" (Donner 1977:401).

Omri begin en bou 'n nuwe hoofstad, Samaria. Hier rig hy 'n koninklike paleis en tempel vir Baäl op (1 Kon 16:32, 2 Kon 10:18-27). 'n Situasië ontstaan waar daar dus twee hoofstede in Israel gelyktydig bestaan: Jesreël (1 Kon 21, 2 Kon 9,10) en Samaria. Dit wil voorkom, volgens Donner, asof Omri 'n beleid van segregasie volg wanneer hy Samaria volgens die Kanaänitiese model van 'n stadstaat bestuur as beheersentrum oor die Kanaäniete en Jesreël as die hoofstad van waar die Israeliete regeer word (Donner 1977:403). Die stelsel word met sukses gehandhaaf totdat Agab, Omri se seun, trou met die Fenisiese prinses, Jesebel (1 Kon 16:31).

Die gevolg: "The consequences for the kingdom's religious policies were more serious" (Donner 1977:403). Agab laat 'n tempel oprig vir die Baäl-god, Melkart, die god van die stad Tirus (1 Kon 16:31-33). Met hierdie stap wil Agab 'n staatsheilighdom in Samaria vir die Kanaänitiese deel van die bevolking van Noord-Israel skep (Donner 1977:404). Die verdere gevolg van Agab se tempel in Samaria is dat die Israelitiese deel van die bevolking in opstand kom en die voorrang van die Jahwe-kultus eis (Donner 1977:404).

In hierdie tyd wat Agab en Jesebel die Baäldiens bevorder, is daar meer reaksie van die profete se kant teen afgodery. Skielik word dit onomwonde gestel dat daar geen verbinding tussen Baäl en Jahwe moontlik is nie (Kapelrud 1969:168). Die Baäldiens word gesien as 'n voortsetting van die godsdien van Kanaän (Kapelrud 1969:169). Hierdie skielike en heftige gesindheidsverandering jeens die Baäldiens, sê Kapelrud, kom as gevolg van die invloed van die Fenisiese Baäl-Melkart aanbidding wat Israel se oë vir die verskil tussen Baäl en Jahwe oopmaak (Kapelrud 1969:169).

Die opstand van Israel, sê Donner, is nie as gevolg van die teenwoordigheid van die Baälkultus in Samaria nie, maar was hoogstens 'n stryd tussen "... Yahweh and what one might call the 'duo-theistic' posture of the kings" (Donner 1977:405). Die profeet Elia tree op teen die "... Canaanization of Israelite religion, which had had been at work since the conquest of the land, ... which entered into its acute phase during the days of the Omrides" (Donner 1977:405). Die stryd teen die Baälkultus bereik 'n hoogtepunt op die berg Karmel (1 Kon 18) wanneer Elia die priesters van Baäl uitdaag om vir eens en vir altyd uit te klaar wie die ware (G)god van vrugbaarheid is (Kapelrud 1969:165). Na Elia se gebed en Jahwe se antwoord met weerlig, word Jahwe as die ware Gewer van vrugbaarheid, in die sigbare vorm van reën, bevestig (Kapelrud 1969:166).

Kapelrud is van opinie dat die amalgamering van die Jahwe-kultus en Kanaänitiese vrugbaarheidskultus baie vreedsaamer verloop het as wat in die Ou Testament weer-speël word (Kapelrud 1969:166). Tydens die Omridetydperk was daar egter heftige uitsprake teen die Baälkultus van Kanaän. Dit wil voorkom of Israel bedreig gevoel het deur die godsdienstebeleid van die Omride wat meer mag aan die Kanaänitiese kultuur verleen het, en so die godsdienstige tradisies van Israel in gevaar gestel het. Die situasie is verder aangevuur deur Jesebel wat doelbewus Kanaänitiese belange bevorder het. Selfs in die tyd van Jesebel se twee seuns, Joram en Ahasia, het hierdie bevoor-deling van alles wat Kanaänities is, plaasgevind (Donner 1977:406). Vergelyk in die verband hoe Jesebel self voorsiening maak vir die onderhoud van Baälpriesters (1 Kon 18:19) en die pogings om die Jahwekultus uit te roei (1 Kon 18:4,10,13; 19:1,10,14). Dit het opstandigheid onder die Israelitiese deel van die bevolking van Noord-Israel veroorsaak. In so 'n mate dat opstand onder leiding van Jehu, een van die militêre leiers, uitbreek het.

Stendebach is egter van opinie dat die godsdienstige omstandighede van Israel tydens die Omridetydperk nie as sinkretisme bestempel kan word nie (Stendebach 1991:37). Stendebach kies eerder om daarna te verwys met 'n term wat hy by Schreiter vind. Stendebach sien die godsdienstsituasie van Israel tydens die Omride tyd as 'n 'duale godsdienstsisteem', waar twee godsdienstsisteme parallel met, en outonoom van mekaar bly bestaan (Stendebach 1991:37). Vergelyk Schreiter se teorie oor duale godsdienstsisteme (Schreiter 1985: 148).

Jehu se opstand het volgens Noord-Israelitiese tradisie verloop. Jehu word as charismatiese leier aangewys as die koning van Israel (2 Kon 9:13). Jehu beleër eerstens Jesreël, die vesting van die koning van Israel. Op daardie stadium was Joram koning oor Israel. Jehu word die onbetwiste koning van Jesreël sodra Jesebel vermoor word. Daar het nog egter 'n steil diplomatieke pad voorgelê voordat Jehu as koning in die Kanaänitiese stadstaat, Samaria, as koning erken sou word. Eers as al die manlike lede van die Omride-familie vermoor is, is Jehu koning van Noord-Israel. Dit is van die begin af duidelik dat Jehu kies vir 'n suiwer Jahwekultus. Dit word duidelik wanneer hy die Baältempel in Samaria vernietig. Die gevolg van Jehu se optrede is: "Jehu replaced the dualistic internal policies of the Omrides with a homogeneous structure and order and so brought the Phoenician crisis of Israel's religion to a conclusion" (Donner 1977:412).

2.6 ONTWORTELDE VOLK TUSSEN VREEMDES: BALLINGSKAP

Visser't Hooft dui aan dat die eerste groot vlaag van sinkretisme plaasvind in die laaste eeu voor die Ballingskap (Visser't Hooft 1963:12). Die versoeking tot vermenging van godsdienste het gekom in die voorkoms van die Babiloniese en Assiriese kultuur (Visser't Hooft 1963: 12). Die feit dat koning Manasse die vreemde godsdienste in die tempel in Jerusalem toegelaat het, was die eerste teken van die vermenging van godsdienste wat in hierdie tyd in Israel sou plaasvind. Stendebach bevestig dat dit die eerste bedreiging vir die Jahwe-kultus was sedert die ballingskap (Stendebach 1991:38). Jahwe, die God van Israel, is in hierdie tyd gesien as een van die menigte gode wat deel uitmaak van die panteon van gode.

Gedurende die Ballingskapydperk (Juda word onderdaan van Assirië in 730 vC en Israel in 722 vC), is dit onvermydelik dat elemente uit die Assiriese-Babiloniese kultuur invloed op Jerusalem sou uitoefen (Stendebach 1991:38). Die gevaar van sinkretisme, sê Stendebach, ontstaan waarskynlik wanneer die gode van die Assiriese-Babiloniese panteon met die Kanaänitiese natuur en vrugbaarheids gode vergelyk word en die Jah-



we-kultus binnedring. Dat die Jahwistiese godsdiens sinkretistiese trekke vertoon, is reeds sedert die 8 ste eeu vC waarneembaar, maar het tydens die Assiriese tyd net verdiep en in intensiteit toegeneem (Stendebach 1991:39).

Stendebach dui met Psalm 82 as voorbeeld aan, hoe die Jahwistiese godsdiens in reaksie teen die sinkretistiese gevaar opgetree het. Uit Psalm 82 is dit duidelik dat 'n politeïsme aanvaar word, maar dat die legitimiteit van die gode se magsaansprake weerlê word. Stendebach dui aan dat hierdie teks 'n fase in die geskiedenis van die godsdiens van Israel weerspieël waar daar opnuut besin moes word oor die posisie wat Jahwe teenoor ander gode inneem (Stendebach 1991:39). Daarmee saam moet die oordeelsaankondigings oor ander gode gelees word, soos gevind word in Jesaja 41:1-4, 21-29; 43: 8-15; 44:6-8 (Stendebach 1991:39). Daar word as 't ware te velde getrek teen ander gode. Die wat ander gode aanbid, word veroordeel. Gedurende die Babiloniese ballingskap, sê Stendebach verder, het die grootste stryd tussen Jahwe en ander gode gehandel oor wie mag oor die geskiedenis het (Stendebach 1991:39). Die stryd teen sinkretisme is ook te bespeur in die hervormings (Deut 12; 17:3 en 2 Kon 23:5) wat koning Josia in 622 vC aanpak om die reinheid en eenheid van die Jahwe-kultus te waarborg. In die daaropvolgende dekades breek 'n fase in die geskiedenis van die godsdiens van Israel aan waar die monoteïsme vooropgestel word. Hierdie monoteïstiese tendens is nie net in die Deuteronomis te bespeur nie, maar ook in Deutero-Jesaja (Jes 45:5-6) (Stendebach 1991:40).

2.7 VERDWAASDE VREEMDELINGE IN HULLE EIE GEBOORTELAND: NA-BALLINGSKAP-TYD

Gedurende die na-Ballingskapstydperk, dui Stendebach aan, het die monoteïsme in Israel al meer deurslag gevind (Stendebach 1991:40). Die monoteïsme is op sigself nie van vreemde invloede afgegrens nie. Stendebach gebruik hier die voorbeeld van die verskillende weergawes van die skeppingsverhaal om aan te dui hoe die verskillende weergawes deur die Priester-outeur met 'n geloof in een skeppergod integreer is (Stendebach 1991:40).

In die alledaagse godsdiensbeoefening van Israel gedurende die na-ballingskaps-tydperk, is daar in die Ou Testament tog ook tekens van sinkretistiese invloede. So byvoorbeeld vertel Jesaja 66:3 van menseoffers, asook honde- en varkoffers.

Stendebach dui ook aan dat die sinkretistiese ontwikkeling van die godsdiens van Israel soos op die eiland Elefantine in die Nyl-delta, in hierdie tydperk insiggewende inligting bied (Stendebach 1991:40). Tekste wat uit hierdie tyd dateer, vertel van 'n tempel op die eiland Elefantine wat aan die god Jahu gewy is. Hierdie god Jahu is skynbaar gelykgestel aan die Kanaänitiese god, Bet-El, en het twee vroulike godinne as metgeselle (Stendebach 1991:41).

Gedurende hierdie tyd is daar vele invloede op die godsdiens van Israel wat nie meer as sinkretisties tipeer kan word nie. So verwys Stendebach na drie voorbeelde uit die Ou Testament: Die hermitologisering van visioenbeskrywings by Esegïël (Eseg 1) en Sagaria (Sag 1:7-6:8), asook die oornam van titels uit ander godsdienste vir Jahwe. In die verband verwys Stendebach na die titel "die Here, die God van die hemel" (Esra 1:2; Neh 1:4; Jona 1:9), wat na alle waarskynlikheid 'n oornam uit die godsdienste van Persië is. Die voorkoms van engele in die literatuur wat uit hierdie tyd dateer, is ook toe te skryf aan Persiese invloede (Stendebach 1991:41). So byvoorbeeld die engel wat as gids optree (Eseg 40), die engel wat gesigte uitlê (Sag 1:7-6:8) en die bose engel Satan, (Sag 3:1; Job 1:6-12).



Die godsdiens van Israel kom in die periode na die Ballingskap in kontak met die Hellenistiese kultuur tydens die Ptolemeëryk en die Seleusiese ryk vanaf 198 vC. Stendebach dui aan dat gedurende hierdie tyd Hellenistiese invloede sigbaar word in die Ou-Testamentiese kanon wat volgens hom ook die Apokriewe geskryfte insluit (Stendebach 1991:41). So wys Stendebach op 'n aanhaling van N. Lohfink dat die boek Prediker slegs verstaan kan word as 'n poging om soveel as moontlik van die Hellenistiese wêreldbeskouing te benut, sonder om van die outonomie van die Joodse wysheidstradisies prys te gee (Stendebach 1991:41).

Gedurende hierdie periode wat histories beter klassifiseer kan word as die Intertestamentêre tydperk, beleef sinkretisme 'n hoogbloei. 'n Aanhaling van Moffatt dui dit juis aan: "But it is in the history of Judaism, particularly during the two centuries preceding the Christian era, that the elements and issues of syncretism are most clearly marked" (Moffatt 1922:156).

Afgesien van sinkretistiese invloede gedurende die na-Ballingskapstydperk op die godsdiens van Israel, was daar ook sinkretistiese invloede op ander godsdienste.

Gedurende die na-Ballingskapstyd het twee wêreldgodsdienste in Persië ontstaan wat gebou is op oud-Persiese godsdienste. Visser't Hooft dui aan dat hierdie godsdienste so wyd aandag regoor die wêreld getrek het, dat dit voorwaar as wêreldgodsdienste bestempel kan word. Die twee godsdienste ter sprake is die Mitraïsme en Manicheïsme (Visser't Hooft 1963:19). Oor die ontstaan van beide godsdienste, sê Cumont, soos aangehaal in Visser't Hooft, dat die godsdienste in die Ooste ontstaan na aanleiding van 'n vermenging van antieke Babiloniese mitologie en Persiese dualisme waarna sekere Hellenistiese elemente absorbeer is (Visser't Hooft 1963:19).

Dus was daar nie net sinkretistiese prosesse binne die godsdiens van Israel aan die werk nie, maar ook in ander godsdienste van die tyd.

2.8 NUWE-TESTAMENTIESE ERA

Tydens die Nuwe-Testamentiese era, is daar twee pole wat invloed oor die hele bekende wêreld uitgeoefen het. Die eerste pool het reeds 'n paar eeue voor die Christelike era begin wanneer Alexander die Grote tydens wat ons vroeër die Intertestamentêre periode genoem het, nie net politieke, maar ook religieuse veranderinge aanbring (Moffatt 1922:156). 'n Tweede pool wat die gedagterigting rakende die godsdiens van die vroeë Christendom beïnvloed het, was die rol van die Romeinse godsdiens. Visser't Hooft dui aan dat dit die tweede vlag van sinkretisme, naamlik die godsdienste in die Romeinse Ryk, was, wat die godsdienswêreld vir eens en vir altyd verander het (Visser't Hooft 1963: 14). Gode van een geografiese gebied, is identifiseer met gode van 'n naburige kultuur. Daar was ruimte vir alle gode sonder dat die een teen die ander afgespeel of benadeel is. Die panteon was groot genoeg om alle moontlike nuwelinge te akkommodeer.

Na afloop van die Intertestamentêre periode, breek die Nuwe-Testamentiese era aan. Ook hierdie tydperk het nie mank aan vreemde invloede en beïnvloeding gegaan nie.

Dieter Zeller dui in 'n artikel (Zeller 1991:42-61) aan hoe Paulus moontlik deur verskeie misterie-godsdienste beïnvloed kon word wanneer hy in Romeine 6:1-11 oor die verstaan van die doop skryf.

Alhoewel dit moeilik is om die sinkretistiese invloede op die werk van Paulus aan te dui, kan dit tog nie ontken word dat ander godsdienste 'n rol in Paulus se teologiese



denke gespeel het nie. Kennedy veronderstel geen rede om sinkretisme by Paulus te vermoed nie. "To dismiss the view that the Christianity of Paul is a syncretistic religion is not, however, to close one's eyes to the light which may be shed from many quarters on the conditions in which he accomplished his work as a missionary" (Kennedy 1913:ix). Tog is dit nie so eenvoudige uitgemaakte saak nie.

Aalders dui aan dat die kulturele leefwêreld waarin Paulus hom bevind het, dit onvermydelik gemaak het dat hy in kontak met ander godsdienste kom (Aalders 1951:33). Kontak en invloede tussen al die bestaande godsdienste het veroorsaak dat "... er van oorspronklike godsdienste nauwelijks meer sprake kan zijn" (Aalders 1951:33). As 'n voorbeeld van invloed op die gedagtes van die vroeë Christendom, wys Aalders daarop dat daar onder andere in die misterie-godsdiens van Mitraïsme raakpunte met die Christendom bestaan het: Mitraïsme ken ook die doop, nagmaal en glo ook in 'n opstanding uit die dood en in die ewige lewe (Aalders 1951:56). Die gevolg, sê Aalders, is dat die invloed op die Christendom uit die Mitraïsme groot moes gewees het (Aalders 1951:57). In die leefwêreld waarin Paulus hom bevind, dui Aalders aan, kon daar invloede op sy teologiese denke plaasvind vanuit die volgende religieuse velde: die Griekse godsdienste, die Romeinse godsdienste, die vergoddeliking van vorste, die magie en die misterie-godsdienste (bv. Isis, Kubele en Mithras) (Aalders 1951:32-73).

Met mistiek bedoel Schweitzer om te verwys na die voortdurende wisselwerking in die denke van die mens wanneer daar 'n onderskeid tussen die aardse en transendente, die tydelike en ewige gemaak word (Schweitzer 1931:1). 'n Meer magiese mistiek, sê Schweitzer, is aan te tref in midde-Oosterse en Griekse misterie-godsdienste. Schweitzer (1931) behandel in sy boek die invloed vanuit die mistiek op die denke van Paulus, wat deur Kennedy beaam word (Kennedy 1913:284) in die volgende hoofstukke:

(a) Die eskatologiese denke oor verlossing

Schweitzer dui aan dat Paulus se teologiese denke domineer word deur die verwagting van die onmiddellike wederkoms van Jesus, met gepaardgaande oordeel en Messiaanse glorie (Schweitzer 1931:52). Hierdie eskatologiese verwagting staan op die pilaar van dualisme: die bestaan van hierdie sigbare aardse wêreld en die bestaan van 'n onsigbare geesteswêreld waar engele en demone worstel. Hierdie dualisme is nie vreemd aan die Ou-Testamentiese denkwêreld nie, maar dui Schweitzer aan, is die Joodse eskatologiese denke sterk beïnvloed vanuit die Zoroastrisme (Schweitzer 1931:55). Die totale engelologie is ook 'n Iraanse oorerfenis binne die Joodse gedagte-wêreld.

Schweitzer identifiseer Gnostiese trekke by Paulus wanneer Paulus die dood van Jesus toeskryf aan 'n daad van onkunde van die engele waardeur hulle mag verbreek is. Die Joodse Raad wat Jesus ter dood veroordeel, word dan slegs 'n instrument in die hand van die onkundige engele wat sake op aarde bestuur en onwetend Jesus laat sterwe (1 Kor 2:6-8) (Schweitzer 1931:71).

By die misteriegodsdienste funksioneer verlossing as die bevryding van dood. Verlossing kom wanneer 'n lewe bereik word wat onaantasbaar vir die dood is (Kennedy 1913:199). Hierdie toestand van onaantasbaarheid, word te weeg gebring deur die proses van vergoddeliking wat 'n mistiese kontak met die godheid veronderstel. Die veronderstelling is dat die misteriegodsdienste deur die idee van 'n maaltyd saam met die godheid, iets van die selfvergoddeliking en gevolglik verlossing, verstaan het (Kennedy 1913:200). Dit het implikasies vir die verstaan van die nagmaal by Paulus. "We touch a very ancient stratum of thought in the idea that communion with a diety can be



gained through partaking of him" (Kennedy 1913:200). In welke mate Paulus hierdie oer-gedagte gevolg het in sy nagmaalleer, is 'n saak vir spekulasie.

(b) Om saam met Christus te sterwe en op te staan uit die dood

Schweitzer maak 'n onderskeid tussen Christus-mistiek en God-mistiek, daarin dat Paulus wel praat van een-word met Christus, maar nooit met God nie (Schweitzer 1931:13).

In die kultusse van Attis, Osiris en Mitras kan die aanhanger van hierdie godsdiens by wyse van 'n inisiasie, een word met die godheid en daardeur deel kry aan die onsterflikheid (Schweitzer 1931:1). Sodoende verloor die mens sy/haar natuurlike aard en word weergebore, hierdie keer in 'n hoër vorm van bestaan (Schweitzer 1931:1).

Schweitzer dui verskeie tekste in die Nuwe Testament aan waar Paulus praat van die een-wees met Christus wat die basis vorm vir die seunskap van God (Schweitzer 1931:5). So verwys Schweitzer (1931:3-4) onder andere na Galasiërs 2:19-20; 3:26-28; 4:6; 5:24-25; 2 Korintiërs 5:17; Romeine 6:10-11; 7:4; 8:1-2; 8:9-11; 12:4-5; Filippense 3:1-11 wat oor hierdie saak van eenwording met Christus handel.

(c) Lyding as teken van deel hê aan die sterwe van Christus

Om saam met Christus te sterwe, manifesteer in die lyding ter wille van Christus (Schweitzer 1931:141). Daarom, sê Schweitzer, hanteer Paulus alle lyding as sterwe (Schweitzer 1931:141). Lyding saam en ter wille van Christus, loop noodwendig uit op sterwe. Hierdie gedagtelyn, dui Schweitzer aan, is konsekwent met die mistiese invloed op Paulus se gedagtes (Schweitzer 1931:147).

Schweitzer dui aan dat Paulus met die idee van eenheid met Christus deur sy dood, slegs voortbou op die idee wat by die eskatologie gevind word en wat deur Jesus self verkondig is en wat ook deur die vroeë Christendom aangehang is (Schweitzer 1931:143). Om te ly, is om reeds deel te kry aan die sterwe van Christus, die Een wat eendag weer kom om almal wat in Hom glo, na Hom te neem.

(d) Sakramentalisme

Die nagmaal en doop word in verband gebring met die een-word-met-Christus (Schweitzer 1931:20). Albei sakramente beïnvloed die gemeenskap met Christus. Deur die sakrament kry die deelnemers deel aan Christus. Binne heidense godsdiens is die 'deelkry' aan die godhede 'n mistiese aangeleentheid en kon in sekere mate die denke van Paulus beïnvloed het. Tog is daar ernstige verskille tussen die mistiek van Paulus en heidense godsdiens.

Die sakramente by die Christendom staan in direkte verband met die heilsdaad van Christus en is nie sonder meer net gerig op 'n mistiese eenwording met die godheid nie. Die ontstaan van die sakramente staan in direkte verband met die soendood van Christus (Schweitzer 1931:22). Binne die Griekse misteriegodsdiens is die sakramente die uitsluitlike funksie om die deelnemer te laat deelkry aan die ewige lewe (Schweitzer 1931:22). Die sakramentsgedagte by Paulus is begrond in historiese gebeure waar die mistiek by die misteriegodsdiens uitsluitlik mities funksioneer (Schweitzer 1931:23).

Kennedy kom tot die gevolgtrekking dat daar aanvaar moet word dat Paulus kontak met misteriegodsdiens gehad het (Kennedy 1913:280). Daar bestaan genoeg bewyse, sê Kennedy, om te aanvaar dat Paulus met aanhangers van die misteriegodsdiens te doen gekry het wanneer sulkes hulle tot die Christendom bekeer het (Kennedy 1913:280). Dit is dus onvermydelik dat Paulus blootgestel en beïnvloed is deur gedagtes uit die misteriegodsdiens (Kennedy 1913:281).

Daar is reeds op verskeie terreine navorsing gedoen oor moontlike sinkretismes binne die Nuwe Testament. 'n Kort oorsigtelike bespreking van die invloede vanuit die Hellenistiese denkwêreld en die Gnostiek op die Nuwe-Testamentiese leefwêreld dien as voldoende aanduiding van sinkretisme binne die konteks van die Nuwe Testament. Twee godsdienste, naamlik die Manicheïsme en Mandaeïsme, wat onder andere uit Christelike gronde gegroei het, word ook bespreek.

2.8.1 Hellenisering

Hellenisering verwys na die proses wat ontwikkel wanneer die Hellenistiese hoogkultuur versprei word oral waar Alexander die Grote geografiese gebiede verower en as deel van sy beleid, kulture en godsdienste met die Hellenistiese kultuur versoen. Die kultuur van die Hellene, inwoners van oud-Griekeland, is hoog en as ryk geag. Aanvanklik was die Helleniseringsproses 'n vreedsame proses om vreemde volke binne een ryk in vrede met mekaar te laat saamleef. Met verloop van tyd het die proses egter ontaard in 'n aggressiewe beleid wat gemik was op die vernietiging van ou kulture en vervanging daarvan met 'n nuwe.

'n Ondersoek van sinkretisme sal onvolledig wees sonder die vermelding van die grootskaalse poging tot vermenging van godsdienste wat in die Egiptiese milieu plaasgevind het tydens die Hellenistiese era. Onder die Ptolemeërs het die Serapis-kultus, 'n samesmelting van die Isis-en-Osiris-misteriegodsdienste, 'n hoogtepunt beleef (Colpe 1986:225). Die Seleusiese periode het gelei tot kontak tussen die Ooste en Weste en gevolglik tot vermenging van Babiloniese, Griekse en Romeinse gode (Moffatt 1922:156). Moffatt toon aan hoe Alexandrië onder die idee van kosmopolitisme die sentrum geword het waar die amalgamerings van Egiptiese, Griekse en Siriese kultusse plaasgevind het (Moffatt 1922:156).

Selfs Judaïsme het die Helleniseringsproses nie vrygespring nie. Die Joodse filosoof, Filo, se poging was byvoorbeeld nie om Judaïsme met Hellenisme te vermeng nie, maar eerder om Judaïsme te verryk met die filosofieë van sy tyd (Moffatt 1922:156). Onder sulke goeie bedoelings het daar sekerlik vreemde godsdienstige idees die Judaïsme binnegesluit.

2.8.2 Gnostiek

Gnostiek is 'n term om te verwys na 'n versameling van godsdienstige idees wat in die tweede eeu nC en later bestaan. Die basis waarop die godsdienstige idees berus, is die oortuiging dat 'n onsterfbare oervonk wat anders as liggaam en siel is, ontstaan aan alle dinge gee. Hierdie vonk beland op 'n manier binne in die liggaam van die mens en is vasgevang in 'n ewige soeke om bevryding en terugkeer na die goddelike oorsprong. Verlossing kom slegs wanneer die bringer van geheime kennis (gnosis) na die aarde kom en weer na die hemele terugkeer.

Die Gnostiek het gebruik gemaak van terme wat ook deur Paulus en die apostel Johannes gebruik is. Sommige geleerdes meen dat die Gnostiek ontstaan juis as gevolg van die vermenging van idees uit die heterodokse Judaïsme en die Christendom. Dit is egter 'n vae aanname aangesien die Gnostiek geografies verskillende kenmerke vertoon. Rudolph vat dit saam deur te wys op die problematiek van navorsing van die ontstaan van die Gnostiek: "It is no exaggeration to number the problems of the genesis and the history of Gnosis among the most difficult which are encountered in research not only into Gnosis but also into the history of the religion of later antiquity" (Rudolph 1977:275).



Die Gnostiek het ook neerslag gevind in die gedagtes van Marcion, lid van die Christelike gemeente in Rome tussen 137 tot 144 nC (Rudolph 1977:314). Volgens Marcion, is die Opperheer slegs kenbaar in terme van sy openbaring in Jesus. Die profete is geïnspireer deur 'n minderwaardige wese en dus ongeloofwaardig. Volgens Marcion is daar twee gode, die goeie Vader van Jesus en die wrede Skeppergod van die Ou Testament. Die evangelie van Jesus en die geskrifte van Paulus is besoedel deur die apostels wat slegs die Skeppergod ken. Marcion is later deur die kerk self verban.

Vanuit die Grieks-Midde-Oosterse godsdienswêreld is verskeie mites met mekaar verbind om as raamwerk te dien waarteen die Christendom interpreteer is. Gnostiese leerstellings was dus nie sisteme nie, maar mites (Colpe 1986:225). Die kern van die Gnostiek, volgens Colpe, is die oortuiging dat die verlosser self verlossing nodig het (Colpe 1986:2250). Rondom hierdie oortuiging is dan verskeie sinkretistiese inhoude gebou. Dit het selfs op die periferie van die Judaïsme plaasgevind (Colpe 1986:225).

Die Gnostiek het daarop aanspraak gemaak dat hulle die enigste is wat die tekste van die Christelike Bybel korrek kan uitleë, aangesien hulle die ware kennis en openbaring ontvang het. Die Christendom het met alle geweld die invloed van die Gnostiek probeer beveg (Moffatt 1922:156), alhoewel die Gnostiek tot laat in die Middeleeue en tyd van die Reformasie nog voortbestaan het (Colpe 1974:475).

2.8.3 Manicheïsme

Manicheïsme word as 'n voortsetting van die Gnostiek in Mesopotamië beskou (Rudolph 1977:326). Die vroeë Gnostiek is vervang met die meer radikale dualistiese Manicheïsme wat in Persië ontstaan het en sonder veel teenkanting versprei het na die Romeinse Ryk. Die Manicheïsme is 'n godsdienst wat Colpe in Eliade (1986) as deels Babilonies, deels Persies, deels Christelik en deels Hellenisties beskryf (Colpe 1986:225). Die stigter, Mani (216-276 nC), het idees uit bestaande godsdienste sistematies met mekaar verbind. As Christen het hy sy apostoliese roeping op die gesag van Paulus begrond. Sodoende kan die nuwe godsdienst wat so tot stand kom, as ware Christendom voorgelê word, of ware Gnostiek of ware Zoroastrisme, afhangende van wie aangespreek word (Colpe 1986:225).

Christene het die Gnostiek sowel as die Manicheïsme sterk afgewys omdat hulle leer teruggegaan het op 'n leer wat vreemd aan die evangelie was. Ingevolge hierdie leer is aan Christus 'n nuwe kosmiese rol toegeken en is sy historiese natuur prysgegee. Raakvlakke tussen die Manicheïsme en Gnostiek, bestaan daarin dat beide se aanhangers oortuig was dat hulle 'n goddelike vonk binne hulle dra en daarom nie besoedel kan word deur enige van hulle eie bose dade nie. Manicheïsme is vir lank as 'n Christelike dwaalleer beskou.

Manicheïsme maak daarop aanspraak om 'n universele godsdienst te wees. Mani, die stigter van die godsdienst, het homself in die ry van godsdiensteleiers soos Jesus, Boeddha en Zoroaster as die finale kulminasiepunt van die openbaring gesien. Mani se geskrifte is noukeurig neergepen en tydens sy eie leeftyd gekanoniseer. Dit kan as 'n godsdienst, getrou aan die geskrifte, beskou word.

Mani het 'n kosmogoniese mite saamgestel om aan die mens te verduidelik waar hulle vandaan kom en waarheen hulle oppad is. Die basis van die mite berus op 'n radikale dualisme. Kennis van hierdie dualisme kan vir die mens tot verlossing lei. Die invloed van Manicheïsme is tot sover as China en Mongolië te bespeur.

2.8.4 Mandaëisme

Mandaëisme is 'n godsdienst wat in die suide van Irak en suidweste van Iran voorkom en vandag nog as die enigste oorblywende Gnostiese sekte bly bestaan (Rudolph 1977:343). Hierdie godsdienst, waarvan die oorsprong tot in die derde eeu nC teruggevoer kan word, het wortels in die Judaïsme, Christendom en Gnostiek. Dit het op verskeie geografiese gebiede tot in die 12e eeu nog onder Islamitiese bewind voortbestaan.

Die Mandaëisme het 'n groot literêre skat bestaande uit himnes en voorskrifte vir rites wat in hulle eie taal, 'n soort Aramese dialek, geskryf is. Die Mandaëïstiese mites is soos die Manicheïstiese, sterk dualisties, met 'n voortdurende spel tussen lig en duisternis. Verlossing kom wanneer die menslike siel die materiële liggaam ontsnap en een word met die lig wêreld. Volgens die Mandaëisme is Johannes die Doper die groot Mandaëïstiese profeet. Sterk klem word op die doopritueel geplaas. Dit is duidelik dat die Mandaëisme uit Christelike bronne geput het met die samestelling van die godsdienst.



Hoofstuk 3

TEOLOGIE VAN GODSDIENS EN GODSDIENSTE

Om te verstaan hoe en waar sinkretisme plaasvind, is dit nodig om 'n basiese begrip vir wat godsdien is, te hê. In hierdie hoofstuk word oorwegend van 'n deskriptiewe vertrekpunt uitgegaan en nie noodwendig evaluerend met die materiaal omgegaan nie. Sinkretisme kan een van die reaksies wees wanneer twee of meer godsdienste mekaar ontmoet. Die verskillende teologiese sienings van godsdien en godsdienste, bepaal of sinkretisme die wese van 'n godsdien aantast. Die verstaan van openbaring speel ook 'n rol by die verstaan van sinkretisme. Die mate waarin teoloë die rol van openbaring in ander godsdienste merk, beïnvloed die wyse waarop 'n godsdien beoordeel word. Naas die vraag: 'Wat is openbaring?' kom ook die vraag: 'Wat is godsdien?' aan die orde.

Ratschow maak met reg die bewering dat in die nuwe evangeliese dogmatiek daar weinig, indien enige, teologiese bemoeienis met die saak van godsdien is (Ratschow 1961:976). Dit maak dit soveel moeiliker om langs die weg van dogmatiek tot 'n *theologia religionum* te kom. In hierdie studie word gepoog om langs die weg van missiologie tot 'n *theologia religionum et religionis* te kom. Naas die uiteensetting van 'n teologie van godsdien, word oorgegaan tot 'n oorsig van hoe die Christendom se posisie binne 'n godsdienpluralisme deur verskillende teoloë beoordeel is.

3.1 DIE TEOLOGIESE VERSTAAN VAN OPENBARING

Om die saak van sinkretisme teologies te verstaan, is 'n verstaan van die wyse waarop God Hom aan die mensdom openbaar, nodig. Sundermeier wys daarop dat die vraag na sinkretisme, 'n verstaan van die openbaring nodig maak: "In the final analysis the debate on syncretism once more poses the question as to the understanding of revelation" (Sundermeier 1992b:48).

Knitter wys op die belang van die verstaan van openbaring vir die verstaan van godsdienste: "A theologian's view of religions is, to a great extent, determined and 'preordained' by his understanding of revelation" (Knitter 1974:9). Hierdie klem word ook in die werk van Kraemer ge-ego: "De godsdienst is dus een belangrijk probleem voor de theologie. De enige werkelijk theologische manier om het te behandelen is, dit te doen in het licht der openbaring" (Kraemer 1958:157). Die verstaan van die openbaring in Jesus Christus is bepalend vir die verstaan van ander godsdienste. Dit bevestig Kraemer weer: "All ways of salvation ... get their real perspective in the light of the Christian revelation" (Kraemer 1956:310). Bürkle wys hoe die godsdiensthistoriese skool aangedui het dat die geskiedenis van ander godsdienste 'n geskiedenis van gee en neem by mekaar is (Bürkle 1965:143). Godsdienste oral het oor die geskiedenis heen mekaar beïnvloed as gevolg van kontak met mekaar. Bürkle wys daarop dat die



oomblik sodra die openbaring in Jesus Christus prysgegee word, godsdienste slegs op mekaar aangewese is vir kennis van hulle ontstaan en ontwikkeling (Bürkle 1965:143).

Bürkle wys op 'n opmerking van Gandhi oor die 'geheime eenheid van die goddelike openbaring in alle godsdienste', om aan te dui dat die gedagterigting in die godsdiensteskiedenis bestaan dat alle godsdienste die een (S)saak volg wat deur godsdienste geskei word (Bürkle 1965:143). Godsdienste is dus met verskillende weë op pad na dieselfde doel. Daar is die met die verwagting dat alle godsdienste in die toekoms sinkretisties een sal word (Bürkle 1965:144).

Die verskil tussen die teologiese beoordeling van godsdienste by Barth aan die een kant en Althaus, Brunner, Tillich en Pannenberg aan die ander kant, kom neer op 'n verstaan van die openbaring (Knitter 1985:98).

By Barth funksioneer 'n Christosentriese openbaring. Daar is by Barth slegs sprake van 'n enkele openbaring, naamlik 'n enkele heilsopenbaring in Jesus Christus (Barth 1979 IV,1:47). Die bestaan van die kerk, die vergestaltung van Christendom, berus slegs op die een openbaring in Jesus Christus (Tillich 1988:307).

Kraemer dui egter aan dat die saak van openbaring op 'n beslissing neerkom. Daar is slegs een van twee moontlikhede, en een daarvan moet gekies word. Aan die een pool, sê Kraemer, is daar die standpunt dat die enigste ware godsdiens is die aanbidding van God wat Hom enkel en alleen in en deur Jesus Christus openbaar. Alle ander godsdienste buiten hierdie, is valse godsdiens (Kraemer 1958:28). Dit is vir hierdie standpunt waarvoor Barth en sy volgelinge kies. Die teenpool is dat daar buite die openbaring in en deur Jesus Christus ander godsdienste en geestelike ervarings bestaan wat getuig van God se voortgesette bemoeienis met die mens (Kraemer 1958:285). Kraemer wil die saak van openbaring oplos deur te wys op 'n keuse vir die een of die ander. Dalk is die oplossing eerder te soek in 'n keuse vir die een *en* die ander.

Althaus hou dit egter voor dat die selfopenbaring van God in Jesus Christus, nie die enigste en nie die eerste openbaring van God aan die mens is nie (Althaus 1947:45). Voor die openbaring van God in Jesus Christus was daar reeds 'n ontmoeting tussen God en mens. Daarvan is die geskiedenis van God met Israel 'n bewys. Die evangelie wil nie die verhouding tussen God en mens stig nie, maar wil slegs die verhouding heel (Althaus 1947:45). Die resultaat van hierdie vroeër ontmoeting tussen God en mens, word soos volg deur Althaus verduidelik: "So setzte es eine ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes an den Menschen und die dadurch gegründete Geschichte voraus" (Althaus 1947:45). Hierdie vroeëre openbaring noem Althaus 'n "Ur-Offenbarung" (Althaus 1947:48).

Althaus wys op die eksegetiese fout wat Barth ten opsigte van Romeine 1 en 2 maak. Althaus wys hoe Barth se Christus-gesentreerde openbaring daartoe lei dat Barth nie onderskei tussen 'n Christus-openbaring en 'n algemene openbaring nie (Althaus 1947:47). Althaus betoog dat Barth nie die algemene openbaring van God met die skepping (Rom 1:19) kan wegredeneer nie (Althaus 1947:47). Volgens Althaus kom die algemene openbaring daarop neer dat God Hom aan die mensdom bekend maak het. Mense weier om God te (h)erken en verloor 'n oog vir God. Die gevolg is dat sommige mense in afgodery verval (Althaus 1947:47). Romeine 1:21 wys dan op 'n situasie waar mense nie meer erns met God maak nie (Althaus 1947:47). Vir Althaus is dit moontlik dat die mens God kan ken op grond van die openbaring in die skepping en op grond van die menslike verstand (Althaus 1947:47).



Althaus wys daarop dat vir Barth die heidene se erkenning van God uit sy skeppingswerke eers verwerklik word in Jesus Christus (Barth 1979 I,1:334). Hieruit lei Althaus af: "Im Grunde rücken die erste Offenbarung und die Offenbarung in Christus für ihn (Barth) in einem Punkt zusammen, und ebenso die Offenbarung des Zornes und die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes" (Althaus 1947:48). Vir Barth val die openbaring van oordeel en die openbaring van verlossing dus saam in die openbaring van Jesus Christus. Althaus daarteenoor glo dat Paulus in Romeine 1 en 2 daarop wys dat die openbaring van die toorn van God die openbaring van heil voorafgaan (Althaus 1947:48). Vir Althaus val die openbaring van die toorn van God en die "Ur-Offenbarung" saam (Althaus 1947:48).

Voordat die heilsopenbaring in Jesus Christus verstaan kan word, is begrip van die openbaring van die toorn van God nodig. Hieroor sê Althaus:

Die urchristliche Verkündigung weist also, damit die Botschaft von dem Heilsgeschehen verständlich sei, auf die Vorgeschichte, die Gott mit den Völkern gehabt hat, hin. Diese Vorgeschichte ist bei den Heiden in Götzendienst verkannt und vergessen, aber sie ist darum doch geschehen und muss zum Bewusstsein gebracht werden, ehe das Evangelium verstanden werden kann.

(Althaus 1947:49)

Vir Althaus is die skepping tegelyk ook openbaring: "Die Schöpfung ist zugleich Offenbarung, sofern das Geschaffene die Möglichkeit hat, um seinen Schöpfer zu wissen und so sich selbst zu verstehen" (Althaus 1947:49).

Dit lei daartoe dat Althaus die openbaring van God onderskei in 'n heilsopenbaring van God in Jesus Christus en 'n "... ursprüngliche Selbstbezeugung oder Ur-Offenbarung oder Grund-Offenbarung" (Althaus 1947:50). Die "Ur-Offenbarung" is nie histories te verstaan nie, maar handel eerder oor 'n prinsipiële betekenis. Die "Ur-Offenbarung" lê die heilsopenbaring in Jesus Christus ten grondslag (Althaus 1947:50).

Althaus wys op drie redes waarom dit nodig is om oor die "Ur-Offenbarung" in die teologie te handel (Althaus 1947:50-51):

- Die evangelie kom na die mens as boodskap van vergewing van sondes. Die evangelie verwys na 'n oorspronklike waarheid wat vroeër ontvang is en wat op die sondigheid van die mensdom gewys het.
- Die evangelie bevestig die waarheid van die oorspronklike openbaring.
- Die evangelie wil dit wat in die oer-openbaring begrond is, regstel en tot vervulling bring in die heilsverwagting. Die evangelie is dus 'n aanknoping, nie by die natuurlike teologie by die mens nie, maar by die oer-openbaring wat in die mens werkzaam is.

Met die heilsopenbaring in Jesus Christus, kan die mens reeds "... die Göttlichkeit seines Wörte erkennen, weil er Gottes Stimme schon einmal gehört hat. Er muss vernehmen, dass durch Jesus das Wort weiter gesprochen wird, das Gott zu sprechen schon angehoben hat ..." (Althaus 1947:52). In Jesus Christus hoor die mensdom dus iets nuut en anders, maar nie iets totaal vreemd nie (Althaus 1947:54).

Althaus wys hoe die "Ur-Offenbarung" daartoe meehelp om die verskeidenheid van godsdienste beter te verstaan (Althaus 1947:57). Althaus wys hoe buite-Bybelse godsdienste meegehelp het aan die vorming van konsepte wat in 'n Bybelse teologie vervat is (Althaus 1947:57). Althaus glo dat die godsdienshistorici dit verkeerd verstaan het dat die Nuwe Testament begrippe uit ander godsdienste neem en uitsprake soos Gunkel tot gevolg het dat die Christendom 'n sinkretistiese godsdienst is (Althaus 1947:58).



Volgens Althaus kry die Nuwe Testament gedagtes nuwe sin en betekenis deur die openbaring in Jesus Christus. Vir Althaus is die gebruik van begrippe uit nie-Christelike godsdienste in die evangelie slegs draers en uitdrukking van vrae wat in Jesus Christus beantwoord word (Althaus 1947:58). Die Christendom buig nie-Christelike terme en begrippe om om lewensvrae in Jesus Christus te beantwoord (Althaus 1947:58). Dus bestaan daar geen sinkretisme daarin om nie-Christelike begrippe te gebruik om die evangelie duidelik(er) uit te druk nie. Vergelyk in hierdie verband die opmerkings wat reeds oor Pannenberg se siening van sinkretisme gemaak is.

Vir Althaus is 'n teologie van godsdienste slegs moontlik op grond van 'n verstaan van die oer-openbaring.

So nötig die Tatsache, dass das Evangelium im Neuen Testament sich positiv auf den Mythos bezieht, zur Anerkennung der ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes, die in vor- und ausserchristliche Religion trotz allem wirksam ist. Die Religionen lassen sich ohne den Hintergrund der Ur-Offenbarung nicht verstehen.

(Althaus 1947:60)

Tillich sluit hom volledig by Barth aan oor die openbaring wanneer hy onomwonde sê: "Offenbarung ist niemals Offenbarung im allgemeinen" (Bürkle 1965:147). Vir Tillich is dit nie openbaring as dit nie openbaring van Jesus Christus is nie: "Es gibt nur eine Offenbarung, nämlich die in Jesus als dem Christus ..." (Tillich 1977:165).

Alhoewel Tillich erken dat daar openbarings is wat buite die veld van die spesifieke godsdienste van Judaïsme en Christendom val, onderskei hy tussen ander openbarings en die een "letzgültige" openbaring wat uit die verskyning van Jesus Christus bestaan (Tillich 1977:161). Vir Tillich is die kwalifiserende kenmerk van 'n openbaring, dat dit die mens eksistensieël tref en die mens daarin laat deel (Tillich 1977:165). Tillich wys daarop dat daar nie verwarring moet wees tussen die universele en natuurlike openbaring nie. Daar is nie so iets soos 'n natuurlike openbaring nie, maar slegs 'n openbaring deur die natuur (Tillich 1977:166).

Vir Tillich moet daar openbaring(s) voor die finale openbaring in Jesus Christus gewees het, anders sou baie terme in die Nuwe Testament nie verstaanbaar wees nie. Die vooraf openbaring(s) maak dit moontlik om die boodskap van die openbaring in Jesus Christus deur sending aan ander oor te dra: "Die Mission würde nie jemanden erreicht haben, wenn es keine Vorbereitung für die christliche Botschaft in der universalen Offenbarung gegeben hätte" (Tillich 1977:166).

Die finale openbaring in Jesus Christus bring mee dat Tillich kan sê: "Wo Offenbarung ist, ist auch Erlösung ... wo Erlösung ist, ist auch Offenbarung" (Tillich 1966:412). Dit stem ooreen met Barth se opvatting dat openbaring slegs verlossingsopenbaring in Jesus Christus kan wees. Op grond daarvan kan Tillich dieselfde negatiewe evaluasie van ander godsdienste maak as Barth. Vir Tillich wys godsdiens op die mens se tevergeefse poging om God te bereik (Tillich 1966:127). Tillich wys egter daarop dat dit nie misgekyk kan word dat elke godsdiens op openbaring berus en dat "... jede Offenbarung sich in der Form der Religion ausdrücken muss" (Tillich 1966:127). Godsdiens volg dus op openbaring. Godsdiens word ingerig volgens "... der Schöpfungen der Kultur in *theoria* und *praxis* ... [D]abei trifft sie eine Auswahl, indem sie gewisse kulturelle Formen gebraucht und andere verwirft" (Tillich 1966:127).

Die manier hoe Kraemer die nie-Christelike godsdienste sien, word bepaal deur twee argumente: 'n positiewe evaluasie van nie-Christelike godsdienste op grond van



die Bybelse getuienis oor God se verbondenheid met die mensdom en die verstaan van die konsep van openbaring.

Kraemer sien die saak van openbaring soos volg. Alle openbaring is uit en uit 'n daad van God: "...dat 'openbaring' niet noodzakelijkerwijs identiek behoeft te zijn met belangrijke prestaties of ervaringen van de mens, maar per definitie uitsluitend een daad *a parte Dei* is" (Kraemer 1958:287). Die openbaring is nie net 'n suiwer handeling van God nie, ook is dit beslissend slegs in die persoon van Jesus Christus (Kraemer 1958:289). Alle menslike pogings om God te ken en te beskryf buite om die openbaring, grens aan afgodery (Kraemer 1958:286). In hierdie verband volg Kraemer Barth ten strengste na wat voorhou dat die mens geen bydrae kan lewer om God te ken nie. Die mens kan ook nie uit eie krag op die openbaring antwoord nie. Selfs die mens se antwoord op die openbaring word deur God moontlik gemaak: "... steeds weer is dit antwoord uitgelokt en bewerkt door God" (Kraemer 1958:286). Kraemer wys ook op die Barthiaanse dialektiek dat God Hom aan die mens bekend maak sodat die mens Hom kan ken, maar die mens ken God nie, en wil Hom selfs nie ken nie (Kraemer 1958:286). Alles wat spreek van mens-wees, is 'n neiging weg van God af.

Kraemer omskryf die openbaring dan soos volg: die openbaring is God se oordeel oor die mens, dit is God se aktiewe verhouding tot die mens en dit is God se dialoog met die mens (Kraemer 1958:291). God neem volledig in elke opsig die inisiatief: met die openbaar en die oproep tot antwoord. Openbaring is 'n goddelike uitspraak oor die mens en tegelykertyd 'n selfbekendmaking van God aan die mens (Kraemer 1958:294-295).

Die mens word gedryf tot 'n antwoord op die openbaring van God. Geen antwoord is ook 'n antwoord. Die enigste ware antwoord op die openbaring is egter geloof: "Dit houdt in, dat het enig mogelijke antwoord op de openbaring het geloof is ..." (Kraemer 1958:286). Daar is niks wat menslik daartoe by te voeg is nie. Geen menslike daad of aksie maak die openbaring meer of minder verstaanbaar nie. Daar is geen menslike faktor betrokke by die bemiddeling van die openbaring nie. Die openbaring lê as 't ware "... buiten ... alle menselijke mogelijkheden ..." (Kraemer 1958:286).

Kraemer wys hoe die begrip openbaring onderskei word om te verwys na die algemene en besondere openbaring. Die tradisionele gebruik van hierdie konsepte lyk volgens Kraemer soos volg: "Het christendom, betoogt men dan, is de vrucht van de bijzondere openbaring in Christus; de niet-christelijke godsdiensten zijn dan, althans in hun beste en hoogste elementen, de vrucht der algemene openbaring" (Kraemer 1958:287). Die algemene openbaring lyk dus of dit somtyds in 'n rangorde geplaas word, somtyds hoër soos in die tyd van die Verligting die geval was (Kraemer 1958:287) en somtyds laer as die besondere openbaring. Die algemene openbaring veronderstel dan kennis waartoe die mens kan kom volgens eie vermoëns (Kraemer 1958:288). Kraemer het hom reeds teen sulke kennis skerp afgegrens (Kraemer 1958:286).

Dit wil tog voorkom of op grond van die tradisionele verstaan van openbaring, soos wat Kraemer dit verduidelik (Kraemer 1958:287), daar 'n teenstrydigheid is met wat Kraemer kort van te vore gesê het dat die enigste antwoord op die openbaring geloof is. Na aanleiding van sy beskouing dat die Christendom die vrug op die besondere openbaring is, lyk dit of geloof gelyk gestel word met die Christelike godsdiens. Om deel te word van die Christelike godsdiens, lyk dan die enigste regte antwoord op die openbaring te wees. Tog wys Kraemer elders daarop dat die Christelike godsdiens presies gemeet aan dieselfde kriteria as ander godsdienste ook as sondige mensewerk veroordeel moet word (Kraemer 1958:71). Die onduidelikheid in Kraemer se betoog



word veroorsaak omdat hy nie soos Barth 'n duidelike onderskeid tussen die Christelike godsdiens en geloof tref nie.

Kraemer probeer duidelikheid oor die aangeleentheid van algemene en besondere openbaring gee, deur te wys op wat die Bybel oor die saak te sê het (Kraemer 1958:291). Vir Kraemer is elke vorm van openbaring besonders as dit gaan oor die selfmededeling van God aan die mens (Kraemer 1958:296). Daar bestaan wel ander modi van openbaring volgens Romeine 1:18,20 en 2:14-16 (Kraemer 1958:296). Die openbaring deur God se mag en goddelikheid, deur God se toorn, deur God se openbaring in die gewete van die mens, is alles modi van openbaring (Kraemer 1958:296). God openbaar Homself in Christus, in die natuur, in die lewe en daede van die mens, in die geskiedenis en in die menslike bewussyn (Kraemer 1958:296). Hierdie modi van openbaring bring die mens nie noodwendig tot die volkome kennis van God nie: "De interpretatie daarvan is slechts op rechtmatige wijze mogelijk in het licht van de openbaring in Christus" (Kraemer 1958:296). Alle openbaringsmodi maak dus eers volledig sin na die erkenning van die openbaring in en deur Jesus Christus. Dit beteken egter nie dat die modi in hiërgiese volgorde rangskik moet word nie (Kraemer 1958:297). Wat Kraemer wel daarvoor te sê het is dat:

... de kern, het brandpunt van de openbaring is gelegen in de openbaring van Gods rechtvaardiging in Christus ... en dat de overige openbaringsmodi even zovele openbaringen zijn van Gods rechtvaardigheid, elk op zijn eigen manier, en alle in verband stand met die centrale openbaring, waaraan zij hun werkelijke betekenis ontleen

(Kraemer 1958:297)

Op die manier probeer Kraemer wegdoen met die onderskeid tussen algemene en besondere openbaring.

Kraemer verwys kortliks na die pogings van Brunner en Althaus om die saak van algemene en besondere openbaring in die reïne te bring. Albei kies om weg te doen met die begrip algemene openbaring. In die plek daarvan gebruik hulle eerder die term *Ur-Offenbarung* (Althaus) en *Grundoffenbarung* (Brunner) (Kraemer 1958:297). Daarteenoor praat albei ook van 'n *Christusoffenbarung* (Kraemer 1958:297). Insake die *Ur-Offenbarung*, praat Brunner en Althaus ook oor die verband met die *Urschuld*. Die gevolg van die Oeropenbaring en Oerskuld, is die bewus word van God (Kraemer 1958:298). Godsdiens is dus die produk van die goddelike oeropenbaring en die mens se oersonde (Kraemer 1958:298). Kraemer kies egter steeds vir 'n openheid tot die Bybel wat altyd weer nuwe insigte aan die lig kan bring (Kraemer 1958:298).

Dat God ook in ander godsdienste as die Christendom werksaam is, gee Kraemer geredelik toe: "... dat wij geen ogenblik wensen te ontkennen, dat er ook in de godsdiensten sporen zijn waar te nemen van de openbaringswerkzaamheid van God" (Kraemer 1958:292). Hoe en waar hierdie "openbaringswerkzaamheid" van God plaasvind, spel Kraemer nie duidelik genoeg uit nie. Sundermeier kritiseer juis hierdie leemte by Kraemer: "It is not only with H. Kraemer's concept that one may demonstrate that his narrow perception of syncretism corresponds to a narrow understanding of revelation" (Sundermeier 1992b: 48).

Die tradisionele verklaring vir hierdie vraagstuk, het Kraemer reeds vermeld (Kraemer 1958: 287). Indien beweer word dat alle godsdienste die produk van openbaring is, sê Kraemer, lei dit tot teologiese bysindheid of relativisme (Kraemer 1958:293). Die volgende stap sou dan wees om te beweer dat alle godsdienste waar is of dat alle godsdienste dieselfde is (Kraemer 1958:293). Vir die Christen is daar egter slegs een kriterium om die waarheid van godsdienste te bepaal, naamlik Jesus Christus, die in-



houd van die Bybelse openbaring. In Jesus Christus word die waarheid aangaande die mens en die godsdiens ontvou. In die ontvouing word die dialektiese aard van die godsdiensbewussyn blootgelê (Kraemer 1958:293). Alle godsdiensdienste moet dus beoordeel word as 'n komplekse struktuur van positiewe en negatiewe antwoorde aan God (Kraemer 1958:293).

Die voorstel wat Kraemer maak ten opsigte van die keuse wat die saak van openbaring op die tafel plaas, bring nie nuwe insigte nie, maar kan dien as 'n wegwysers vir hoe die probleem in die toekoms hanteer moet word: "... om te voorkom, dat men zou vergeten dat men in deze dialectische sfeer, waarin de openbaring ieder probleem plaatst, nooit kan spreken van 'of-of', noch van 'en-en', maar uitsluitend in termen, die boven beide uitgrijpen" (Kraemer 1958:295). Die oplossing lê vir Kraemer dus nie in 'n keuse vir of die algemene en of die besondere openbaring, of albei tesame nie. Wat hy egter bepleit is "... een openstaan, zowel voor de openbaring, als voor de godsdiens en de godsdiensdiensten" (Kraemer 1958:295).

Kraemer wys op Barth se keuse om volledig teenoor die saak van algemene openbaring stelling in te neem (Kraemer 1958:299). Barth aanvaar nie die onderskeid tussen die algemene en besondere openbaring nie. Brunner daarteenoor aanvaar so 'n onderskeid. Kraemer wys egter dat Barth se argumente teen die saak van die algemene openbaring net op verwarring uitgeloop het (Kraemer 1958:299). Volgens Barth se eksegese van die tekste wat handel oor die saak van algemene openbaring, bestaan daar nie so iets soos algemene openbaring nie. Die aanvaarding van die bestaan van die algemene openbaring, bring die gevare van die miskennings van die sondeval, die gevaar van sinergisme, die ignorering van die *sola gratia* en 'n stap nader aan die *analogia entis* (Kraemer 1958:299). Kraemer wys egter dat Barth die tekste uit Romeine 1 en 2 verkeerd interpreteer, aangesien die modi van Godsopenbaring waarvan Paulus hier praat, niks met 'n algemene of besondere openbaring te doen het nie (Kraemer 1958:300). Kraemer wys dus op die fout wat Barth (en ander) maak om te verklaar dat die Bybel geen ander modus van openbaring ken as net in Jesus Christus nie (Kraemer 1958:300-301).

Kraemer pleit dus vir 'n openheid en bereidheid om te erken dat God Hom ook op ander maniere aan die mens bekendmaak as net in en deur Jesus Christus. Daarmee bedoel Kraemer egter nie dat daar op ander maniere as Jesus Christus verlossing gevind kan word nie. Daarvoor het hy hom duidelik uitgespreek (Kraemer 1958:297). Met so 'n openheid vir ander moontlikhede van die openbaring en 'n openheid na ander godsdiensdienste, kan sinkretisme nie meer as 'n gevaar gesien word nie, maar eerder as 'n hulpmiddel hoe godsdiensdienste mekaar beter kan verstaan en hoe om saam die openbaring beter te verstaan.

Sundermeier wys op 'n gevaar wat potensieel in die argumentering van Kraemer lê: "If God's saving acts are generally found within other religions then the borders between religions become blurred and withdraw into the sphere of subjectivity" (Sundermeier 1992b:48). Kraemer veronderstel dat God op 'n manier in ander godsdiensdienste werk. Hoe, verklaar Kraemer nie. Juis in dit wat Kraemer nie sê nie, sien Sundermeier die gevaar van relativisme.

Sundermeier het egter 'n voorstel om hierdie gevaar die hoof te bied. Hy verwys na 'n studie wat in Duitsland ondemeem en deur die Evangelies-Lutherse kerk in Duitsland bekragtig is. Die studie "Religions, Religiosity and Christian belief" doen voorstelle aan die hand hoe die verhouding tussen die Christendom en ander godsdiensdienste gesien moet word. Sundermeier som die resultate van die ondersoek soos volg op: "It



(die studiestuk) relates the religions to God's sovereign rule over the world (his Welt-handeln) for the sake of mankind. That demands the 'convivence' of religions as an essential act of faith which is to include the dialogue enabled by Christ and the mission initiated by the Spirit" (Sundermeier 1992b:48). Alle godsdienste op aarde neem dus 'n gelyke plek voor God in op grond van God se verlossingswerk op aarde. God se besig wees met alle godsdienste bepaal dus die verhouding wat daar onderling tussen alle godsdienste moet heers. Hierdie verhouding word volgens Sundermeier verder so deur die studiestuk omskryf: "It opens up new perspectives which allow inculturation as well as symbiotic syncretism. Apart from leading to combined efforts in assuming universal responsibility for nature and the world, it also opens the door to a learning process which may change Christian dogmatics in unforeseen ways" (Sundermeier 1992b:48).

Hierdie gedagtes lei eweneens tot 'n godsdienstige relativisme. Wat dit egter anders as die relativisme by Troeltsch maak, is dat die uitgangspunt verskil: Troeltsch het 'n historiese begroning en hierdie studiestuk het 'n uitgangspunt van godsdienstgelykheid op grond van God se universele verlossingsdaad. Dit wil egter voorkom of die studiestuk waarna straks verwys is, met die eindpunt reeds gedefinieer begin het alvorens die ondersoek gedoen is. Die eindpunt is die vreedsame samewerking en saam bestaan van godsdienste. Die eindpunt het dan ook die vertrekpunt geword: "God acts in religions as a means for promoting social order" (Sundermeier 1992b:56). Dit word ook weerspieël in die aanhaling wat Sundermeier uit die studiestuk maak: "If the other religions are not too far from God then, as a consequence, the convivial relations among people of different faiths will lead to a deepened understanding of God and the world, without their having to worry about a loss of Christian identity" (Sundermeier 1992b:48).

Die gevolgtrekking vir die verstaan van die openbaring waartoe Sundermeier op grond van hierdie studiestuk kom, is: "... that in the future our understanding of revelation may no longer be developed from intra-religious considerations but instead it needs to be determined by an inter-religious encounter" (Sundermeier 1992b:48).

Ratschow maak met reg die bewering dat in die nuwe evangeliese dogmatiek daar weinig indien enige teologiese bemoeienis met die saak van godsdiens is (Ratschow 1961:976). Dit maak dit soveel moeiliker om langs die weg van dogmatiek tot 'n *theologia religionum* te kom.

3.2 WAT IS GODSDIENS?

Waardenburg dui in sy beknopte studie oor godsdiens en godsdienste aan dat daar drie belangrike vrae is wat 'n studie van godsdiens voorafgaan. Eerstens moet gevra word wat is godsdiens, tweedens waar ontmoet ons godsdiens en derdens hoe moet godsdiens bestudeer word (Waardenburg 1986:15). Die volgende paragraaf word aan die eerste vraag van Waardenburg gewy. Die tweede vraag is reeds in geringe mate in die paragraaf vooraf wat handel oor die saak van openbaring, behandel. Die antwoord op die derde vraag van Waardenburg val buite die bestek van hierdie studie en sal slegs in die verbygaan, waar nodig beantwoord word.

Op die vraag wat godsdiens is, sê Waardenburg, bestaan daar vele moontlike antwoorde. Dit bevestig Wagner wanneer hy sê dat: "Von einem allgemein akzeptierten Begriff der Religion kann nicht ausgegangen werden; an die Stelle des Begriffs der Religion tritt eine Pluralität von möglichen Definitionsversuchen, die grundsätzlich unab-schliessbar zu sein scheinen" (Wagner 1986:12). Die moontlike antwoorde op die vraag wat godsdiens is, kan volgens Waardenburg in die volgende moontlikhede gekategoriseer word (Waardenburg 1986:15-16):



- Godsdienst as historiese fenomeen. Hierdie is 'n verouderde siening van godsdienst wat wel nog in die hede aanhangers het.
- Godsdienst as 'n sosiale verskynsel. Godsdienst word dan verklaar vanuit sosiale verhoudings.
- Godsdienst het goddelike oorsprong. Volgens hierdie siening word godsdienst verklaar as 'n openbaring van God of as 'n menslike antwoord op 'n manifestering van God.
- Godsdienst as bloot net menslike belewenisse. Volgens hierdie siening word verstaan dat daar buite menslike ervaringe geen werklike godsdienst kan bestaan nie. 'n Poging om die belewenisse te institusionaliseer is reeds 'n vervalsing van die belewenis.
- Godsdienst berus op geloof. 'n Teologiese antwoord op die vraag, wys dat alle godsdienstige uitdrukkingsvorme berus op geloofsoortuiging. Die teenpool kan ook teologies verwoord word. Godsdienst kan ook as 'n menslike uitdrukkingsvorm van die goddelike gesien word wat dus in der waarheid net mensewerk is en die ware openbaring van God verduister.
- Godsdienst as kultuurverskynsel. 'n Filosofiese verklaring wys dat godsdienst deur kultuur gevorm en gekleur word. Vanuit die filosofie word godsdienst ook as 'n Idee beskryf wat positief of negatief in die geskiedenis werk. Godsdienst word ook vanuit die filosofie as 'n terugryp na die oorspronklike Syn gesien wat die beginpunt van alle bestaan is en dus alleen betekenis dra. Godsdienst word soms ook as totaal buite die bereik van filosofie beskryf. Godsdienst kan nie aan 'n filosofiese evaluering oorgelewer word nie.

Waardenburg omskryf hoe die gesindheid van die een wat godsdienst bestudeer moet wees:

Primär hat er es mit menschlichen Verhaltensweisen, Ausdrücken und Reflexen in der Geschichte und der Gegenwart zu tun, die an und für sich nicht religiös sind, die aber innerhalb einer bestimmten Gesellschaft oder Kultur und innerhalb eines bestimmten Bezugsrahmens einen religiösen Charakter annehmen können. Er weiss, dass viele religiöse Tatbestände ein integraler Teil der Gesellschaft und der Kultur sind, in der sie vorkommen.

(Waardenburg 1986:16-17)

Dit is ewe so belangrike vraag om te vra, wat wil die godsdienstwetenskaplike met 'n gedefinieerde godsdienstbegrip doen? Die vraag is 'n vraag na die funksie van godsdienstwetenskap. Waardenburg stel 'n aantal beperkings en riglyne vir die gebruik van 'n godsdienstbegrip (Waardenburg 1986:17):

- Spesifieke vrae moet gestel word ten opsigte van godsdienstverskynsels in die gemeenskap.
- Geen veralgemenings sonder 'n wetenskaplike begroning daarvoor kan gemaak word nie.
- Identifiseer godsdienste en ondersoek hulle werking (funksie en betekenis) binne 'n spesifieke gemeenskap of kultuur.

Wat godsdienst is, antwoord Waardenburg in die algemeenste vorm moontlik dat mense van verskillende kulture en gemeenskappe op verskillende tye en plekke hulle met vrae besig gehou het en sekere fenomene aangehang het wat as godsdienst tipeer kan word (Waardenburg 1986:17). Enige ondersoek van godsdienst, is bewus daarvan dat dit in godsdienst om 'n menslike verskynsel handel. Mense tree op, gee uitdrukking, glo, aanbid en beoefen (Waardenburg 1986:17-18). By die menslike faktor kom daar



ander elemente by soos die historisering van tradisies, die toekenning van religieuse gesag aan persone, die institusionalisering van die godsdiens en veranderinge wat in die godsdiens plaasvind (Waardenburg 1986:18). Elkeen van hierdie bykomende faktore kan gekategoriseer word as dat dit onderlê word deur politiese of kulture oorsake (Waardenburg 1986:18). Veranderinge in 'n godsdiens kan wees as gevolg van die oorgang van een godsdiens na ('n) ander of as gevolg van die reiniging van die eie godsdiens. Hierdie verandering, sê Waardenburg, kan plaasvind deur middel van 'n sinkretiseringsproses of een of ander samehang (Waardenburg 1986:18).

Hoe kan 'n godsdiens van 'n gewone denkriktigting of kultuurwaarde onderskei word? Hoe kan 'n godsdiens identifiseer word? Waardenburg identifiseer drie wesenskenmerke wat van 'n godsdiens 'n godsdiens maak. Die eerste kenmerk, sê Waardenburg, is die geloof aan die bestaan van en moontlikheid van kommunikasie met 'n hoër ("übernatürlichen") werklikheid (Waardenburg 1986:19). Sundermeier volg in hierdie verband ook Otto se uitspraak dat godsdiens teruggaan op die ervaring van die (H)heilige (Sundermeier 1999:15). 'n Godsdiens maak dan uitsprake oor die ander werklikheid se betrokkenheid by die empiriese werklikheid (Waardenburg 1986:19-20). Hierdie betrokkenheid dui baie keer op 'n heilbrengende betrokkenheid by die werklikheid. Verskillende kulture interpreteer die heil anders en daarom is daar verskillende heilsweë soos wat dit uitdrukking in verskillende godsdienste vind (Waardenburg 1986:20). Waardenburg wys egter op die gevaar dat die wese van godsdiens reduseer word tot die geloof aan 'n heilbrengende ander werklikheid. Dit is egter net 'n enkele element wat saam met ander elemente deel van 'n godsdiens uitmaak (Waardenburg 1986:20).

'n Tweede wesenskenmerke van godsdiens, is die verskillende religieuse ervarings en belewenisse wat in 'n kultuur plaasvind (Waardenburg 1986:21). Hierdie ervarings het slegs funksie en betekenis binne die raamwerk van 'n spesifieke kultuur (Waardenburg 1986:21). Dit kan slegs as 'n religieuse ervaring beskryf word, indien dit daarop aanspraak maak dat dit die persoon met die ervaring in kontak met die ander (hoër) werklikheid as die empiriese werklikheid, bring (Waardenburg 1986:21). Net soos die vorige wesenskenmerk, kan hierdie religieuse ervarings nie as godsdiens beskryf word nie. Dit bly deel van 'n kombinasie van elemente wat deel uitmaak van 'n godsdiens (Waardenburg 1986:21).

Mensching baseer sy definisie van godsdiens juis op hierdie ervaringsbelewenis van die mens:

Aber auch dann bleibt ein Minimum an Vorverständnis, nämlich dies, dass alle jene in der Geisteswelt der Menschen bezeugten Erfahrungen von als heilig bezeichneten Wirklichkeiten und die Reaktionen darauf Religion genannt werden. Wir definieren deshalb Religion als erlebnishafte Begegnung mit heiliger Wirklichkeit und als antwortendes Handeln des vom Heiligen existentiell bestimmten Menschen.

(Mensching 1961:961)

Die derde wesenskenmerk van 'n godsdiens is dat Waardenburg in alle godsdienste sekere reëls, wette en norme identifiseer wat verskil van die gewone morele reëls binne 'n gemeenskap (Waardenburg 1986:21-22). Hierdie reëls, wette en norme word gesagvol beskou aangesien hulle oorsprong in die hoër, andere werklikheid lê (Waardenburg 1986:22).

Ook hierdie reëls, wette en norme, sê Waardenburg, moet verstaan word vanuit die kulturele wêreld van hulle oorsprong (Waardenburg 1986:22). Die rede vir hierdie kulturele gevoeligheid is dat sekere voorskrifte in 'n kultuur sekere lewensvrae aanspreek wat nie in ander kulture ter sprake is nie (Waardenburg 1986:22). Die teendeel kan ook



waar wees. Waardenburg wys daarop dat die moontlikheid bestaan dat religieuse voorskrifte van een kultuur oplossings vir universele probleme kan bied (Waardenburg 1986:22-23). Die implikasie is dus dat godsdienste inderdaad bymekaar iets kan leer al verskil die kultuuragtergronde. Dit gaan nie net oor 'n intellektuele les oor die werklikheidsverstaan nie. Kulture kan bymekaar leer hoe godsdienste deur middel van sekere rites en/of gebruike 'n oplossing bied vir alledaagse menslike probleme (Waardenburg 1986:23).

Ook hierdie wesenskenmerk kan nie alleen as godsdienste aangedui word nie. Dit is ook net 'n element wat saam met ander elemente deel uitmaak van godsdienste (Waardenburg 1986:23).

Waardenburg dui aan dat godsdienste dus gesien moet word "... als letzter Grund menschlicher Sinngebungen, Orientierungen und Ordnungen" (Waardenburg 1986:24). Godsdienste is dus die vergestaltung van hoe die mens die werklikheid verstaan, die werklikheid orden en homself binne hierdie ordening oriënteer. Die sleutelbegrip vir die verstaan van godsdienste by Waardenburg is "Orientierung": "Wir begreifen Religion auf abstrakter Ebene als Orientierung, Religionen als eine Art Orientierungssysteme" (Waardenburg 1986:34). Godsdienste is dus die wyse waarop die mens die konkrete lewe en wêreld sinvol orden. Die mens oriënteer homself ten opsigte van die andere (hoër) werklikheid: die mens vind sy plek voor die geesteswêreld. Die mens oriënteer homself ook ten opsigte van sy medemens, sy omringende wêreld waarin hy lewe, teenoor homself en teenoor die toekoms.

Dit kan egter gebeur dat 'n nuwe oriëntering (heroriëntering) nodig word. Onder sekere omstandighede, sê Waardenburg, kan dit gebeur dat die godsdienstige funksie van 'n godsdienste verlore gaan en dit beperk word tot 'n gewoon sosiale sisteem (Waardenburg 1986:35). Dit gebeur wanneer mense die godsdienstelemente as oriënteringspunte nie meer erken nie (Waardenburg 1986:35). Die teenoorgestelde kan egter ook gebeur. Oriënteringspunte wat nie religieus is nie, kan 'n religieuse funksie kry en dus so tot religieuse status verhef word (Waardenburg 1986:35). 'n Nie-religieuse oriënteringspunt word dus gesakraliseer om religieuse betekenis te kry. Dit gebeur veral met populêre ideologieë (Waardenburg 1986:35). Die verskynsel hang nou saam met die prosesse wat vroeër in samehang met die definisie van sinkretisme gegee is, naamlik die van pluralisering en sakralisering (vgl p 29).

Tillich omskryf godsdienste as: "Religion is the state of being grasped by an ultimate concern, a concern which qualifies all other concerns as preliminary and which itself contains the answer to the question of the meaning of our life" (Tillich 1988:293). In samehang met Tillich, omskryf Weber die verskynsel van godsdienste soos volg:

Man will come across 'God' somewhere or other. But the important thing is that in his search for 'God' man reaches beyond himself, to his deepest depth or his highest height. He does this speculatively and practically, in that he deifies the ultimate he has found and ends up with gods, or 'fate', or 'providence', or the 'Good, True and Beautiful', or even 'the Nordic race', and so on. Each time the deity which he conceives or practically influences is the epitome of his own goals, the epitome of a 'beyond' which is really only our 'beyond', the last patron of our existence, in which we surpass ourselves and the ultimates which illumine us, and in which we find our security.

(Weber 1988:212)

Ook Berkhof volg hierdie gedagtelyn van definiëring: "In het besef van haar onvolmaakt karakter en haar dus graag voor beter gevend, omschrijven we religie als: de relatie tot het absolute" (Berkhof 1979:7). Tillich, Weber en Berkhof werk dus met 'n



voorveronderstelling van absolute transendensie. Die godheid is ver weg van hier, buite die wêreld van die mens.

3.3 TEOLOGIE VAN GODSDIENS

Die vraag na sinkretisme, veronderstel en vereis vooraf 'n ander godsdiensfilosofiese vraag: wat is 'n godsdiens? Die wyse waarop daar oor 'n godsdiens gedink word, bepaal 'n wetenskaplike siening oor die saak van sinkretisme. Wiessner was die eerste om aan te toon dat navorsing oor sinkretisme binne 'n omvattende godsdienssteorie gedoen moet word (Berner 1982:77). Die saak van sinkretisme is dus nie net 'n fenomenologiese of godsdienshistoriese saak nie. Die vraag na sinkretisme het veel eerder met 'n *theologia religionum et religionis* te make. Eers sodra uitgeklaar is wat 'n godsdiens is en wat die waardebeoordeling van ander godsdienste is, kan daar sinvol oor die vraag van sinkretisme gehandel word. Ott wys ook daarop dat die saamleef en kennis van ander godsdienste, dit nodig maak om 'n "Vorverständnis vom 'Religiösen'" te verkry (Ott 1981:100). Voordat in dialoog en/of 'n sendingverhouding met ander godsdienste getree word, is daar dus 'n teorie oor godsdienste nodig.

Waardenburg het 'n waardevolle algemene oriëntering gegee van hoe die verskynsel godsdiens in die algemeen verstaan moet word. Daar kan nou oorgegaan word na 'n oorsig van verskeie teologiese evalueringe van die saak van godsdiens en godsdienste soos dit deur die loop van geskiedenis gestalte gekry het.

Met 'n *theologia religionum* sal die Christelike teologie eers kennis neem van nie-Christelike godsdienste. Na aanleiding van hoe die Christelike teologie ander godsdienste verstaan, sal onder 'n *theologia religionis* ook gekyk moet word hoe die Christelike godsdiens haar eie unieke aard en rol verstaan. 'n *Theologia religionum* maak dus ook 'n *theologia religionis* noodsaaklik. Eers na hierdie identiteitsoriëntering kan die Christelike godsdiens daaraan dink om ander godsdienste op missionêre wyse te ontmoet. Missionêre optrede behels onder andere dat die Christelike teologie sal kennis neem van die adres aan wie die verkondiging gerig is. Dit sluit die verstaan van 'n godsdiens in (Van der Merwe 1985:511-518).

Die totale missionêre bewussyn van 'n godsdiens word dus gevorm en gekleur deur 'n *theologia religionum et religionis*. Een kort voorbeeld sal die stelling staaf. Sodra die Christendom aanspraak maak op 'n alleenbesit van die openbaring van die Heilswaarde, is 'n (on)bewustelike, hovaardige houding jeens ander godsdienste moontlik.

Ott wys op Bonhoeffer se uitspraak dat die mensdom 'n "... völlig religionslosen Zeit ..." tegemoet gaan (Ott 1981:103). Ott wys verder daarop dat die beskrywing van godsdiens as die innerlike houding en menslike oriëntering teenoor die godsdienstige dimensie, nie meer deug nie (Ott 1981:103). 'n Nuwe siening van wat godsdiens is, is dus nodig.

Om op die godsdiensfilosofiese vraag, 'wat is godsdiens?', 'n antwoord te waag, is die toetrede tot 'n historiese en komplekse debat. Sonder om hier in die kompleksiteit van die vraagstelling op te gaan, is dit tog nodig om verskeie moontlike benaderinge tot wat 'n godsdiens is, uit te wys. Hierdie benaderingswyses is niks anders as 'n begripsverklaring nie. Dit wil sê 'n verskeidenheid van *theologiae religionum*. Richter (1961:969) probeer die verskillende benaderingswyses aandui waarvolgens die kern-element (die wese) van 'n godsdiens identifiseer kan word.



(a.) Abstrahering

Die uitgangspunt van hierdie benadering is dat alle godsdienste wesenlik dieselfde is. Die wese word deur middel van abstrahering vasgestel. 'n Paar abstrakte algemene hede word gewoonlik as die wese gelys.

(b.) Optelbenadering

Die wese van 'n godsdienst word vasgestel deur die aspekte wat in die ontwikkeling van die godsdienst as wesenskenmerke erken is, bymekaar te plaas. Die wese van 'n godsdienst word dus gereduseer tot die somtotaal van 'n aantal kenmerke waarsonder die betrokke godsdienst nie meer dieselfde sal wees nie.

(c.) Aftrekbenadering

Die veronderstelling is dat godsdienste met verloop van die geskiedenis op so wyse beïnvloed is, dat die wese van die godsdienst verdring geraak het tussen vreemde elemente wat as deel van die godsdienst gereken is. Om dan by die ware wese van die godsdienst uit te kom, moet 'n afskilproses plaasvind waartydens daar van alle vreemde elemente in die godsdienst ontslae geraak word om by die natuurlike basiese godsdienst uit te kom.

(d.) Dogmatiese benadering

Die veronderstelling van hierdie benadering is dat die wese van 'n godsdienst op 'n geloofsuitspraak berus. 'n Godsdienst word, volgens hierdie benadering, gekontamineer deur allerhande dogmatiese stellings. Daar word 'n skerp onderskeid tussen geloof en godsdienst gemaak. Daar moet egter die hele tyd in gedagte gehou word dat dogmatiese uitsprake geloofsuitsprake is.

(e.) Isolasiëbenadering

Volgens hierdie benadering word 'n bepaalde kenmerk van 'n godsdienst geïsoleer en tot die wesenlike van die godsdienst verhef. Die probleem is egter dat die bepaalde kenmerk 'n subjektiewe seleksie is waarmee nie almal altyd kan saamstem nie. Weereens word die wese van 'n godsdienst tot 'n enkele element gereduseer.

(f.) Evolusiebenadering

Volgens hierdie benadering word verstaan dat 'n godsdienst nie uit eie krag ontstaan nie, maar deur verskeie eksterne faktore beïnvloed en gevorm word totdat dit as die eindresultaat van 'n ontwikkelingsproses tot stand kom. Weereens kan 'n subjektiewe seleksie gemaak word oor binne watter lewenssterrein die ontwikkeling plaasvind. 'n Godsdienst ontstaan en bestaan dus as gevolg van die sameloop van omstandighede en nie as gevolg van die inherente dryfkrag van 'n godsdienst nie. Godsdienst word hier dan gereduseer tot 'n suiwer sosiale of kulturele element.

(g.) Interpretasiëbenadering

Volgens hierdie benadering kan die wese van 'n godsdienst in die werklikheidsverstaan van mense gevind word. Wanneer daar met 'n duale werklikheidsverstaan gewerk word, waar daar altyd iets dieper as die oënskynlike gesien word, is godsdienst die uitdrukking van die verstaan van die on-oënskynlike.

(h.) Funksiebenadering

Volgens hierdie benadering word godsdienst verstaan in terme van die funksie wat dit naas ander funksies in die samelewing vervul. 'n Godsdienst kan dus verander na mate daar 'n ander funksie aan die godsdienst toegedig word. Die gesprek handel dus nie meer oor die wese van 'n godsdienst nie, maar slegs oor die funksie wat die godsdienst

vervul. Die wese van 'n godsdiens is slegs herleibaar tot die funksie wat dit vervul. So byvoorbeeld wanneer daar gesê word dat 'godsdiens die funksie van kultuur is', handel die gesprek eerder oor die wese van kultuur as oor godsdiens.

(i.) Betrokkenheid

Volgens hierdie benadering kan die wese van godsdiens slegs vasgestel word indien die ondersoeker self betrokke is by die godsdiens (Krüger 1982:51-52). Dit is dus 'n verstaan van godsdiens van binne uit. Die uitgangspunt van hierdie benadering is 'n eksistensiële betrokkenheid. Krüger wys op die verskillende moontlikhede van betrokkenheid by godsdiens in terme van bekering, verbeeldingryke belewenis, deelnemerwees en ontmoeting (Krüger 1982:52).

Ott kategorieer die benaderinge tot godsdienskritiek in drie hoofemas: a.) Die Integrasieteorie: Volgens hierdie teorie het godsdiens die funksie van integrasie en die funksie om verhoudings in die gemeenskap te stabiliseer. Vergelyk in hierdie verband Waardenburg se beskouing van godsdiens as oriënteringstelsel (Waardenburg 1986:34). (b.) Die Kompensasieteorie: Volgens hierdie benadering dien godsdiens die funksie van plaasvervanger vir mislukkinge, lyding en verlies. (c.) Die Sekularisasieteorie wys hoe die godsdiens lei tot 'n bewussyn en interpretasies los van die religieuse invloedseer. (d.) Ott identifiseer 'n vierde opkomende benadering: die moralistiese en politiese protes teen misdrywe in die naam van godsdiens (Ott 1981:102).

Richter is van mening dat die kernelement (die wese) van alle godsdienste op die volgende manier verklaar kan word (Richter 1961:971). Die "Wesenselement" wat alle godsdienste in gemeen het, sê Richter, is die subjektiewe en eksistensiële besluit om 'n bowe-verstandelike transendente idee aan te gryp. Hierdie transendente idee gryp die mens aan. Die mens self gryp die transendente idee aan en aktualiseer dit op verskillende wyses op grond van 'n persoonlike eksistensiële ontmoeting. Hierdie verskillende vorme van aktualisering is eerder soos vlakke van 'n dinamiese ontvouing en nie soos 'n historiese immanente ontwikkeling nie. Dit bring mee dat die kernelement van 'n godsdiens nie soos 'n vrug is wat oopgesny word om by die kernpit uit te kom nie, maar eerder dat 'n godsdiens soos 'n ui is wat laag vir laag afgeskil word sonder dat daar regtig by 'n kernelement uitgekom word. Elke vlak van dinamiese ontwikkeling bestaan in eie reg en saam vorm dit die wesenselement van 'n godsdiens.

Naas die benaderingswyses wat Richter en Ott uiteensit, bied Beyerhaus 'n alternatiewe uiteensetting van benaderingswyses, in terme van monopolêre, bipolêre en tripolêre benaderings, hoe om godsdiens te verklaar (Van der Merwe 1996:23-36):

3.3.1 Monopolêre benadering

Volgens hierdie benadering word godsdiens uitsluitlik as 'n menslike of kulturele verskyningsvorm verstaan. Sodra daar meer as die menslike faktor in godsdiens ter sprake gebring word, is dit nie meer beoefening van godsdienswetenskap nie, maar beoefening van teologie. Eksponente van die monopolêre benadering is uiteenlopend:

3.3.1.1 *Psigologiese verklaring van godsdiens*

Demokritos verklaar godsdiens as die gevolg van menslike vrees. Godsdiens is die versoening van vrees en 'n poging om hoop in die wêreld te skep.

Feuerbach (1804-1872) interpreteer godsdiens as uitsprake van die mens oor homself. Godsdiens is die grootse hartsversugting of droom van die mens. Die mens se behoeftes en begeertes gee aanleiding tot die ontstaan van godsdiens. Godsdiens is die



menslike projeksie van die vervulling van hierdie begeertes en behoeftes. Die transendensie is niks anders as 'n menslike projeksie nie. Barth het met groot sentiment na Feuerbach verwys wanneer hy praat oor die menslike ontstaansgronde van godsdiens.

Daar is tog 'n element van waarheid daarin geleë dat godsdiens opgebou word uit die ervaringe en kennis van die mensdom.

Freud (1856-1939) verklaar godsdiens as die gevolg van menslike neuroses en illusies. Die mens benodig 'n hulpmiddel om die kilheid en gevaar van die werklikheid in die gesig te staar. Godsdiens vervul dan hierdie funksie. Godsdiens is niks anders as die gevolg van 'n illusionêre werklikheidsverstaan van die mens nie. Dit stem ooreen met die moontlikheid wat Richter identifiseer as Interpretasiebenadering.

Jung verklaar godsdiens as die oplewing van die onderbewuste kennis wat in die bewustelike lewe van die mens na vore kom. In die mens is daar die onderbewussyn sluimerend aktief. Ook in die gemeenskap is daar agter die bewussyn ook 'n onderbewussyn aan die werk. In die kollektiewe onderbewussyn van die gemeenskap funksioneer daar sekere aanvaarde vastighede of instinkmatige kennis (argetipes). Hierdie kennis bring by die mens die bewussyn van die transendente deur die numineuse ervaring. Godsdiens is vir Jung dus 'n normale en selfs wenslike verskynsel siende dat dit harmonie tussen die bewussyn en onderbewuste bewerk.

3.3.1.2 Sosiologiese verklaring van godsdiens

August Comte maak godsdiens af as 'n gewoon sosiale verskynsel wat tot 'n bepaalde fase in die samelewingsgeskiedenis van die mensdom behoort.

Die sosioloog, Durkheim, verklaar dat godsdiens se ontstaan vloei uit 'n neweproduk van gemeenskapsbestaan. Volgens Durkheim bestaan die mens op geen ander wyse as in die gemeenskap nie. Die mens ontdek sy/haar identiteit deur deel te wees van die gemeenskap. Die gemeenskap transendeer die individu. Die mens se ontmoeting met die kollektiewe bewussyn van die gemeenskap, is die eerste belewenis van die transendente. Uit hierdie ervaring van die transendente vloei die konsep van godsdiens. Godsdiens het die funksie om die gemeenskapsidentiteit in stand te hou en om stabiliteit aan die gemeenskap te verleen. Godsdiens is dus 'n normale sosiale verskynsel.

Durkheim se teorie word gekorrigeer en uitgebou deur Malinowski wat daarop wys dat godsdiens nie net tot 'n aspek van gemeenskapsbestaan gereduseer kan word nie. Godsdiens in 'n gemeenskap het met net die sakrale identiteit van die gemeenskap te maak en nie met die totale gemeenskapsbewussyn nie. 'n Gemeenskap kan nie heilighed skep nie. Godsdiens is 'n eiesoortige saak. Malinowski identifiseer die belangrikste funksie van godsdiens as 'n legitimering van waardes in die gemeenskap. Godsdiens word dan 'n bewaarplek vir gesakraliseerde waardes van die gemeenskap.

Die kennissosiologie word deur Luckmann en Berger op godsdiens toegepas. Hiervolgens word aangedui hoe godsdiens as legitimeerder sekere waardes en kennis in die gemeenskap legitimeer en tot 'n vlak verhewe bo kritiek verhef. Godsdiens is volgens Luckmann en Berger 'n normale en essensiële deel van gemeenskapslewe. Die gevaar wat Luckmann en Berger identifiseer, is die gevaar wat sekularisasie meebring. Na 'n proses van sekularisasie, word waardes in die gemeenskap nie meer volgens sakralisering gelegitimeer nie, maar volgens 'n beoordeling van bruikbaarheidswaarde. Dit bring 'n verskraling van waardes in die gemeenskap mee.



3.3.1.3 Sosio-ekonomiese verklaring van godsdiens

Verskeie bestaende teorieë word deur Karl Marx ingespan om die sosiale ontstaan en funksie van godsdiens aan te toon. Volgens Marx is godsdiens inderdaad soos Feuerbach gesê het, 'n projeksie van vervulde drome en wense. Die mens skep en gee vorm aan godsdiens; godsdiens maak nie die mens nie.

Volgens Marx is daar in elke samelewing altyd die rykes en die armes. Die ryk adel en/of middelklas buit die werkersklas uit om hulleself te verryk. Die werkersklas is die enigste groep wat eerbaar in hulle lewensonderhoud voorsien, deur daarvoor te werk. Die ander klasse teer op die werkersklas.

In so 'n samelewing sê Marx, is godsdiens dan 'n troos en hulpmiddel om mense te help om hulle posisie te aanvaar. Godsdiens is inderdaad die projeksie van 'n beter lewe wat eendag sal aanbreek. Godsdiens is die misleidingsmeganisme waarmee die boonste klasse van die samelewing die werkersklas kan motiveer om aan te hou werk en ook om hulleself om die bos te lei deur die troos van belydenis van sonde en oortredinge teenoor hulle medemens.

3.3.1.4 Karl Barth se verklaring van godsdiens

Barth verklaar onomwonde dat godsdiens 'n kulturele, menslike saak is. Hoe die ontstaan en wese van godsdiens verklaar word, het geen relevansie nie, aangesien elke verklaring iets van die waarheid oor die ontstaan van godsdiens beet het. Die werking van God in mense se lewens bewerk nie godsdiens nie. Die openbaring van God word lynreg teenoor godsdiens as suiwer menslike produk gestel (Ott 1981:103).

Godsdiens, sê Barth, word selfs 'n struikelblok tussen mens en God. Godsdiens is die sondige menslike uitreik na God sonder om te wag op die verhouding wat God self tussen mens en Homself wil stig deur Jesus Christus. Godsdiens is die onderneming van die mens om God se werk vir en aan die mens vooruit te loop en die beeld van God self te vorm volgens menslike insigte (Ott 1981:103).

Barth stel dit baie duidelik dat alle menslike spreuke oor God naas die openbaring van God self, misleiding en dwaalweë is. Hy gaan so ver as om te sê dat alle godsdiens ongeloof is (Barth 1979 I,2:327). Hierdie ongeloof is as gevolg van die werk van die goddelose mens. Godsdiens is ongeloof en afgodery in die sin van aanbidding van menslike uitdenksels. So 'n uitspraak dui op die goddelike oordeel oor alles wat menslik is (Barth 1979 I,2:327). Godsdiens, sê Barth, is die onmag en tegelyk die oormoedigheid, die hulpelose poging van wat die mens wil doen, maar nie kan doen tensy God dit vir die mens gee nie, naamlik om God te bely (Barth 1979 I,2:330). "... Religion etwa die ausgestreckte Hand sei, die dann von Gott in seiner Offenbarung gefüllt werde" (Barth 1979 I,2:330). Deur godsdiens verhoed die mens die openbaring van God en skep 'n plaasvervanger vir wat God wil gee (Barth 1979 I,2:330). Godsdiens is nie meer die ware belydenis van God as Heer nie, net so min as wat dit die waarheid is. Godsdiens word dan "Fiktion" wat niks met God te doen het nie. Godsdiens word 'n "Gegengott" wat net kan verdwyn die oomblik sodra die mens die Waarheid ontmoet (Barth 1979 I,2:330).

Daar is maar een openbaring, sê Barth, waardeur God Homself aan die mens bekendmaak. Hierdie openbaring is genade van God. Geen mens kan self tot kennis van God kom sonder die genade nie. Dan kan die openbaring nie meer genade wees nie (Barth 1979 IV,1:47).

Hierdie negatiewe beoordeling van godsdiens deur Barth, dui op die verhouding wat daar volgens Barth tussen geloof en godsdiens bestaan. 'n Mens sou nou die vraag aan Barth kon stel: Maar wat dan van sending? Wat help dit tog om die Evangelie van Jesus Christus aan mense te verkondig as daar geen sin daarin sou wees tensy God Homself aan diesulkes openbaar nie?

Barth fundeer sending op grond van sy siening van wat kerk is. Die kerk volgens Barth is die versameling van mense wat deur Christus opgeneem is (Van't Hof 1946: 17). Barth se ekklesiologie gaan uit vanuit 'n Christologie (Van't Hof 1946:12). Om in die kerk te wees, beteken vir Barth om "Mitaufgerufensein durch Jesus Christus. In der Kirche handeln heisst im Gehorsam gegen diesen Aufruf handeln" (Barth 1979 I,1:16). Daarom sê Barth is die lewe en die opdrag van die kerk een. Vanuit hierdie siening van die opdrag van die kerk, fundeer Barth die sending, aangesien hy die sending as die opdrag van die kerk sien. Die opdrag van die kerk lê in die verkondiging van die Woord van God.

Kraemer maak soos Barth 'n negatiewe evaluasie van die verskynsel godsdiens. Die motivering by Kraemer berus op 'n godsdienswetenskaplike beredenering van 'n onderskeid tussen naturalistiese en profetiese godsdienste. Barth egter beredeneer die saak vanuit 'n dogmatiese hoek. Daar kan slegs ware geloof volg op die openbaring wat van God self af kom. Alle ander vorme van godsdiens is ongeloof. Dus sal Barth sekerlik daarmee saamstem dat alle godsdienste, die Christelike godsdiens ingesluit, 'n sinkretisme kan wees. Ware geloof is die mens se antwoord op God se openbaring.

Tog sal die kritiese vraag, wat Siller stel, gevra moet word: is alle menslike antwoorde op God se openbaring nie onderworpe aan menslike swakheid en sondigheid en subjektiwiteit nie (Siller 1991:14)? Daar is dus geen waarborg vir ware rein geloof nie. Selfs nie eers by die Christelike geloof nie.

3.3.2 Bipolêre benadering

Godsdiens word verstaan as die wisselwerking tussen twee pole: die immanensie en transendensie. By alle godsdienste word die ontmoeting met die transendente veronderstel, hetsy dit in 'n goddelike dimensie of 'n metafisiese dimensie is.

3.3.2.1 Transendente as 'n lewensdimensie

Die mens het 'n behoefte aan die prakties-etiese dimensie van bestaan. Volgens Kant lei die morele bewussyn noodwendig tot godsdienstigheid. Op grond van die morele bewussyn van die mens, vra die mens noodwendig na die morele wetgewer buite die mens (Ott 1981:103). Die sedelike word slegs in stand gehou deur die ontmoeting met die transendente. Die transendente spreek dus die mens in sy/haar eksistensiële bestaan aan. Uit hierdie ontmoeting met die transendente ontwikkel godsdienstige teorieë oor die aard van die transendente. Dit lei tot die ontstaan van godsdiens.

Godsdiens kan ook as die resultaat van die werklikheidsverstaan van die mens verklaar word. Hegel wys daarop hoe die mens in sy/haar poging om die werklikheid te verstaan, voor die ewigheidsdimensie te staan kom. Godsdiens is dan die resultaat van die menslike verstand om sin en betekenis aan die verstaan van die werklikheid te gee en 'n uitdrukking van die ervaring van die immanente en transendente.



3.3.2.2 *Godsdiens as die resultaat van die ervaring van die transendente*

In teenstelling met die Rasionalisme wat die funksionering van die mens slegs tot die kognitiewe beperk, verbreed Schleiermacher die dimensies van menslike bestaan, om ook ruimte te maak vir die emotiewe-affektiewe (Ott 1981:103). Wanneer die mens voor die besef van die goddelike kom, ervaar die mens 'n diepe afhanklikheidsgevoel. Godsdiens is dus volgens Schleiermacher se teorie, die resultaat van die mens se emotiewe reaksie op 'n ontmoeting met die transendente. Tillich het 'n soortgelyke opvatting van wat godsdiens is as hy sê dat godsdiens die self-transendering van die lewe in die geestelike dimensie is (Ott 1981:103).

Soos Schleiermacher verbreed Tillich die dimensies waarbinne die mens funksioneer. Tillich verklaar dat godsdiens as die aangegryp deur die Absolute en die Onbepaalbare, die vraag na God is, die vraag na die heil van die mens is, die vraag na die handeling van die mens en die vraag na die toekoms van die mens (Ott 1981:104). Die Christelike geloof is dus die godsdiens in 'n spesifieke gedaante op grond van die sending van Jesus Christus en sy verkondiging van 'n antwoord op die vraag na die sin van die lewe (Ott 1981:104). Tillich wys daarop dat die Christelike antwoord op die grondvrae van die lewe nie as die enigste antwoord aanvaar kan word nie. Die Christelike antwoord kan slegs as die antwoord in 'n bepaalde kultuur gesien word wat deur die godsdienstige vrae aangewakker is en deur die verkondiging van Jesus Christus op so 'n wyse beantwoord is, dat die gemeenskap tot vandag toe daardeur gevorm is (Ott 1981:104-105). Tillich versoen dus die idee dat godsdiens suiwer mense werk is met die áppel wat die goddelike dimensie op die mens maak.

Tillich sien godsdiens dus as die verbinding tussen die mens en die goddelike. Die twee kante van die mens en sy wêreld, die tydelike, word met die goddelike, die tydlose, verbind. Die twee sfere kan ook met die begrippe openbaring en godsdiens aangedui word. Godsdiens is die mens se antwoord op die openbaring. Die openbaring wys op die goddelike, transendente sy van die verbinding met die mens. Die tydlose manifesteer dus in 'n tydelike vorm.

Op soortgelyke wyse as Schleiermacher, skryf Otto die ontstaan van godsdiens toe aan die menslike ervaring van die numineuse. Die numineuse word dan ervaar as die teenwoordigheid van die heilige. Die numineuse ervaring lê ook op die emotiewe-affektiewe vlak van menslike bestaan. In ontmoeting met die heiligheid, besef die mens sy/haar eie nietigheid. Die mens probeer in 'n verhouding met die heiligheid te lewe. Die uitdrukking van hierdie verhouding manifesteer in godsdiens.

3.3.2.3 *Transendente as 'n historiese dimensie*

Daar is 'n voortgaande ontmoeting met die transendente. Die ontmoetings maak dat mense godsdienstig word. Troeltsch se kultuurhistoriese teorie verklaar iets van die ontwikkeling van godsdienste. Na mate die herhaalde ontmoeting met die transendente plaasvind, vind daar ook verdieping en vergeesteliking in 'n godsdiens plaas. Dit sou dus kon gebeur dat sommige godsdienste 'n dieper en meer vergeestelike patroon vertoon. Met verloop van tyd word 'n godsdiens ook vervleg met die kultuurwaardes van die volk waar die geloof beoefen word. Volgens Troeltsch is die Christelike godsdiens 'n voorbeeld van 'n goed ontwikkelde godsdiens. Die Christelike godsdiens vertoon egter ook die trekke dat dit met die Westerse kultuurwaardes nou verweef is. Die implikasie hiervan is dat sodra die evangelie deur middel van sending versprei word, die Westerse kultuurwaardes outomaties ook verkondig word.



3.3.2.4 Pannenberg

Volgens Pannenberg is die getuigenisse oor die transendente werklikheid, wat oor eeue heen versamel is, genoegsame redes vir die bestaan van die transendente werklikheid. Dit is dit volgens Pannenberg nie so maklik om die bestaan van die transendente met 'n ateïsme van die tafel te vee nie. God word ontmoet in die ervarings en uitsprake van mense. Hierdie kollektiewe ervaring gebruik Pannenberg as verweer teen die ateïsme.

Pannenberg aanvaar 'n grondliggende eenheid van godsdienste op grond van die wyse waarop godsdienste na mekaar toe beweeg. Wanneer Pannenberg sê dat die Christendom 'n sinkretistiese godsdiens is, is dit nie 'n negatiewe beoordeling nie, maar verwys hy in 'n positiewe sin na die inherente krag van die Christendom (Pannenberg 1979:270). Vir Pannenberg lê die merkwaardigheid daarin dat die Christendom elemente uit die Griekse filosofie en uit verskeie Midde-Oosterse godsdienste kon oorneem en inspan om die Christelike verstaan van die goddelike openbaring te vergemaklik (Pannenberg 1979:270). Die Christendom het dit self dus superieur bo ander godsdienste bewys. In hierdie opsig was sinkretisme 'n stap vorentoe in die ontwikkeling van die Christelike teologie.

3.3.3 Tripolêre benadering

Volgens hierdie benadering word godsdiens in terme van drie pole verstaan: God, die mens en die Bose.

In die vroeë kerk is die leer van die *Logos Spermatikos* gebruik om te verklaar dat Christus as kosmiese openbaringsprinsiep gesien word wat Homself buite die verbond en kerk aan mense, selfs aan die heidendom, openbaar. Dit hou dan ook in dat godsdiens nie altyd iets positief is nie. Godsdiens kan goedsikks die inwerking van die Bose magte op die skepping wees. Dit hou dan in dat nie-Christelike godsdienste verderflik is as gevolg van die invloed van die Bose. Nie-Christelike godsdienste is slegs nabootsings van die ware godsdiens en lei mense tot die verderf. Andersom beteken dit dat heidense godsdienste 'n vermenging van die ware en valse godsdiens is as gevolg van die invloed van die Bose.

Luther aanvaar dit vanselfsprekend dat daar 'n transendentale dimensie bestaan en glo dat die mens se natuurlike rede hom moet lei na die erkenning van die goddelike. Deel van die implikasie is dat daar verskillende godsdienste kan ontstaan. Volgens die nie-Christelike godsdienste is dit vir die mens moontlik is om vanuit eie poging in 'n regte verhouding met die goddelike te kom. Hierdie selfwerkzaamheid is as gevolg van die beïnvloeding van die Bose. Luther glo dat die nie-Christelike godsdienste momente van waarheid bevat, maar alles in ag genome, misleidend en verleidend is. Die enigste ware godsdiens, volgens Luther, is die godsdiens waar daar nie sprake is van menslike pogings en selfwerkzaamheid nie, maar geheel en al op God se liefde en genade vertrou word.

Calvyn sien die oorsprong van godsdiens as die resultaat van die *semen religionis*, *sensus divinitatis* en *sensus deitatis* wat in die mens ingeskape is. Volgens hierdie vermoëns kom die mens tot 'n gewaarwording van die transendentale werklikheid. Hierdie besef van die transendentale is egter deur die sondigheid van die mens besmet en kan nie tot 'n volmaakte wete van God lei nie. Die Bose gaan egter ook voort om die mens te probeer verlei. Die resultaat van hierdie verleiding is die talle nie-Christelike godsdienste. 'n Mens kan slegs tot die ware godsdiens gelei word deur God se Seun wat ingryp in die leefwêreld van die mens.



Die mens as skepsel na die beeld van God, het eens volmaak sonder sonde gelewe. As gevolg van die sondeval, is die mens tot die verdoemenis veroordeel. Ten spyte van die sondige toestand waarin die mens verkeer, is daar iets van die goddelike beeld wat in die mens behoue gebly het. Brunner bevestig dit deur te wys op die mens se bewussyn van wat sonde is en die mens se soeke na die ewige en volmaakte. Die mens het 'n voortdurende behoefte om naby aan God te wees. God betuig Homself ook voortdurend op verskillende wyses aan die mens. Die menslike strewe na die volmaakte en ewige lei tot 'n godsbegrip en uiteindelik tot 'n godsdiens. Brunner erken egter dat daar tegelykertyd 'n magdom faktore meewerk tot die totstandkoming van 'n begrip van wat godsdiens is. Die emosionele, psigiese, sosiale en sosio-ekonomiese faktore speel voortdurend 'n rol by die ontstaan en ontwikkeling van 'n godsdiens. Deel van die faktore wat die godsdiensontwikkeling beïnvloed, sê Brunner, is die rol wat die Bose speel. Daar is baie oor Brunner se godsdiensbegrip waar die Christelike geloof as 'n *reparatio* van natuurlike godsdiensopvattinge by die mens, beskou word, te sê.

Barth stel dit onomwonde dat daar geen vroom neigings na die goddelike by die mens bestaan nie. Volgens Barth is die mens besmet met die sonde en tot niks goeds in staat nie. Daar kan dus geen aanknopingspunt tussen die mens se innerlike behoefte aan die goddelike en die verkondiging van die evangelie bestaan nie.

Kraemer is van mening dat die verkondiging van die evangelie by die menslike behoefte aan die goddelike kan aansluit. Die aanknoping geskied egter nie kontinies nie. Die mag van die sonde maak dat die mens nie Jesus Christus as die vervulling van al die menslike behoeftes kan erken nie. Hierdie aanknoping geskied egter rewolusionêr en paradoksaal. Deur die ingrype van die Heilige Gees kan daar 'n oorgang na 'n ware begrip van die goddelike geskied. Die oorgang is dus nie uit menslike vermoë nie, maar is self 'n gawe van God. Die oorgang is ook paradoksaal in die opsig dat die bestaande menslike opvattinge van die goddelike verander word. Uit die menslike warboel van godsdienstige opvattinge herskep God die mens se idee van goddelikheid deur middel van egte geloof. Kraemer se opvatting is dus 'n middeweg tussen Barth en Brunner.

Die oomblik sodra 'n mens praat en dink oor wat 'n godsdiens is, is twee sake dadelik ter sprake: die goddelike en die menslike. Die ware vraag na die aard van godsdiens is die vraag of godsdiens slegs 'n transendente (dit wil sê godsdiens as 'n bekendmaking van buite wat vir die mens verstaanbaar en kenbaar is) of slegs 'n humane saak (dit wil sê 'n saak wat inherent in die mens begin en uitgebou word) of is dit iets van albei? Die goddelike ingrype in die menslike leefwêreld kan uit 'n openbaring of 'n bonatuurlike belewens bestaan. Die mens reageer op hierdie ingrype van die goddelike deur daaraan gestalte te gee in die vorm van godsdiens, hetsy op grond van kognitiewe of emotiewe motivering. Albei hierdie faktore, die transendente sowel as die humane speel dus 'n rol by die vorming van godsdiens. Berkhof wys daarop dat "Het absolute kan nooit los van de ervaringswereld worden gekend of beleefd" (Berkhof 1979:9).

Daar is by die mens 'n erkenbare religieuse dimensie identifiseerbaar. Die mens het 'n behoefte en soeke na 'n hoër transendensie. Die begrip godsdiens word nie deurgaans deur almal met 'n eenduidige verstaan gebruik nie (Ott 1981:105). Verskillende mense verstaan verskillende dinge onder godsdiens. Vir sommige kan godsdiens verwys na 'n lewenswyse met hoër morele waardes. Vir ander kan die term godsdiens uitsluitlik verwys na die Christelike godsdiens.

Verskeie teoloë het probeer aandui wat die kernelement van die menslike religieuse dimensie is. Die kernelement word herlei tot die ontologiese (Tillich) tot die transendente (Kant), die antropologiese (Schleiermacher) tot die funksionele, die etiese en die



sosiale sfeer van bestaan. Dit is egter ongeldig om die kernelement van godsdiens slegs tot 'n enkele saak te reduceer. Die menslike insae ten opsigte van die vorm van religieusiteit gaan gepaard met verskeie emosionele, psigologiese, sosio-ekonomiese, sosiale faktore wat alles bydra tot die gestaltegewing van 'n godsdiens.

Nog die ervaring van die transendente, nog die rol van die humane gestaltegewing aan godsdiens mag oorspeel word. Albei faktore dra by tot die vorming van godsdiens (Ott 1981:106). Die vraag na die ontstaan van godsdiens hang ten nouste saam met die vraag na die sin van die lewe (Ott 1981:108).

Die vraag na die ervaring van die transendente, wek onwillekeurig ook die vraag na godsdienspluralisme. Sou dit nie ook moontlik wees dat 'n aanhanger van 'n ander godsdiens miskien onder 'n ander naam dalk dieselfde onuitspreeklike transendente ervaar nie? (Ott 1981:108).

Al die moontlike verklarings van wat godsdiens is, het elkeen egter 'n deel van die waarheid beet, volgens Barth. Dit is nie omdat almal met slegs die humane besig bly nie, maar omdat al die genoemde fasette in der daad 'n rol speel by die vorming van godsdiens. Godsdiens funksioneer nie geïsoleerd in 'n samelewing nie. Die religieuse dimensie is net soos alle ander dimensie van mens-wees nou met mekaar verbind in 'n netwerk van skakeling. Godsdiens moet in breë trekke as deel van 'n sisteem verstaan word. As Berkhof (1979:7) godsdiens definieer as "... de relatie tot het absolute ...", dan dui hy reeds die plek wat godsdiens in die mens se lewe in 'n breë verband aanneem: "Menselijk leven is immer leven in relaties" (Berkhof 1979:7). Dit lei ons tot die volgende saak van 'n teologie oor sisteme.

Godsdiens, sê Berkhof, bestaan tegelyk uit twee fasette: 'n vraag/behoefte en antwoord/sekerheid (Berkhof 1979:7). Die vraag/behoefte van 'n mens is om meer te ken as die kennis vanuit die verhoudings waarin hy/sy reeds bestaan. Die mens is nie tevrede met die antwoorde wat die lewe op sy vrae bied nie. Tegelyk vind die mens telkens 'n antwoord op sy vrae wat sin en voortstuwing aan sy bestaan gee (Berkhof 1979:7). Godsdiens is ingebed in 'n bepaalde "... cultureel-antropologisch patroon ..." (Berkhof 1979:8). Die gevolg is dat godsdiens verskillend lyk as gevolg van verskillende vormingsfaktore: "... geografisch, nationaal, psychisch, sociaal, cultureel, historisch ..." (Berkhof 1979:8). Die vrae en antwoorde van die mens verskil.

3.4 GODSDIENSPLURALISME

Hummel wys daarop dat daar twee sleutelbegrippe ter sprake is in die gesprek oor die veelvoudige bestaan van godsdienste in die wêreld: die een is pluralisme en die ander is sinkretisme (Hummel 1994:159). Daarom is dit dan ook nodig om in 'n studie van sinkretisme kennis te neem van die saak van godsdienspluralisme.

Gensichen wys dat die godsdienswetenskap in die huidige omstandighede 'n bepaalde keuse gemaak het oor hoe dit in die toekoms wetenskap wil bedryf (Gensichen 1990:20). Volgens Gensichen het die godsdienswetenskap nie gekies vir 'n weg wat lei tot godsdiensrelatiwisme of 'n weg wat lei tot onbeperkte vermenging van godsdienste nie (Gensichen 1990:20). Volgens Gensichen het die godsdienswetenskap gekies vir die wyse en moeisame weg van geskiedenis- en werklikheidsoriëntering midde in 'n wêreld van godsdienspluralisme (Gensichen 1990:20). Langs hierdie weg, glo Gensichen, wil die godsdienswetenskap tot 'n kritiese beginsel kom wat sal sorg dat die pluraliteit van godsdienste nie opgaan in relatiwisme nie (Gensichen 1990:21).



Hoe die Christendom midde in 'n multi-religieuse samelewing moet optree, is nie 'n eenvoudige vraag nie. Tillich probeer 'n antwoord gee op wat die Christendom se houding teenoor ander godsdienste behoort te wees (Tillich 1988:301).

Die grootste gevaar, sê Tillich, is dit wat van alle groepe waar is: as 'n groep (of individu) oortuig is dat hulle 'n waarheid besit, dan verwerp hulle implisiet alle aansprake op waarheid wat van daardie waarheid verskil (Tillich 1988:301). Met betrekking tot die Christendom beteken dit dat die Christendom alles verwerp wat verskil van die waarheid dat Jesus die Christus is (Tillich 1988:301). Tillich dui aan hoe die Christendom se verwerping van ander godsdienste fyner genuanseer kan word: verwerping kan verwys na 'n totale verwerping van 'n ander godsdienst; 'n gedeeltelike verwerping van 'n godsdienst, met die veronderstelling dat daar dele is wat nie verwerp word nie; en 'n dialektiese eenheid van aanvaarding en verwerping (Tillich 1988:301-302).

Tillich pleit vir 'n 'gekondisioneerde eksklusiwiteit' in soverre dit handel oor die Christendom se houding teenoor ander godsdienste (Tillich 1988:302). Hiervolgens stel Tillich voor dat die Christendom se houding teenoor ander godsdienste volgens 'n vasgestelde kriterium gemeet word. Hierdie kriterium kan met die verloop van tyd verander. Tillich wys daarop hoe Troeltsch die Christendom se houding teenoor ander godsdienste as 'n "cross-fertilization" bepleit het (Tillich 1988:306). Hierdie "cross-fertilization" is eerder 'n situasie van kulturele uitruiling as 'n situasie van interreligieuse eenheid deur aanvaarding en verwerping (Tillich 1988:306).

Tillich wys hoe Barth as inleier van die nieu-ortodoksie, die Christendom se posisie teenoor ander godsdienste voorgestel het as 'n absolute partikularistiese en eksklusivistiese standpunt. Daar is reeds elders in hierdie studie breedvoerig oor Barth se negatiewe beoordeling van godsdienst teenoor geloof gehandel.

Die uiteenlopende beoordeling van die Christendom se houding teenoor ander godsdienste, is vir Tillich juis 'n teken van die dialektiese omgang met hierdie vraagstelling (Tillich 1988:307). Vir Tillich lê die oplossing dalk juis daarin: "The relation is profoundly dialectical, and that is not a weakness, but the greatness of Christianity, especially in its self-critical Protestant form" (Tillich 1988:309).

Volgens Knitter se analise bestaan daar basies drie benaderings tot die verskynsel van godsdienst pluralisme. Knitter identifiseer drie benaderings met 'n eksponent wat die benadering volg (Knitter 1985:21):

- Alle godsdienste is relatief. Van hierdie benadering is Troeltsch 'n eksponent.
- Alle godsdienste is basies dieselfde. Knitter identifiseer Arnold Thoynee as verteenwoordiger van hierdie benadering.
- Alle godsdienste het dieselfde psigologiese oorsprong. Die hoofverteenvoorder van hierdie benadering is Carl Jung.

Hierbo stel Knitter die benaderings tot godsdienst in die algemeen. 'n Indeling van die benaderings tot godsdienste op grond van die evaluasie van die waarde van godsdienst, sien anders daaruit. Knitter stel vier moontlike benaderings wat Christene teenoor ander godsdienste het, soos volg voor (Knitter 1985:73):

- Die konserwatiewe evangeliese benadering. Barth is hiervan die hoofeksponent.
- Die Protestantse benadering. Tillich, Pannenberg en Ratschow is hoofeksponente van hierdie benadering.
- Die Rooms-Katolieke benadering. Rahner is hiervan die hoofvoorstaander.
- Die teosentriese benadering. Hierdie minderheidsbenadering word verteenwoordig deur Hick, Panikkar en Samartha

Dit wil egter voorkom of 'n vereenvoudigde voorstelling van Christelike benaderings tot godsdienste, soos volg daaruit mag sien:

- Alle godsdienste is ewe sleg. Barth se negatiewe evaluasie van die verskynsel van godsdienste dien as voorbeeld van hierdie denkrigting wat voortbestaan in die dialektiese teologie.
- Alle godsdienste is ewe goed. Troeltsch se teorie dat alle godsdienste relatief tot mekaar is en die daaropvolgende skool van liberale teologie, is voorbeeld van hierdie denkrigting.
- Daar is net een ware godsdienste. Kraemer dien as voorbeeld van hierdie denkrigting. Sy vertrekpunt is basies dieselfde as Barth se dialektiese teologie. Kraemer maak skynbaar nie die onderskeid tussen geloof en godsdienste nie. Vir hom vind die Christelike geloof vergestaltung in die Christelike godsdienste.

'n Kort uiteensetting van elk van die bogenoemde benaderings kan help om tot 'n beter verstaan van die verhouding tussen die Christelike godsdienste en ander godsdienste te kom. Hierdie uiteensetting is nie 'n poging om Knitter se ondersoek as ongelukkig te verklaar nie. Die spesifieke uiteensetting wat hier gevolg word, wil juis bydrae tot die beter verstaan van die saak van sinkretisme. Die manier hoe godsdienste verstaan word, bepaal die definisie van sinkretisme. 'n Negatiewe evaluasie van alle godsdienste, bring te weeg dat sinkretisme nie as 'n negatiewe invloed op enige godsdienste beoordeel word nie. Die vraag na sinkretisme, is dan net soos die vraag na die waarde van godsdienste, 'n nie-eksisterende vraag. As alle godsdienste as ewe goed beoordeel word, is sinkretisme dalk juis 'n wenslikheid. Langs hierdie weg word godsdienste dan juis verryk en aangevul. Sodra daar eksklusiwisties oor een godsdienste gedink word, word die saak van sinkretisme juis 'n gevaar vir daardie godsdienste. Die partikularisme en uniekheid van daardie godsdienste word dan juis deur die verskynsel van sinkretisme aangetas. Sinkretisme word dus 'n gevaar wat beveg moet word. 'n Verstaan van die benadering tot ander godsdienste is dus noodsaaklik om tot 'n begrip van die verskynsel van sinkretisme te kom.

3.4.1 Alle godsdienste is ewe sleg.

Barth se negatiewe evaluasie van die verskynsel van godsdienste dien as voorbeeld van hierdie denkrigting wat voortbestaan by navolgers van die dialektiese teologie.

Barth se absolute negatiewe beoordeling van ander godsdienste berus in 'n groot mate op sy evaluasie van die openbaring van die verlossing van God aan die mens slegs in en deur Jesus Christus. Volgens Barth is daar geen ander manier vir die mens om God te ken as deur die openbaring van God in Jesus Christus nie (Knitter 1974:21). Daar is dan ook geen ander openbaring en gevolglik geen ander verlossing as enkel deur Jesus Christus nie (Knitter 1974:23). Openbaring en verlossing val saam in Jesus Christus.

Kraemer dui aan dat Barth se teologiese vertrekpunt vir die verstaan van godsdienste berus op die stelling dat die openbaring enkel en volledig van God uitgaan (Kraemer 1958:156). Die openbaringsdaad sowel as die ontvangs van die openbaring word deur God moontlik gemaak: "Openbaring is een uitsluitend goddelijke mogelijkheid en realiteit" (Kraemer 1958:157). Die mens is wel 'n faktor in die openbaring slegs wanneer dit handel oor die openbaring wat vorm aanneem in die godsdienstige ervaring en daede van die mens (Kraemer 1958:157). Barth se spreuke oor ander godsdienste word gekonsentreer in sy *Kirchliche Dogmatik* Vol 1,2 paragraaf 17. Die grootste kritiek teen



Barth se evaluasie van ander godsdienste, is volgens Knitter dat dit te negatief is en dat dit spreek van 'n Christus-monisme (Knitter 1974:23).

Die verstaan van die openbaring deur Jesus Christus is bepalend vir die verstaan van Barth se negatiewe evaluasie van ander godsdienste. Barth tree op in 'n tyd van verwarring en ontnugtering. Die gebeure tydens die Eerste Wêreldoorlog het die mensdom geskok oor die boosheid waartoe die mens in staat is (Knitter 1974:20). Barth het tot die ontdekking gekom dat die mens tot geen goeie dae in staat is nie, selfs nie eers daartoe in staat is om God te ken nie (Knitter 1985:81). In die opsig het Barth besef die beste oplossing is om wysheid te vind in dit wat die Woord van God sê.

In sy uiteensetting van die openbaring van God, wat slegs transendente oorsprong het, beveg Barth die leer van liberale teoloë soos Brunner en Troeltsch wat beweer dat kennis van God langs menslike pogings gevind kan word (Knitter 1974:20). Slegs God kan Homself en sy reddende genade deur Jesus Christus aan mense bekendmaak.

Barth stel dit baie duidelik dat alle menslike spreuke oor God naas die openbaring van God self, misleiding en dwaalweë is. Hy gaan so ver as om te sê dat alle godsdiens "Unglaube" is (Barth 1979 I,2:327). Godsdiens is die mens se poging om te doen wat net God kan doen (Knitter 1985:84). Godsdiens is ongeloof en afgodery in die sin van aanbidding van menslike uitdenksels. So 'n uitspraak dui op die goddelike oordeel oor alles wat menslik is (Barth 1979 I,2:327). Godsdiens, sê Barth, is die onmag en tegelyk die oormoedigheid, die hulpelose poging van wat die mens wil doen, maar nie kan doen tensy God dit vir die mens gee nie, naamlik om God te bely (Barth 1979 I,2:330). "... Religion etwa die ausgestreckte Hand sei, die dann von Gott in seiner Offenbarung gefüllt werde" (Barth 1979 I,2:330). Deur godsdiens verhoed die mens die openbaring van God en skep die mens 'n plaasvervanger vir wat God wil gee (Barth 1979 I,2:330). Godsdiens is nie meer die ware belydenis van God as Heer nie, net so min as wat dit die waarheid is. Godsdiens word dan "Fiktion" wat niks met God te doen het nie. Godsdiens word 'n "Gegengott" wat net kan verdwyn die oomblik wanneer die mens die Waarheid ontmoet (Barth 1979 I,2:330).

God openbaar Homself en God bring sy regverdiging slegs deur Jesus Christus. Buite Jesus Christus is daar geen ander openbaring of verlossing nie (Knitter 1974:24). God doen dus alles. Die mens kan en hoef niks te doen om God te leer ken nie. Geloof is die mens se reaksie op die openbaring wat God bied. Die enigste reaksie van die mens is dus om hierdie openbaring in geloof aan te neem.

Die Christendom as een van die wêreldgodsdienste staan onder dieselfde oordeel as alle ander godsdienste. Die Christendom is allermins verhewe bo ander godsdiens-te. Daar bestaan egter nie so iets soos 'n 'ware godsdiens' volgens Barth se uiteensetting nie (Kraemer 1958:159). Die Christelike godsdiens is presies soos ander godsdienste (Knitter 1985:84). Die Christendom kan wel as die ware godsdiens beskryf word slegs in dieselfde terme as waaroor daar oor die 'verloste sondaar' gepraat word (Barth 1979 I,2:325). God kan, net soos Hy 'n sondaarmens heilig verklaar, ook 'n (sondige) godsdiens heilig verklaar. Dus is die Christendom nie op grond van enige inherente prestasie of egtheid die ware godsdiens nie, maar slegs op grond van God se genade wat daarvoor uitgespreek word (Knitter 1985:85). Om die Christendom as die ware godsdiens te benoem, is niks anders as 'n geloofsdaad nie (Kraemer 1958:159).

Sommige teoloë, wys Knitter, het hierin hoop vir ander godsdienste gesien (Knitter 1974: 28). As God godsdiens heilig kan verklaar, dan het Barth alle godsdienste nie te negatief beoordeel nie. Soos Knitter egter uitwys, kyk sulke teoloë mis dat Barth bedoel dat God slegs 'n godsdiens wat die openbaring in Jesus Christus aanneem, heilig ver-



klaar (Knitter 1974:28). Dus is die Christelike godsdiens die enigste begenadigde godsdiens.

Daar kan slegs een ware godsdiens wees. Knitter wys op die twee redes wat Barth vir hierdie stelling aanvoer: die openbaring en verlossing word slegs in Jesus Christus gebied en die wêreldgodsdiens bied geen antwoord wat met die openbaring van Jesus Christus vergelyk kan word nie (Knitter 1985:85). Daar bestaan slegs een kriterium vir die bepaling van waarde en waarheid van godsdiens, en dit is Jesus Christus (Kraemer 1958:159). Daar kan dus slegs een ware godsdiens wees, want net een godsdiens kan regverdig verklaar word op grond van die genade van God deur die verlossingsdaad van Jesus Christus (Barth 1979 I,2:377). Die Christendom bly soos alle ander godsdiens as godsdiens met al die sondige eienskappe van godsdiens voortbestaan. Al verskil is dat God deur sy genade die Christendom uitgekies het en sy 'Ja' daarvoor uitgespreek het (Knitter 1974:30). Dit is al verskil tussen die Christendom en ander godsdiens, naamlik die Christendom staan in die lig wat van God af kom (Barth 1979 I,2:388). Dit maak nie saak hoe waar en goed ander godsdiens is nie, hulle staan nie in die lig wat God in die naam van Jesus Christus oor die Christendom laat val nie (Knitter 1974:30). Die Christendom kry nou 'n bepaalde opdrag en taak, naamlik om voor ander godsdiens te stap en om ander godsdiens uit te nooi tot deelname aan die Christelike geloof (Barth 1979 I,2:392).

Knitter herinner aan die kritiek wat Althaus en hy ook teen hierdie aanname van Barth het, naamlik dat Barth se beoordeling van ander godsdiens op 'n Christus-monisme neerkom (Knitter 1974:22,27 en Knitter 1985:85). Om ander godsdiens vanuit die openbaring in Jesus Christus te verstaan, maak 'n positiewe evaluering van ander godsdiens onmoontlik (Knitter 1985:87). Alle werklikheid buite Christus is dus volgens Barth se uiteensetting betekenisloos en goddeloos (Knitter 1974:23). Volgens Knitter het Barth se eng Christologie veroorsaak dat hy God se verlossingsplan en die rol van ander godsdiens daarin, misgekyk het (Knitter 1974:23).

Knitter wys ook op Nürnberger se kritiek op Barth se regverdigingspreking van godsdiens (Knitter 1974:30). Volgens Nürnberger bestaan die regverdiging van godsdiens slegs daaruit dat Christus die subjek van godsdiens word, sonder dat die inhoud van die godsdiens regtig hoef te verander (Knitter 1974:30). "Christ takes over. He becomes, as it were, the new driver; which means indeed that the course of the vehicle is changed, but the vehicle itself, remains the same" (Knitter 1974:30). Die gevolg is dat die inhoud van die Christendom nie regtig saak maak nie. In werklikheid kan die Christendom dieselfde inhoud as ander godsdiens hê. Dit wat die Christendom die ware godsdiens maak, kan nie uit die inhoud van die Christendom afgelei word nie (Knitter 1974:31).

Kraemer dui ook 'n paar punte van kritiek teen Barth aan. Volgens Kraemer stel Barth sy argument van God as die Alleensubjek van die openbaring in net te sterk terme (Kraemer 1958:161). Barth se obsessie om alle menslike meewerking tot die werk van God te negeer, verval in 'n kunsmatigheid deur sy vloed van argumente daarteen (Kraemer 1958:161). Kraemer gee gelyk dat hy op die punt met Barth saamstem, maar nie deur die argumente van Barth oortuig word nie, juis as gevolg van die oordadigheid daarvan (Kraemer 1958:161). Verder wys Kraemer daarop dat hy nie anders kan as om die afleiding te maak dat Barth eerder 'n stel dogmas verdedig as wat hy die evangeliese waarheid oor die spesifieke aangeleentheid verdedig (Kraemer 1958:162).

Die grootste kritiek wat Kraemer teen Barth inbring is dat Barth se werk alle moontlike kontak tussen godsdiens blokkeer: "... de toegang wordt geblokkeerd tot de reali-

teit van de levende godsdienste as neerslag van het drama, dat zich afspeelt tussen God en mens" (Kraemer 1958:162). Alhoewel Kraemer met Barth op baie punte saamstem, kan hy nie anders as om te verklaar dat Barth nie regtig die vraag of godsdienste met God iets te make het en of God iets met godsdienste te make het, beantwoord nie (Kraemer 1958:163).

Kraemer sou eerder 'n meer positiewe evaluasie van ander godsdienste wou hê wat die weg tot kontak met ander godsdienste oop sou hou. Volgens Kraemer sou so 'n moontlikheid bestaan as Barth se siening van godsdienste in die lig van sy teologiese antropologie hersien word (Kraemer 1958:163). Kraemer sou 'n voortsetting van Calvin se gedagtes oor godsdienste nuttig vind: Calvin wys dat daar in godsdienste, ten spyte van tekorte en foute, tog iets van 'n gesprek met God is (Kraemer 1958:163). Vir Kraemer bestaan daar dus 'n moontlikheid dat die mens eerlik en opreg soekend na God is, en dalk moontlik iets van God kan begryp, sonder om op te gaan in 'n sinergisme (Kraemer 1958:164). Kraemer wil egter geensins afwyk van die absolute soewereine genade van God in Jesus Christus nie (Kraemer 1958:165).

Knitter vra nog 'n paar kritiese vrae oor Barth se verstaan van die enigste openbaring in en verlossing slegs deur Jesus Christus (Knitter 1985:91-94):

Om by 'n Protestantse teologie van godsdienste uit te kom, bevraagteken Knitter Barth se vertrekpunt dat die Bybel absolute gesag het. Knitter wys daarop dat Barth geen insae van die fenomenologie of godsdienste-filosofie aanvaar nie. Knitter se kritiek hierop is dat 'n teologie van godsdienste gebaseer net op die Bybel, eensydig is.

Knitter wys verder daarop dat die openbaring in Jesus Christus nie die enigste manier kan wees waarop God geken kan word nie. God kon Hom nie net in Jesus Christus aan die mens openbaar nie. Knitter wys hoe Barth nie genoegsaam die vraag na die algemene openbaring beantwoord nie.

Die laaste kritiese vraag wat Knitter na aanleiding van Barth se uiteensetting vra, is of redding slegs deur geloof in Jesus Christus moontlik is? Knitter dink dat daar alternatiewe naas geloof kan wees op grond waarvan 'n mens gered kan word.

Barth se uiteensetting van die posisie en verhouding van die Christendom teenoor ander godsdienste, hou ook implikasies vir die studie van sinkretisme in. Na aanleiding van so 'n eensydige negatiewe beoordeling van alle godsdienste, ontstaan die vraag of sinkretisme dan enigsins 'n gevaar inhou. Indien nie, watter rol speel sinkretisme in die verhouding tussen godsdienste? Dit wil voorkom of Barth se uiteensetting dat die Christendom selfs na die regverdigverklaring deur God, steeds soos alle ander godsdienste bly. Dit sou kon beteken dat selfs invloede van ander godsdienste nie 'n bedreiging vir die Christendom inhou nie. Solank die Christendom begrond en gerig word volgens geloof in Jesus Christus, kan die fisiese vorme waarin Christendom verskyn, nie aan die heil van die Christendom verander nie. Barth se uiteensetting van die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste hou ook implikasies in vir hoe sending dan nog enigsins moontlik is. Vergelyk 'n latere hoofstuk in hierdie studie waar dié saak aangespreek word.

Na Barth het 'n fase in die teologie aangebreek waar teoloë wat dieselfde dialektiese teologiese vertekpunte as Barth volg, probeer het om tot 'n positiewer beoordeling van ander godsdienste te kom. Teoloë wat tot hierdie fase behoort, is onder andere Tillich, Althaus en Pannenberg (Knitter 1985:97).

Die basiese verskil wat hierdie teoloë met Barth gehad het, is dat God ook op ander maniere as deur die openbaring van Jesus Christus met die mens kommunikeer (Knitter 1985:98). Hierdie premis vorm die agtergrond van die tese van 'n algemene open-



baring. God het Hom dus nie net in Jesus Christus aan die mens openbaar nie. Die onmiddellike implikasie van die algemene openbaring in die lig van Barth se streng afgrensing daarteenoor, is die vraag of so 'n algemene openbaring ook verlossing bemedel? Die algemene openbaring moet volgens Knitter nie met die natuurlike teologie verwar word nie (Knitter 1985:98). In dié opsig het die teoloë onder bespreking vasgehou aan Barth se verklaring dat openbaring, ook die algemene openbaring, uitsluitlik die werk van God is (Knitter 1985:98).

Tillich baseer die bestaan van 'n algemene openbaring op die veronderstelling dat alle mense na God soek en dat alle mense deur die "Ultimate Concern" aangegryp kan word (Knitter 1985:99). Die resultaat van die aangegryp wees, is godsdiens. Knitter som die teoloë soos Tillich, Althaus en Pannenberg se idees oor godsdiens en openbaring op in wat hy die Protestantse model noem (Knitter 1985:100). Volgens hierdie model kan die algemene openbaring die "ultimate" werklikheid bekendmaak en wel dat dit 'n persoonlike en genadige werklikheid is wat die mens tot 'n verantwoordelike reaksie roep (Knitter 1985:100). Die algemene openbaring wys op die nood van verlossing wat aanhangers van alle godsdienste beleef en die onmag van die mens om self verlossing te bewerk. Alle godsdienste speel 'n rol in die verlossingsplan van God (Knitter 1985:100). Tog impliseer dit nie dat verlossing deur alle godsdienste moontlik is nie (Knitter 1985:101). Knitter wys op hierdie dubbelsinnigheid: "Tillich, Pannenberg, Braten and Ratschow handle the question of salvation obliquely" (Knitter 1985:101).

Teoloë wat behoort tot die Protestantse model van denke oor godsdienste dink verskillend oor die moontlikheid van verlossing deur ander godsdienste. Knitter wys dat Tillich daarop wys dat die geskiedenis van alle godsdienste die geskiedenis van 'n onsuksesvolle soeke na 'n "... concrete symbol of grace ..." is (Knitter 1985:107). Tillich soos die ander teoloë van die Protestantse model, wil nie die Christendom as godsdiens bo ander godsdienste verhef nie, maar verhef tog die openbaring in Jesus Christus bo alle ander openbarings (Knitter 1985:107).

Knitter wys daarop dat Pannenberg glo dat verlossing deur ander godsdienste nie beoordeel kan word slegs op grond van die veronderstelling van verlossing deur geloof in Jesus Christus nie. Daar moet eerder gekyk word na die totale proses van die universele geskiedenis van godsdienste (Knitter 1985:102). Knitter wys daarop hoe Althaus verklaar dat: "Outside Christ there is indeed a self-manifestation of God, therefore knowledge of God, but it does not lead to salvation ..." (Knitter 1985:102). Knitter wys op Ratschow se bevinding wat onderliggend by ander teoloë behorende tot hierdie model is. Ander godsdienste wil deur 'n selfregverdigende werkheiligheid verlossing vir die mens bewerk (Knitter 1985:102).

Knitter identifiseer 'n tweede tendens naas die selfregverdigende werkheiligheid by ander godsdienste, naamlik 'n tendens om God vas te vang of vas te pen met dogmas of manipulasies (Knitter 1985:103). "Some form of idolatry rears its head in all religions" (Knitter 1985:103). Op 'n manier weergalm Barth se veroordeling van alle godsdiens as afgodery in hierdie opmerking van Knitter.

Knitter wys hoe Pannenberg die afgodery van ander godsdienste verklaar as dat die openbaring in ander godsdienste voortdurend beweeg in 'n rigting om God as 'n afgod vas te pen (Knitter 1985:103). Die volheid van God se openbaring, sê Pannenberg volgens Knitter, sal eendag in die toekoms plaasvind, aan die einde van die geskiedenis (Knitter 1985:103). Die implikasie is dat ander godsdienste nie erken dat God meer is as al hulle beelde en mites nie en dat hulle konsep van God voortdurend verander moet word namate die openbaring van God in die toekoms toeneem (Knitter 1985:104).

Volgens Knitter wys Pannenberg en sy volgelingen daarop dat sonder Jesus Christus daar geen begrip kan wees vir wie God is en wat verlossing is nie (Knitter 1985:107). As opsommende beoordeling van ander godsdienste volgens die Protestantse model, sê Knitter, is dit duidelik dat ander godsdienste draers van 'n egte openbaring van God is, maar dat daar geen gronde bestaan waarop verlossing binne ander godsdienste gebou kan word nie (Knitter 1985:108). Dit beteken egter nie dat God ander godsdienste kan gebruik om hulle te lei tot die volle (verlossende) openbaring in Jesus Christus nie (Knitter 1985:108).

Die veronderstelling agter die aanname van die bestaan van 'n algemene openbaring, is dat God in wese liefde is wat alle mense wil red (Knitter 1985:114). So 'n liefdevolle God sal nooit dat enige mens op aarde verlore gaan nie. Daarom moet daar op een of ander (kunstmatige) manier 'n weg bedink word hoe ander godsdienste verlossing buite-om die openbaring in Jesus Christus kan verkry. Knitter wys op Tillich se opmerking dat dit aan sonde grens wanneer die belydenisse en kultus van 'n godsdienste belangriker as die openbaring self begin word (Knitter 1985:114). Hierdie 'sondigheid' sny natuurlik beide kante toe. Dit grens eweseer aan sonde wanneer die 'leemtes' van die openbaring na willekeur met menslike byvoegsels gekorrigeer word.

Tillich se tese van die 'Protestantse beginsel' is juis ook in hierdie opsig 'n waghond vir die menslike byvoegsels by die goddelike openbaring (Knitter 1985:115). Elke godsdienste moet homself voortdurend aan die menslike onmag om God te ken en te bereik herinner (Vergelyk Tillich se uitlatings en omskrywing van wat hy die "protestantiese Prinsip" noem 1977:264 en 1966:161,207,240,257,279). Kraemer praat in hierdie verband van "... the intrinsic inadequacy of man's religious efforts ..." (Kraemer 1956:308).

Die vraag wat aan die studie van sinkretisme gestel word, is of sinkretisme dan werklik so 'n negatiewe oordeel verdien? Is sinkretisme nie dalk die manier hoe godsdienste uit eie onmag saam nader aan die kulminerende openbaring in die geskiedenis waarvan Pannenberg praat, beweeg nie?

3.4.2 Alle godsdienste is ewe goed.

Troeltsch se teorie dat alle godsdienste relatief tot mekaar is en die daarop volgende skool van liberale teologie, is voorbeeld van hierdie denkrigting.

Een van die teoloë wat 'n betekenisvolle bydrae tot die verstaan van die verhouding tussen godsdienste gelewer het, is Ernst Troeltsch. Knitter dui aan dat Troeltsch se benadering tot die verstaan van godsdienste op drie uitgangspunte berus: 'n wetenskaplike historisisme, individualisme en ewolusionisme (Knitter 1974:7-9).

Troeltsch werk met 'n historiese uitgangspunt. Hiervolgens is alles wat menslik is, menslike bestaan, kultuur, kennis en skeppinge aan 'n historiese en ruimtelike konteks gebonde. Die implikasie is dat alles wat menslik is, tydelik en veranderlik is. Vir menslike bestaan hou dit 'n radikale relatiewiteit in. Binne 'n historiese benadering, staan die ervaring van die individu voorop as bousteen van die historiese realiteit. Volgens Troeltsch moet die individu nooit forseer word om deel te word van 'n dogmatiese sisteem nie, maar altyd 'n onafhanklike vryheid gegun word (Knitter 1974:8). Vanuit die historiese benadering, volg ook die derde vertrekpunt van ewolusie. 'n Historiese benadering veronderstel dat alles voortdurend aan die verander is. 'n Ondersoek van godsdienste wys altyd op die verskillende vlakke van vordering waarin die verskillende godsdienste hulle op verskillende tye bevind. Teologie sal dus tevrede moet wees met die feit van relativisme (Knitter 1974:8).

Troeltsch probeer 'n bevredigende oplossing bied vir hoe die verhouding tussen God en mens in so 'n veranderlike relatiewe omstandighede verstaan moet word. Troeltsch probeer 'n antwoord bied op die vraag na die verhouding tussen God en die wêreld. Om hierdie vraag te antwoord begin Troeltsch by die vraag na die wyse waarop God Hom in menslike geskiedenis deur sy openbaring bekendmaak (Knitter 1974:9).

Volgens Troeltsch se verstaan, is God transendent en tog tegelyk ook immanent. Die goddelike kan binne die historiese wêreld gevind word. Knitter wys hoe hierdie beginsel by Troeltsch as die "immanent transcendence" bekendstaan (Knitter 1974:10 en Knitter 1985:25). Volgens hierdie beginsel, bestaan God paradoksaal buite en tegelyk binne hierdie wêreld.

Die mens raak op 'n besondere manier bewus van die Absolute se teenwoordigheid in hierdie wêreld. Volgens Troeltsch het die mens 'n ingeboude bewussyn van die goddelike. God self is immanent teenwoordig in die menslike natuur. "The Absolute cannot be proven but only experienced within the consciousness of the 'finite' being" (Knitter 1974:11). Die menslike soeke na geregtigheid, liefde en vertroue is getuie van die goddelike teenwoordigheid in die natuur van die mens. Dit is die "religious apriori" waarvan Troeltsch praat (Knitter 1974:11). Hierdie menslike bewus wees van die Absolute by Troeltsch, is volgens Knitter, nie dieselfde as wat Schleiermacher as 'n emosie of gevoel beskryf het nie (Knitter 1974:11). Troeltsch se gedagtes oor die rol van die individu by die verstaan van die openbaring, kon dien as voedingsbron vir Rahner se leer oor natuurlike teologie en ingegote genade (Knitter 1985:25).

Die menslike soeke na die goddelike kon vir Troeltsch nie net vassteek by die innerlike ervaring van die mens nie, alhoewel dit vir Troeltsch 'n belangrike vertrekpunt was: "To understand revelation, we must look into the mysterious world of man's inner experience" (Knitter 1974:11). Aangesien die mens hoofsaaklik 'n historiese wese is, is die mens se godsdienstige belewenis ook net 'n historiese belewenis. Knitter omskryf Troeltsch se definisie van godsdienst as dat godsdienste slegs vorme is waarin die mens sy gevoel teenoor God in fisiese vorme konkretiseer binne 'n historiese raamwerk (Knitter 1985:26). Anders gesê, kan godsdienste gesien word as die werklikheid van die mens se religieuse apriori (Knitter 1974:12).

Volgens Troeltsch se verstaan van die religieuse apriori, het die ganse mensdom die openbaring van die Absolute ontvang (Knitter 1974:11). Godsdienste van die wêreld is dus die onafhanklike kristallisering van die universele openbaring wat binne die mensdom afspeel (Knitter 1985:26). Alle godsdienste het volgens Troeltsch dus iets in gemeen, naamlik die goddelike openbaring of immanensie. Die verskille tussen godsdienste is as gevolg van die verskillende historiese manifesterings van die goddelike immanensie.

Godsdienste is historiese verskynsels en daarom moet dit binne 'n spesifieke historiese konteks beslag kry (Knitter 1974:13). Die gevolg daarvan is dat godsdienst nie geforseer kan word om in 'n algemene konsep in te pas nie en ook nie dat dit kunsmatig van een historiese na 'n volgende konteks oorgeplant kan word nie (Knitter 1974:13). Dit hou implikasies in vir hoe die verkondiging van die inhoud van 'n godsdienst aan 'n gemeenskap wat nie vertrou is met die godsdienst, verloop.

Godsdienste het dus dieselfde oorsprong, naamlik die religieuse apriori en daarbenewens werk alle godsdienste saam na dieselfde doel, naamlik die groei na die Absolute (Knitter 1974:13,14). 'n Verdere gevolgtrekking van die historiese relativisme, is dat God werksaam is in alle godsdienste, ten spyte van hulle verskille en tekorte (Knitter 1974:13).



'n Aanhaling van Troeltsch wys op die implikasie van God wat in alle godsdienste werk:

Die Christendom hoef nie te vrees dat daar parallele in ander godsdienste bestaan nie. Die Christendom hoef nie bekommerd te wees as daar verwante elemente in Boeddhisme en in die filosofie van Plato is nie, want ook in ander godsdienste ...

... ist Gott lebendig und offenbar, und es ist deutlich genug, dass ihre religiösen Kräfte in den christlichen Gottesglauben und die christliche Idee der Persönlichkeit eingemündet sind und dieser einen mächtigen Zuwachs gebracht haben. Er braucht nicht zurückzusehen, wenn er das Christentum genährt findet aus vorausgegangenen und umgebenden Religionsentwicklungen, wenn der asiatische Synkretismus wie die hellenische Ethik und Religionsphilosophie mit ihm konvergieren und in es einmünden. Das sind alles auch das Christentum genährt aus allen diesen ihm verwandten und entgegenkommenden Elementen.

(Troeltsch 1912:104-105)

Vir Troeltsch is dit duidelik dat godsdienste mekaar beïnvloed en mekaar vorm. Dit sien hy egter nie as 'n sinkretistiese gevaar nie, maar as 'n verryking van die eie persoonlike ervaring van die Absolute.

Godsdiens kry gestalte in die innerlike bewussyn van die individu na aanleiding van die individu se ervaring van die Absolute (Knitter 1974:13). Vir Troeltsch lê die wortels van godsdiens dus in die goddelike metafisiese werklikheid wat slegs deur die innerlike ervaring van die individu kenbaar is (Knitter 1974:13).

As gevolg van die historiese gebondenheid van alles wat menslik is, kan geen manifestering van die goddelike openbaring absoluut wees nie (Knitter 1974:11). Volgens Troeltsch se historiese relativisme, kan die openbaring self hoogstens as 'n progressiewe openbaring en nie as iets absoluut, verstaan word nie: "History and revelation as part of history is in a progressive movement towards the Absolute ..." (Knitter 1974:12). Dit beteken dat alle godsdienste relatief is in terme van hulle tyd en ruimte gebondenheid (Knitter 1974:14). Geen godsdiens kan aanspraak maak op uniekheid en daarom verhewenheid bo ander godsdienste nie. Sels nie eers die Christendom mag aanspraak maak op uniekheid en verhewenheid bo ander godsdienste nie. Troeltsch veronderstel dat openbaring buite die Christelike openbaring ook moontlik is en dat sulke openbarings geen werklike verskille het nie (Knitter 1974:12).

Troeltsch het aanvanklik daarop gewys hoe daar basies geen inhoudelike verskille tussen die Christendom en ander godsdienste is nie (Knitter 1985:16). Dit is die geval op grond van die feit dat die Christendom ook 'n historiese fenomeen, net soos alle ander godsdienste is (Knitter 1974:16). "Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheit einer individuellen historischen Erscheinung wie die andern grossen Religionen auch" (Troeltsch 1912: 51). Vir Troeltsch is elke godsdiens dus 'n volledige uitdrukking van die Absolute binne elke godsdiens se eie historiese, sosiale en geografiese konteks (Knitter 1974:19). Die gevolg is dat die Christendom slegs een vorm van die Absolute is met besondere betekenis binne die Europese (Westerse) kulture (Knitter 1974:19). Dit is volgens Knitter egter onduidelik of Troeltsch werklik daarmee alle absolutheid aansprake van die Christendom probeer negeer (Knitter 1974:16).

Knitter dui aan dat Troeltsch later in sy lewe sy teorie oor die relatiewe verband tussen godsdienste en die Christelike godsdiens hersien het (Knitter 1985:27). Knitter dui aan dat Troeltsch later tog op sekere van sy voorbehoude ten opsigte van die eendersheid en relatiwiteit van godsdienste moes toegee (Knitter 1985:27). So stel Troeltsch

later dat daar tog sekere waardes en waarhede is wat verhewe bo ander staan. Kriterium vir die bepaling van watter waardes en waarhede kwalifiseer, is volgens Troeltsch 'n kwessie van "... personal choice or confession ..." (Knitter 1974:16 en Knitter 1985:27). Troeltsch kon nie anders as om hom te beywer vir 'n voorwaardelike absoluutheid van die Christendom nie (Knitter 1985:27).

Vir die Christendom se aanspraak op absoluutheid, dui Troeltsch twee redes aan: die waarde van enige godsdienste moet gemeet word in terme van hoe suksesvol die godsdienste die aandag van die aanhangers kon hou, selfs oor die geskiedenis heen en deur tye van kontak met ander kulture (Knitter 1974:15). Hierin blink die Christendom, volgens Troeltsch, by verre uit (Knitter 1985:28). "Ja es ist seine (die Christendom) charakterische Aufgabe gewesen, der Kristallisationspunkt des Höchsten und Besten zu werden ..." (Troeltsch 1912:105). Die tweede kriterium is die spiritualiteit van 'n godsdienste (Knitter 1974:15). Volgens hierdie kriterium het Troeltsch alle godsdienste verdeel in twee groepe: die primitiewe en etiese godsdienste. Kraemer noem Troeltsch se verdeling die natuur- en die kultuur-godsdienste (Kraemer 1958:56). Die primitiewe godsdienste het Troeltsch van die tafel gegee as van min geestelike waarde (Knitter 1985:28). "Die massenhafte Religionen der unzivilisierten Völker und die Polytheismen bedeuten nichts für die Frage nach den höchsten religiösen Werten" (Troeltsch 1912:61). Die etiese godsdienste het hy verder verdeel in godsdienste wat die goddelike as onpersoonlik of as persoonlik voorstel (Knitter 1985:28). Die godsdienste met 'n persoonlike voorstelling van die goddelike, besit volgens Troeltsch, superieure geestelike waarde (Knitter 1985:28).

Daarom kan Troeltsch tot die gevolgtrekking kom dat die Christendom die hoogste ontwikkelde godsdienste met die hoogste waarde is (Knitter 1974:17 en Knitter 1985:28). "Das Christentum ist in der Tat unter den grossen Religionen die stärkste und gesammelteste Offenbarung der personalistischen Religiosität" (Troeltsch 1912:86). Die Christendom behou dus die aanspraak dat dit die absolute godsdienste is. Vir Troeltsch is die Christendom die kulminasie- en konvergensiepunt van alle ontwikkeling op godsdienstige terrein (Kraemer 1958:56). Die Christendom het die hoogste vorm van vergeesteliking, verinnerliking, 'versedeliking' en individualisering (Kraemer 1958:56). "Das Christentum als Höhepunkt aller bisherigen Religion und als Boden und Voraussetzung jeder kräftigen und klaren Religiosität der Zukunft ..." (Troeltsch 1912:107).

Getrou aan sy teorie oor historiese relativisme, kan Troeltsch nie anders as om die aanspraak van die Christendom as 'n relatiewe absoluutheid te beskryf nie (Kraemer 1958:56). Die Christendom kan slegs as die beste godsdienste tot in die hede beskryf word. Die Christendom ontwikkel en groei in die geskiedenis tot 'n "... vollediger realisering van het wezen van de godsdienst" (Kraemer 1958:56).

Volgens Pye is dit die manier hoe Troeltsch die krisis van godsdienstpluralisme oplos, naamlik deur te wys dat die Christendom die hoogtepunt van alle godsdienstige ontwikkeling tot nou toe is (Pye 1976:178).

Die Christendom waarvan Troeltsch egter hier praat, is 'n sekere tipe Christendom wat vry is van verouderde nie-essensiële elemente soos byvoorbeeld die sondebegrip (Knitter 1974:17). Vir Troeltsch is die essensie van die Christendom nie 'n stel dogmas, 'n nuwe openbaring nie, maar 'n beginsel (Knitter 1974:17). Die inhoud van hierdie beginsel kom neer op die persoonlike verhouding tussen God en mens (Knitter 1974:17). Die persoonlike belewing van 'n godsdienste word vir Troeltsch die kriterium vir waarde van alle godsdienste (Kraemer 1958:57). Die essensie van die Christendom berus dus nie vir Troeltsch op die werklikheid van Jesus Christus nie (Knitter 1974:18). Die sen-

trale plek van Jesus Christus binne die Christelike geloof, maak die Christendom dus nie die absolute godsdiens nie (Kraemer 1958:56). Jesus Christus is slegs soos vele ander historiese figure, die stigter van 'n godsdiens (Knitter 1974:18). Hierdie beginsel wat die essensie van die Christendom vorm, plaas die Christendom in 'n sekere (verhewe) posisie ten opsigte van ander godsdienste (Knitter 1974:17). Later in hierdie studie volg 'n breedvoerige bespreking van Troeltsch se siening van die wese van die Christendom.

Die gevolgtrekking waartoe Troeltsch kom met betrekking tot die superioriteit van die Christendom bo ander godsdienste, strook egter nie met sy teorie van historiese relativisme nie (Knitter 1985:29). Aanvanklik verklaar hy dat die Christendom soos alle ander godsdienste is (Troeltsch 1912:51) en dan 'n rukkie later verklaar hy dat die Christendom geheel verhewe bo ander godsdienste is (Troeltsch 1912:86). Moontlik het Troeltsch se eie konteks en geloofsoortuiging die oorhand gekry in sy objektiewe waardering van die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste (Knitter 1985:29). Kraemer kritiseer Troeltsch se subjektiwiteit (Kraemer 1958:57). Hierdie "zelfvernietigende subjectiwiteit" is sigbaar in die kriteria van persoonlike belewenis van godsdiens wat volgens Kraemer niks anders as 'n verwoording van Westerse godsdiensbelewenis is nie (Kraemer 1958:57, 117). Pye het dieselfde gewaarwording van Troeltsch se eensydige behandeling van die probleem van die verhouding tussen godsdienste vanuit 'n westerse (Europese) perspektief wat geen ruimte laat vir 'n positiewe beoordeling van byvoorbeeld Oosterse godsdienste nie (Pye 1976:180).

Troeltsch se finale oordeel oor die verhouding tussen godsdienste, is volgens Knitter, dat dit onmoontlik is om enige waardasie van een godsdiens se superieure posisie bo ander te maak (Knitter 1985:29). Die enigste twee bruikbare kriteria vir die evaluasie van die waarde van 'n godsdiens, is hoe 'n individu die godsdiens navolg en hoe die godsdiens binne in die kultuursituasie inpas (Knitter 1985:29). Knitter wys op sekere implikasies van Troeltsch se finale bevindings (Knitter 1985:30):

'n Godsdiens- en kultuurisolasië is 'n immanente gevolg. Ons is vasgevang in 'n kultuur en kan nie regtig ander kulture verstaan nie, omdat ons nie in hulle vel kan inkruip nie. Om 'n ander godsdiens of kultuur volledig te ken en te verstaan, sou beteken dat 'n mens jou eie agterlaat en die spesifieke kultuur of godsdiens aanhang.

Kontak tussen godsdienste hou vir Troeltsch geen poging tot oortuiging en bekering en beïnvloeding in nie. In kontak tussen godsdienste is daar slegs ruimte vir "... agreement and mutual understanding ..." (Knitter 1985:30) om uiteindelik self ryker te word (Knitter 1974:19).

Dit wat Troeltsch oor die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste sê, het implikasies vir die studie van sinkretisme.

Daar is in die kontak tussen godsdienste geen ruimte vir beïnvloeding nie. Daar is slegs sprake van 'n saam soek na finaliteit en wedersydse begrip vir mekaar. Alle godsdienste het 'n openbaring ontvang (Troeltsch 1912:103). Saam groei die godsdienste in 'n beter verstaan en realisering van die openbaring.

Die evangelie kan nie sonder 'n kultuurgewaad oorgedra word nie. Dit is slegs moontlik om die essensiële grondgedagtes van 'n godsdiens oor te dra en dit te kleur soos die kultuur vereis. Byvoorbeeld nagmaal is die viering van en herdenking van die verlossing. Dit hoef nie noodwendig met brood en wyn aan tafel gevier te word nie. Dit kan bestaan uit 'n dramatisering van die heilsgebeure waarin almal deelneem aan die voorstelling.

Historiese relativisme hou implikasies in vir die voortbestaan van die Christendom. Geen kultuur is meer die meerdere van ander nie. Die Christendom moet aanpas by die veranderende kultuursituasie anders gaan dit self uitsterf (Knitter 1985:32).

Waarheid is nooit absoluut nie. Dit is eerder 'n kwessie dat waarheid gesien moet word as 'n groeiproses, 'n proses van toeneem in begrip en bereid wees om te leer (Knitter 1985:33). Christene besef dat die openbaring van God nooit verabsoluteer kan word nie. Sommige probeer dit wel doen en kanoniseer dit dan. So het die Bybel tot stand gekom. Sekere waarhede word as universeel op grond van konsensus, erken. Dit is anders as om die waarheid te verabsoluteer. Waarheid kan nooit as die eindresultaat van 'n groeiproses gesien word nie, maar dit kan wel die vertrekpunt vir die soeke na die waarheid wees. Langs die proses van soeke na die waarheid, kan die vertrekpunt nog gekorrigeer word. Hierdie proses noem sommige teoloë sinkretisme.

As Troeltsch se teorie van historiese relativisme konsekwent op die verhoudings tussen godsdienste toegepas word, is dit duidelik dat sinkretisme nie 'n gevaar inhou nie. Alle openbaring en godsdienste is ewe relatief ten opsigte van mekaar. Geen godsdienste is belangriker of besit meer waarheid as 'n ander nie. Elke godsdienste gee uitdrukking binne 'n kulturele situasie aan dieselfde openbaring wat alle mense ontvang. Godsdienste is dus altyd in 'n kulturele gewaad. Godsdienste gee uitdrukking aan dieselfde Absolute. Indien godsdienste dan mekaar op grond van historiese redes beïnvloed, is daar geen gevaar in nie. Kontak en invloede van ander godsdienste kan dan net my eie godsdienste verryk (Troeltsch 1912:104-105). Alle godsdienste is volgens hierdie teorie ewe goed. Nie een godsdienste is beter as die ander nie.

Die Christendom groei nog tot dit wat Kraemer die "... vollediger realisering van het wezen van de godsdienst" noem (Kraemer 1958:56). Die groei-proses kan dus verskillend in verskillende historiese kontekste verloop. Dit hou implikasies vir die verstaan van sinkretisme in. Die Christendom kan vele verskyningsvorme hê. As die verskyningsvorme mekaar beïnvloed, is dit nie noodwendig gelyk aan sinkretisme nie, maar kan dit eerder as 'n wedersydse verryking gesien word.

3.4.3 Daar is net een ware godsdienste.

Kraemer dien as voorbeeld van hierdie denkrigting. Kraemer se vertrekpunt stem in baie opsigte met die van Barth ooreen: veral die feit dat verlossing slegs in Jesus Christus, die Weg, die Waarheid en die Lewe, te vinde is. Ook maak Kraemer die onderskeid tussen geloof en godsdienste. Alle godsdienste is dieselfde sondige menslike poging om by God uit te kom. Desnieteenstaande is God ook in ander godsdienste werksaam. Hierdie skynbare teenstrydigheid, skryf Kraemer toe aan sy eie te dogmatiese behandeling van die vraagstuk (Kraemer 1958:197). In hierdie laaste verband waar God ook werksaam is buite die Bybelse openbaring, slaan Kraemer 'n ander rigting as Barth in. Ten spyte van die kritiek wat teen Kraemer se standpunt in *The Christian message in a non-Christian world* ingebring is, hou Kraemer vol dat hy nie die negatiewe persepsie van godsdienste het as waarvan ander hom beskuldig nie (Kraemer 1958:197).

Kraemer beoordeel self sy siening van ander godsdienste wat in sy boek *The Christian message in a non-Christian world* weergegee word dat "... God ongetwyfeld ook werkt onder de volken en in de godsdiensten buiten de sfeer van de bijbelse openbaring ..." (Kraemer 1958:15). Hierdie aanvanklike skynbare positiewe beoordeling van ander godsdienste, word egter in die regte lig gestel wanneer Kraemer verder in die-



selfde sin sê dat "...de niet-christelike godsdienste een verheven stuk mensenwerk vertegenwoordigen" (Kraemer 1958:15).

Kraemer se uitgangspunt oor die verhouding tussen godsdienste, berus op 'n indeling van tipe godsdienste. Kraemer onderskei tussen twee tipes godsdienste, te wete die profetiese en naturalistiese godsdienste (Kraemer 1937:19). Kraemer gee toe dat so 'n indeling van godsdiens in sy boek *The Christian message in a non-Christian world* (Kraemer 1956:147-158) die indruk kon skep dat hy godsdienste as slegs menslike produkte sien en dit dan onderskei tussen goeie en slegte pogings van die mens (Kraemer 1958:266). Na Kraemer se mening het hy in *The Christian message in a non-Christian world* te min van God se aanwesigheid in ander godsdienste gemaak (Kraemer 1958:267). In sy boek *Godsdienst, godsdienste en het Christeljk geloof* (Kraemer 1958), handel hy dan uitsluitlik oor hierdie saak.

God se bemoeienis met ander godsdienste, kom vir Kraemer neer op die verstaan van die algemene en besondere openbaring. Alhoewel die term algemene openbaring vir Kraemer "... misleidend en verwarring wekkend ..." is, en eerder behoort afgeskaf te word, is dit desondanks 'n handige term vir die verstaan van nie-Christelike godsdienste (Kraemer 1958:287). Vir Kraemer is die Christendom die resultaat van die besondere openbaring en die nie-Christelike godsdienste die gevolg van die algemene openbaring (Kraemer 1958:287). Helaas gee Kraemer uitvoering aan sy versugting wat hy oor die leemte in *The Christian message in a non-Christian world* uitgespreek het: "... wij geen ogenblik wensen te ontkennen, dat er ook in de godsdienste sporen zijn waar te nemen van de openbaringswerkzaamheid van God" (Kraemer 1958:292).

Alle godsdienste word volgens Kraemer in een van twee kategorieë geplaas, te wete die naturalistiese en profetiese godsdienste (Kraemer 1937:19). Kraemer noem dit ook elders die ontologiese en voluntaristiese godsdienste (Kraemer 1938:12) of selfs die primitiewe en profetiese godsdienste (Kraemer 1956:149). Die naturalistiese (ontologiese of primitiewe) godsdienste kom veral voor in kulture met 'n "...'primitive' apprehension of the totality of existence ..." (Kraemer 1956:148). Met die benaming as "primitive", sê Kraemer, wys hy nie op die aanvangsfase van die kultuurlewe of op die oerbestaan van die mens nie. Met primitief, bedoel Kraemer om te verwys na een van die drie moontlike lewensbeskouings wat hy identifiseer, naamlik die primitiewe, die rasionele (begin met die Griekse beskawing en word verder in die Westerse beskawing uitgebou) en die profetiese (soos weerspieël word in die Bybelse realisme) (Kraemer 1956:149).

Kraemer skryf sekere kenmerke aan die primitiewe godsdienste toe (Kraemer 1956:150): Hulle besit "... an absolute interdependence of all spheres of life ..." (Kraemer 1956:150). Aanhangers van die primitiewe godsdienste sien alle bestaanswyses as aanmekeer verbind. Daar is geen onderskeid tussen die terreine van byvoorbeeld godsdiens, sosiaal, politiek of ekonomie nie. Dit kan beskryf word as: "... a total absence of conscious differentiation and specialization ..." (Kraemer 1956:150). Primitiewe godsdienste verander min en word in 'n geringe mate deur ander terreine beïnvloed. Hulle kan dus beskryf word as: "... static and isolated ..." (Kraemer 1956:150). Die wyse hoe daar binne die primitiewe godsdienste gedink en gehandel word, word bepaal deur die "... authority of tradition ..." (Kraemer 1956:150). Die tradisie bepaal dus die koers van die godsdiens.

Die godsdienste kan ook ontologies genoem word omdat dit in die godsdienste oor die syn van die mens en God gaan (Kraemer 1938:12). Hierdie tipe godsdienste is in der waarheid antroposentries, aangesien dit gaan oor die geheim hou van die heilige



misterie (Kraemer 1938:13; 1937:20). Daar is geen verkondigingsdrang of visie nie. Dit gaan in hierdie godsdienste slegs oor 'n "zelfverwerkljiking" (Kraemer 1937:19).

Die enigste doel wat die godsdienste het, is die strewe om die bestaande orde te legitimeer (Kraemer 1956:151). Primitiewe godsdienste streef daarna om die bestaande tradisie te versterk, te beskerm en die gesag daarvan uit te brei (Kraemer 1956:151). Binne hierdie verwysingsraamwerk, het godsdienste die funksie om orde en harmonie te handhaaf (Kraemer 1956:151). Harmonie kom deur opname in die sosiale sisteem.

Die vertrekpunte wat hierdie naturalistiese godsdienste ten grondslag lê, kan in drie punte opgesom word (Kraemer 1956:151): Primitiewe godsdienste is "totalitarian", is "classificatory" en hulle het 'n kosmies-mitologiese siening van die totale bestaan van alle dinge. Met "totalitarian" bedoel Kraemer om te verwys na die primitiewe godsdienste se manier van dink vanuit die eenheid van alle dinge (Kraemer 1956:152). Die mens en natuur word as essensieel een gesien. Die kenmerk "classificatory" verwys na die vermoë van die primitiewe godsdienste om alle dinge 'n plek en rang binne die totaliteit van bestaan toe te ken (Kraemer 1956:152).

Die gevolg van die primitiewe godsdienste se manier van dink en doen, is volgens Kraemer 'n absolute godsdiensterelativisme (Kraemer 1956:154). Daar bestaan binne sulke godsdienste geen godsdienstige of etiese absoluutheidsne.

Die teenpool van die naturalistiese godsdienste, is die profetiese of ook die voluntaristiese godsdienste genoem (Kraemer 1938:12). In hierdie godsdienste gaan dit oor die wil van God en die mens met 'n sterk begeerte om die goddelike geheimenis te verkondig (Kraemer 1938:13). Waar die naturalistiese godsdienste as antroposentrië beskryf kan word, word die profetiese godsdienste as teosentrië beskryf (Kraemer 1937:20). Profetiese godsdienste is aangewese op die openbaring en nie op hulleself of die natuur nie (Kraemer 1937:19). Die profetiese godsdienste leef, volgens wat Kraemer die Bybelse realisme, noem (Kraemer 1956:157). In die profetiese godsdienste gaan dit volledig oor klem op God as lewende Heer en Skepper van die mens en wêreld (Kraemer 1956:157). Volgens die Bybelse realisme, verstaan profetiese godsdienste die sonde as ongehoorsaamheid van die menslike wil en die teenstaan van die suiwer goddelike wil (Kraemer 1956:157). Profetiese godsdienste het die drang en gehoorsaamheid aan die goddelike opdrag om die goddelike waarheid te verkondig (Kraemer 1938:6). Profetiese godsdienste lewe volledig in die sfeer van "God spreek, hoe kan ik zwijgen?" (Kraemer 1938:6). Profetiese godsdienste tree dus in die ware sin van die woord met 'n profetiese stem in die wêreld op.

Om sekere godsdienste as primitief te beskryf, klink op die oor af na 'n negatiewe degradasie van kultuur en godsdienste. Kraemer besweer hierdie vrees wanneer hy erken dit: "... does not mean that we ignore or deny the richness and quality of religions and ethical achievements which are, humanly speaking, manifest in it (primitiewe godsdienste)" (Kraemer 1956:158). So 'n negatiewe voorafopgestelde idee oor godsdienste, is vandag nie meer moontlik of wenslik nie. Dit breek dadelik alle moontlikheid tot dialoog met ander godsdienste af.

Sinkretisme word slegs as probleem tussen godsdienste beleef sodra 'n profetiese godsdienste soos die Christendom, in aanraking kom met een van die naturalistiese godsdienste (Kraemer 1958:337). Sinkretisme is 'n integrale grondslag van alle naturalistiese godsdienste (Kraemer 1958:336). Dit is nie vreemd vir naturalistiese godsdienste om met ander godsdienste te meng nie. Dit is net logies. Net so logies is dit dat naturalistiese godsdienste kan beweer dat alle godsdienste een is (Kraemer 1958:336). Net



soos sinkretisme deel vorm van naturalistiese godsdienste, vorm relativisme ook integraal deel van hierdie tipe godsdienste (Kraemer 1958:336).

Wanneer Kraemer oor die verhouding tussen godsdienste praat, slaan sy negatiewe houding skerp deur. Reeds in die inleidende opmerkings vooraf in sy boek *Godsdienst, godsdienste en het Christeljk geloof*, sê Kraemer: "Ons doel is het instellen van een onderzoek naar het grote menslijke feit: godsdienst, en dit te doen in het licht van de bijbelse openbaring en meer in het bijzonder in dat van Jezus Christus, de Weg, de Waarheid en het Leven" (Kraemer 1958:13). Hieruit reeds blyk sy voorafopgestelde houding jeens ander godsdienste. Al probeer Kraemer 'n eerlike ondersoek na die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste doen, is sy konklusie reeds vasgestel. Vir Kraemer is daar slegs een ware godsdienst, die Christendom. Ander godsdienste word beoordeel vanuit die hoek van die enigste ware godsdienst, die Christendom. Dit bevestig Kraemer wanneer hy stel dat die norm wat geld wanneer vanuit 'n Christelike standpunt die waarheidsgehalte van nie-Christelike godsdienste ondersoek word, is die vertrekpunt van "... geloof in de algenoegzaamheid, de exclusieve genoegzaamheid van Christus, *de Waarheid en de Weg*" (Kraemer 1958:30).

Kraemer self ontken dat hy skuldig is aan hierdie negatiewe beoordeling van godsdienste vanuit die superioriteit van die Christendom, alhoewel hy verstaan hoe hy die indruk by sy kritici kon skep (Kraemer 1958:267). Met die behandeling van die Bybelse materiaal oor wat die Bybel oor die verhouding met ander godsdienste te sê het, wil Kraemer die leemte aanvul (Kraemer 1958:267). Vergelyk in hierdie verband Kraemer se uiteensetting van God se ewige en bindende verbond met die ganse mensdom (Kraemer 1958:215-216) en die openbaring van verlossing slegs in Jesus Christus vir alle tye en geslagte (Kraemer 1958:199). Slegs in Jesus Christus kan die totale godsdienstige geskiedenis van die mensdom interpreteer word (Kraemer 1958:199).

Dit is onmoontlik en onregverdig om na die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste te kyk, vanuit die vertrekpunt dat die Christendom alle antwoorde op alle heilsvrae besit en dat daar slegs verlossing en heil binne die Christendom is. By voorbaat word ander godsdienste dus al veroordeel as onbelangrik en waardeloos. Dit maak kontak en kommunikasie met ander godsdienste soveel moeiliker.

Verbasend genoeg probeer Kraemer voorgee dat hy ander godsdienste regverdig en objektief beoordeel: "... de prententie van het christelijke geloof, dat het *de* waarheid brengt, de enige, *verlossende* waarheid, aan als de reinste dwaasheid en als holle aanmatiging" (Kraemer 1958:21). Verder wys Kraemer hoe die Christelike kerk in 'n sendingsituasie moet afstand doen van 'n aanspraak op eksklusiwiteit:

Het is deze zendingsroeping van de kerk, welke haar voortdurend noopt op redelijke wijze verantwoording af te leggen van haar verbazingwekkende en schijnbaar bigotte pretentie, dat er geen verlossing bestaat dan in Christus. Deze redelijke verantwoording is niet zozeer nodig voor de zending zelve, maar ter wille van de wereld, opdat deze de werkelijke bedoeling moge begrijpen van deze kwetsende exclusiviteit.

(Kraemer 1958:28)

Op 'n ander plek dui Kraemer aan dat die Christelike godsdienst "... vertoont in zijn uitingsvormen dezelfde combinatie van sublieme, afsichtelijke en draaglijke elementen als de niet-christelijke godsdienste" (Kraemer 1958:71). Hiermee wil Kraemer aandui dat die Christelike godsdienst slegs net nog 'n vorm van godsdienst naas al die ander vorme is (Kraemer 1958:71). Kraemer tref hier vir die eerste keer 'n onderskeid tussen



die Christendom wat nie met die openbaring van God in Christus gelyk gestel moet word nie (Kraemer 1958:71).

Al probeer Kraemer om sy objektiwiteit te bewys, kry hy dit nie reg om by sy voorbehoud van die superioriteit van die Christendom verby te kom nie. Hy bepleit selfs 'n nederigheid wanneer daar sprake van kontak tussen godsdienste is: "Zolang er geen algemeen aanvaarde norm bestaat voor waarheid op godsdienstig terrein ... heeft het geen zin om te spreken van superioriteit van de ene godsdienst boven de andere" (Kraemer 1958:71). Kraemer maak homself juis skuldig aan hierdie "... dwaasheid en aanmatiging ..." wanneer hy dan juis die Christendom (onbewustelik dan) voorhou as die enigste ware godsdiens.

'n Verdere konklusie uit Kraemer se stellingname is dat daar geen verlossing moontlik is buite om die openbaring van Jesus Christus nie. Christus is "... de (enigste) Weg, de Waarheid en het Leven" (Kraemer 1958:13). Ander godsdienste kan slegs die verlossing deelagtig word wanneer hulle deel word van die Christelike godsdiens.

Oor die saak van godsdienstige pluralisme, erken Kraemer die partikulariteit van elke godsdiens. Daar bestaan nog altyd, en sal nog altyd, baie konkrete godsdienste elk met sy eie struktuur en karakter (Kraemer 1958:65). In die verskillende godsdienste word op verskillende maniere uiting gegee aan die gehoorsaamheid wat die "... onzichtbare machten ..." van elke godsdiens vereis (Kraemer 1958:66). Hierdie wyses van aanbidding is onverenigbaar: "Mana, Tao, Zeus, Allah, de God van de christenen, de *Prima Causa* (Uiteindelijke Oorzaak) enz. kunnen niet aan elkander gelijk worden gesteld" (Kraemer 1958:66).

Elke godsdiens bestaan outonoom en eiesoortig "... met hun eigen zwaartepunten, assen, waarom zij draaien, en structuur" (Kraemer 1958:66). Daar bestaan geen gemeenskaplike noemer wat die wese en karakter van elke godsdiens omvat, waartoe die godsdienste herlei kan word nie (Kraemer 1958:66). Alhoewel die godsdienste nie tot mekaar herleibaar is nie, is dit tog moontlik om op grond van sekere kriteria godsdiens-te saam te groepeer ter wille van klassifisering (Kraemer 1958:66). So wys Kraemer op die stamgodsdienste, die universele godsdienste en die verlossingsgodsdienste as groeperings van godsdienste (Kraemer 1958:66). Kraemer sien dus die selfstandigheid van godsdienste as normatief vir die gesprek oor die verhouding tussen die Christendom en nie-Christelike godsdienste.

Godsdienstpluralisme bestaan vir Kraemer nie uit die somtotaal van die individuele godsdienste afsonderlik nie. Vir hom bestaan daar nie iets soos godsdiens in die enkelvoud nie (Kraemer 1958:67). Wat wel bestaan is 'n godsdienstige bewussyn wat sigbaar word in die konkrete vorme van die empiriese godsdienste asook die bepaalde lewensingesteldheid van sommige individue: "Dit religieuse bewustzijn is een empirische realiteit en de uiting van een bepaalde geaardheid en gesteldheid van de mens" (Kraemer 1958:68). Die fisiese verskyningsvorm van godsdiens word dus volgens Kraemer onderlê deur die godsdienstige bewussyn by die mens. Dit beteken egter nie dat Kraemer 'n voorstander van die natuurlike teologie is nie, aangesien hy nie die oorsprong van die godsdienstige bewussyn aandui nie: "Dit religieuse bewustzijn is tot niets anders meer te herleiden; het is gegeven met het feit van het bestaan van de mens" (Kraemer 1958:70).

Met 'n onderskeid tussen die konkrete uitings van die individuele en kollektiewe godsdienstige bewussyn, kan die ondersoek van godsdiens beter verloop as wat daar gesoek word na 'n abstrakte idee van wat godsdiens nou eintlik is (Kraemer 1958:68). Die "religieuse bewustzijn" kan op tweërlei wyse tot uiting kom: 'n subjektiewe en ob-



jektiewe manier (Kraemer 1958:68). Die subjektiewe manier is die uitdrukking van die individu se persoonlike vroomheid of innerlike godsdienstigheid. Kraemer dui aan dat hierdie vorm van godsdienstigheid as die "unbeheimatete Religion (daklose godsdienst)" aangedui kan word (Kraemer 1958:68). Onderliggend aan hierdie gedagterigting lê Schleiermacher se eensydige klem op die individualisering en verinnerliking van die godsdienstebeleving. Die uitdrukking van die godsdienste bewussyn op 'n objektiewe manier, is die navolging en gehoorsaamheid aan die dogmas, rites en kultus waaruit die konkrete godsdienste bestaan (Kraemer 1958:68).

Kraemer kies dus om op geen manier die oorsprong van godsdienste aan te dui nie. Die ontstaan van godsdienste lê slegs in die verstaan van die "religieuse bewustzijn". "De oorsprong van die godsdienst is geen historisch probleem, en evenmin een van psichologiese of sosiologiese aard, daar hij buiten onze mogelijkheden tot empiriese kennis is gelegen" (Kraemer 1958:70). Kraemer volg in hierdie verband die gedagterigting van Rudolf Otto wat volgens Kraemer sou gesê het dat "Religion fängt mit sich selber an" (Kraemer 1958:70). Hiermee neem Kraemer stelling in teen die godsdienste-historiese skool (waaronder ook die sosiologiese benadering van Troeltsch val) wat godsdienste as 'n historiese verskynsel verklaar, asook teen diesulkes soos Jung wat die oorsprong van godsdienste psigologies verklaar. Vir Kraemer is die godsdienste bewussyn 'n gegewene, 'n noodwendigheid van menslike bestaan.

Die oorsprong van godsdienste is onverklaarbaar. Wat verklaarbaar is, is die fisiese verskyningsvorme van godsdienste op grond van die "religieuse bewustzijn" van die mens soos dit kollektief en individueel empiries waarneembaar is. Wanneer Kraemer dan probeer antwoord wat die oorsprong van die "religieuse bewustzijn" is, kan hy nie anders as om te erken dat dit 'n transendente oorsprong het nie: "Het Transcendente, hoe mens dit ook moeg definieren, openbaart zich in het leven van de mens" (Kraemer 1958:70). Op die vraag na die oorsprong van die "religieuse bewustzijn" kan daar slegs 'n teologiese antwoord wees en dit "... alleen maar een christelijk theologisch antwoord kan zijn" (Kraemer 1958:70).

Weereens openbaar Kraemer 'n eensydige Christelike vertrekpunt wanneer dit by die verklaring van die oorsprong van godsdienste kom. Voortydig kondig Kraemer aan dat daar slegs een ware godsdienste kan wees, naamlik die Christendom.

Kraemer tref, in navolging van die dialektiese teologie van Barth, 'n onderskeid tussen openbaring en godsdienste: "De openbaring, waarvan Christus als Levende Persoon die definitiewe belichaming is, is in alle opzichten verschillend van religie. Religie heeft het over wat de mens denkt van God – en openbaring heeft het over wat God denkt van de mens" (Kraemer 1958:119). Hierdie dienste as teologiese vertrekpunt wanneer die verhouding tussen godsdienste ondersoek moet word. Die openbaring is iets anders as menslike intuïsie en ontstaan ook nie as gevolg van die godsdienste bewussyn van die mens nie (Kraemer 1958:121). Die openbaring van God, is volgens Kraemer, die selfmededeling van God op grond van suiwer goddelike inisiatief (Kraemer 1958:121). Kraemer wys die verstaan van openbaring "... as een synthese van 'openbaring' in de zin van het mededelen van 'waarheden' en van godsdienste ervaring van hoger kwaliteit", af as Bybels onverantwoordbaar (Kraemer 1958:197-198). Die gevolg is dat Kraemer se kritici wat so 'n verstaan van openbaring huldig, hom op verskeie punte verkeerd verstaan. So wys Kraemer daarop dat sy kritici hom om hierdie rede verkeerd verstaan as sou hy die openbaring slegs as 'n gebeurtenis sien en niks oor die inhoud daarvan sê nie (Kraemer 1958:198).



Oor die inhoud van die openbaring, laat Kraemer hom wel indirek uit wanneer hy die primaat van Jesus Christus aankondig:

... dat Jezus Christus het brandpunt is van het geschiedenis, en dat dus heel de godsdienstige geschiedenis van het mensdom voor en na Hem, tot aan de einde der dagen, slechts in Hem juist kan worden geïnterpreteerd. Hij is Gods beslissende en definitieve daad van zelfmededeling of openbaring, en in Hem vindt iedere goddelijke openbaring in verleden, heden en toekomst haar beslissende criterium.

(Kraemer 1958:199)

Alhoewel Jesus Christus die enigste kriterium vir die waarde en waarheid van godsdiens kan wees, is daar nie sprake van 'n Christus-monisme by Kraemer, soos die geval by Barth nie. Vergelyk Kraemer se herhaalde voorkeur vir die term "teo-sentriese" (Kraemer 1958:201,258). Verlossing kom slegs deur Jesus Christus, maar die verlossing en openbaring val nie saam in die persoon van Jesus Christus nie. Dit sê Kraemer wanneer hy verklaar dat God ook om en buite die Bybelse openbaring met die mens en ander godsdienste besig is. Hierdie waarneming begrond Kraemer op sy verstaan van die blywende en ewige verbond tussen God en mens wat selfs nie eers deur die sondeval nietig verklaar kon word nie (Kraemer 1958:215, 216).

Die enigste antwoord op die openbaring, is geloof (Kraemer 1958:121,286). Verder sê Kraemer hieroor:

The necessary correlate to the concept of revelation is therefore faith. It lies in the very nature of divine revelation that the only organ for apprehending it is faith; and for the same reason faith, in this strictly religious sense, can only be appropriately defined as at the same time a divine gift and a human act.

(Kraemer 1956:69)

Vergelyk in hierdie verband Barth se aanname dat geloof die enigste menslike reaksie op die openbaring kan wees. Kraemer verskil egter van Barth wat 'n suiwer negatiewe beoordeling van ander godsdienste maak, wanneer hy stel dat God ook in ander godsdienste kan werk (Kraemer 1958:15). Vir Barth is so 'n veronderstelling heeltemal onmoontlik. God werk slegs in en deur die openbaring van Jesus Christus. Alle godsdienste, die Christelike godsdiens ingesluit, is sondige maniere van die mens om by God uit te kom. Kraemer probeer egter nie voorgee dat verlossing op ander maniere as deur geloof in Jesus Christus moontlik is nie. Hy het egter nie so sterk negatiewe gevoel oor ander godsdienste as wat die geval by Barth is nie. Kraemer wys ook op die verkeerde antwoorde op die openbaring. In plaas van om in geloof op die openbaring van God te antwoord, antwoord die mens met ongeloof. Hiervan is die verskillende godsdienste 'n bewys (Kraemer 1958:247).

Volgens Kraemer is dit moontlik om vas te hou aan geloof in Jesus Christus en steeds 'n openheid na ander godsdienste te besit, aangesien 'n mens se verbondenheid aan die persoon van Jesus Christus iets anders is as om gebonde te wees aan 'n stel "intellektueel-geformuleerde" waarhede (Kraemer 1958:120). Kraemer skei dus tussen intellektuele oortuiging op grond van feite en geloofsoortuiging op grond van geloofsaannames. Vir 'n Christen is dit onmoontlik, sê Kraemer, om neutraal en objektief oor Jesus Christus te oordeel (Kraemer 1958:120).

Kraemer bevestig die superioriteit van die Christendom bo ander godsdienste wanneer hy sê dat die Christendom nie gemeet kan word aan een of ander godsdienstige apriori nie. Vir Christene is Jesus Christus self daardie godsdienstige apriori (Kraemer 1958:120). Daar bestaan dus vir Christene geen godsdienstige apriori waaraan Christus onderwerp kan word nie. Alhoewel nie-Christene so 'n standpunt negatief sal be-



leef, stel Kraemer dit dat nie-Christelike godsdienste dit sal moet insien dat hulle keuse vir 'n godsdienstige apriori net so 'n geloofsdaad is as wat dit vir Christene is om Jesus Christus as godsdienstige apriori te kies (Kraemer 1958:120-121).

Kraemer se standpunt hou bepaalde implikasies vir die siening van die saak van sinkretisme in:

- As die Christendom te alle koste as die enigste ware godsdiens voorgehou word, dan is sinkretisme in der daad 'n bedreiging vir die behoud van die Christendom.
- Alhoewel God in ander godsdienste werksaam kan wees, is daar niks van waarde in ander godsdienste wat die Christendom sou kon gebruik tot verryking nie.
- Alhoewel die Christelike godsdiens as die enigste ware godsdiens voorgehou word, beteken dit nie dat God Hom nie ook met ander godsdienste bemoei nie. God werk om en buite die Bybelse openbaring met die mens en ander godsdienste.

Kraemer pleit vir 'n meer verdraagsame en selfs 'n positiewer houding teenoor ander godsdienste om sodoende die moontlikheid van kontak en debat met ander godsdienste oop te hou. Vergelyk, waar reeds bespreek, sy kritiek op Barth se eng negatiewe houding teenoor ander godsdienste. As deel van die mensdom wat onder die oordeel van God staan, kan die Christelike godsdiens nie neersien op ander godsdienste nie. God het 'n ewige en blywende verbond met die mens gesluit. God is dus uit sy genadige liefde verbind tot die mens. Hoe sal God dan net sekere mense behorende tot 'n sekere godsdiens wil red en ander nie? Vergelyk in hierdie verband Knitter se gelykklinkende vraag (Knitter 1985:116-117).

Kraemer het 'n positiewer siening van ander godsdienste as wat die meeste van sy kritici meen. God werk nog in ander godsdienste omdat Hy met die mensdom 'n verbond gesluit het. Slegs in Jesus Christus kan die totale godsdienstige geskiedenis van die mensdom interpreteer word (Kraemer 1958:199). Daar is dus ruimte vir ander godsdienste. Ander godsdienste vind volkome vervulling in die openbaring van Jesus Christus.

3.5 KONKLUSIE

Daar sal tog die vraag gevra moet word, of 'n ondersoek na die aard van godsdiens en die verskillende beskouings oor die openbaring en verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste 'n rol speel in die verstaan van die saak van sinkretisme. Die antwoord op die vraag, is 'n duidelike ja. Die manier hoe godsdiens verstaan word, bepaal of sinkretisme as 'n bedreiging vir daardie godsdiens gesien word of nie. Nie net help die manier hoe godsdiens verstaan word om die saak van sinkretisme beter te verstaan nie, maar ook hou die saak van godsdiensverhoudings implikasies in vir die manier hoe die Christendom missionêre bedrywigheid in die wêreld behoort te verstaan.

Sundermeier maak 'n indeling volgens ses modelle van die verskillende maniere waarop die verhoudings tussen godsdienste verstaan kan word (Sundermeier 1992b: 57-59). Wat hier dan nou volg, is 'n samevatting van Sundermeier se indeling en 'n kort uiteensetting van hoe sinkretisme vanuit die hoek van elke model gesien word.



3.5.1 Dualisme model

Die uitgangspunt van hierdie model, is dat alle nie-Christelike godsdienste boos is. Dit maak van die aanhangers van ander godsdienste slegs objekte van bekering. Dit loop uit op aggressiewe sending pogings na ander godsdienste. Hierdie model is ten sterkste gekant teen enige iets wat lyk of dit kan neig tot sinkretisme. Sinkretisme kan volgens hierdie model as die bose werktuig van die duiwel tipeer word, waarmee die enigste waarheid op aarde versluier en die enigste suiwer stem stilgemaak moet word.

3.5.2 Pluralisme model

Volgens hierdie model, het die waarheid baie gesigte. Elke godsdienst het iets van die waarheid beet. Sending bestaan in die vorm van dialoog. Die klemtone binne dialoog kan verskil. Dialoog kan 'n poging wees om analogieë tussen godsdienste te soek. Dit kan die soeke na die gemene oorsprong van alle godsdienste wees. Dialoog kan ook plaasvind om langs hierdie weg die gemene doel van godsdienst te vind. Sending en bekering is vanuit die vertrekpunt van hierdie model, onnodig, aangesien elke godsdienst outonoom kan bestaan. Sinkretisme is dan ook geen bedreiging nie, maar eerder 'n wenslikheid tot verryking. Sinkretisme word dan amper gesien soos wanneer 'n legkaart gebou word: Elke godsdienst kan en moet 'n bydrae lewer om die totale beeld van die waarheid sigbaar te maak.

3.5.3 Ewolusionêre model

Hierdie model kan een van twee vertrekpunte hê, naamlik 'n etiese basis soos wat die geval by Lessing se siening van godsdienst was, of 'n historiese basis, soos die geval by Hegel, Schleiermacher en Troeltsch die geval was. Volgens die etiese vertrekpunt, is dit moontlik om in 'n sendingverhouding slegs teenoor hoogs beskaafde volke met 'n hoë vlak van kultuur te staan. Primitiewe volke moet eers beskaafd gemaak word voordat hulle gekersten kan word. Onderliggend aan hierdie model lê 'n superioriteitsgevoel van die Westerse beskawing. Die historiese basis veronderstel dat alle godsdienste groei en ontwikkel. Daar bestaan egter net een vorm van godsdienst wat volkome ontwikkel het, naamlik die Christendom. Dit is dus langs hierdie weg wat die aanspraak op absolute waarheid van die Christendom gefundeer word. Pannenberg se konsep van die Christendom as die konvergensie van alle godsdienste, is 'n modifikasie van hierdie model. Sinkretisme word volgens hierdie model gesien as een van die risiko's wat alle godsdienste loop. Dit word nie noodwendig as 'n gevaar beskou nie. Dit kan eerder as 'n onvermydelike verleentheid in die ontwikkelingsproses van alle godsdienste tipeer word.

3.5.4 Vervullingsmodel

Die uitgangspunt van hierdie model is dat die kerk die verwysingspunt vir alle godsdienste is. Die verhouding tussen die Christendom en ander godsdienste is soos die verhouding tussen vraag en antwoord, suggestie en kennis, hoop en vervulling. Die kerk is die vervulling van al die versugtinge van die ander godsdienste. Die kerk besit die absolute waarheid. Die kerk word nie met 'n spesifieke naam aangedui nie, want dit gaan eerder oor die koninkryk van God. Sending word gesien as dialoog. Langs die weg van dialoog, kan ander volke en godsdienste op die leemtes in hulle samestelling gewys word. Hierdie model oorvleuel in 'n groot mate met die voorafgaande. Daar is egter 'n nuanseverskil. Die vorige model plaas klem op die ewolusionêre ontwikkeling



wat alle godsdienste ondergaan. Die vervullingsmodel plaas klem op die progressiewe ontwikkeling van alle godsdienste wat uiteindelik 'n kulminasiepunt in die Christendom vind. Sinkretisme is volgens die model nie noodwendig 'n gevaar nie. Solank die godsdiens uiteindelik die volledige waarheid in die Christendom ontdek. Dit maak dus nie soseer saak watter weg gevolg is nie, solank daar by dieselfde (hoogte) punt uitgekom word.

3.5.5 Antitetiese model

Die model gaan uit van 'n veronderstelling dat daar 'n verskil tussen die Christelike geloof en ander godsdienste is. Die Christendom as godsdiens, word net soos alle ander godsdienste, negatief beoordeel. Alle godsdiens is ongeloof. Die natuurlike teologie word verwerp. Die openbaring is die bekendmaak van die radikaal Anderse. Ander godsdienste moet hulle onderwerp aan die Christendom voordat daar vir hulle enige sprake van verlossing kan wees. Sending, of dit nou dialoog of saamleef is, moet bestaan uit die kemelementgetuienis. So iets van die sentimente van die dualistiese model word hier ge-eggo. Verlossing is slegs te vind in die openbaring van Jesus Christus soos dit neerslag vind in die Christelike godsdiens. Daar is geen weg tot verlossing vir ander godsdienste as net deur geloof in die God van die Christendom nie. In die geval sal sinkretisme geen gevaar inhou as dit op die terrein van godsdiens plaasvind nie. Alle godsdiens is tog boos en ongeloof. Sinkretisme word wel 'n gevaar sodra die heilsweg gekontamineerd aangebied word. Niks kan en mag by geloof in Jesus Christus bygevoeg word as hulpmiddels tot verlossing nie. Eksponente van hierdie model is Calvyn, Barth, Tillich, Bonhoeffer en Kraemer.

3.5.6 Dialektiese model

Hierdie model het as uitgangspunt dat alle geskiedenis van godsdiens gebaseer word op geloof in God. Die Christendom word egter geen primaat of monopolie toegeken nie. Daar word deur die geskiedenis van godsdienste erken dat alle godsdienste 'n bydrae tot die vorming van die Christelike geloof gelewer het. Dit lei egter nie tot 'n pluralisme of sinkretisme nie, aangesien dit gesien word vanuit die hoek van normale groei en ontwikkeling van godsdiens. Sending word volgens hierdie model verstaan as 'n lewenslange proses van "encounter" wat al drie die vorme van sending, dialoog en saamleef (convivence) bevat. Die soeke na die waarheid is nog nie afgesluit nie, maar bly 'n oop soeke na die toekoms. Sinkretisme kan 'n moontlike resultaat van hierdie soeke wees. Volgens Sundermeier se onderskeid tussen simbiotiese en sintetiese sinkretisme, is simbiotiese sinkretisme in 'n situasie van "convivence" noodwendig en selfs wenslik. Langs hierdie weg vind daar ware inkulturasie plaas (Sundermeier 1992b:42).

Sundermeier pleit vir die handhawing van die laaste model. Langs hierdie model word die verhoudings tussen godsdienste nie meer intrareligieus gesien nie, maar eerder gesien as "... inter-religious encounter and experience ..." (Sundermeier 1992:59). Sundermeier se pleit dat die verhoudings tussen godsdienste in die toekoms eerder as "convivence" tipeer word, kan vergelyk word met Bosch se voorstelle van hoe sending in die tyd van die nuwe paradigma moet verloop (Bosch 1991). Vergelyk in hierdie verband die opmerkings by 'n latere hoofstuk.



Hoofstuk 4

TEOLOGIE VAN SISTEME

4.1 KONDISIONALITEIT

Om te sê dat 'n studie van sinkretisme die vraag na 'n *theologia religionum* op die tafel plaas, veronderstel dat daar 'n bepaalde verhouding tussen godsdienste bestaan. Hierdie verhouding tussen godsdienste word uitgebrei om te veronderstel dat 'n godsdiens ook in verhouding staan met die wêreld wat dit omring (en waarvan dit in 'n seker sin deel is). Die veronderstelling van 'n uitgebreide verhoudingsnetwerk, plaas die hele saak van 'n sisteemteorie op die tafel. Hoe word 'n godsdiens beïnvloed? Word 'n godsdiens net beïnvloed of oefen 'n godsdiens ook invloed uit op die wêreld rondom dit? Watter omstandighede maak dit vir 'n godsdiens moontlik om beïnvloed te word? (Berner 1982:76). Vergelyk Berkhof se opmerking:

Menselijk leven is immers leven in relaties. Wij zijn mens in en door onze relaties tot de wereld om ons heen, tot onze medemensen, ons beroep, de sociale structuren, de cultuur, de techniek, de natuur. Religie als relatie tot het absolute is het besef van de mens dat hij nog in een heel andere betrekking staat, tot iets dat zelf geen deel uitmaakt van zijn verschijningswereld, maar evenmin buiten haar om kenbaar is, tot een werkelijkheid die de grond is welke de onze draagt ... Daar de religie naar haar aard omvattend op het hele mens-zijn inwerkt, wordt ze ook door dit hele mens-zijn gevoed en gekleurd. Men kan dus talloze verbanden aanwijzen. Dat is echter iets anders dan de religie te herleiden tot datgene waarmee ze in verband staat.

(Berkhof 1979:7,10)

Wat Berkhof bedoel is dat die objek van die verhouding waarmee die mens in verband staan niks anders as die absolute kan wees nie.

Troeltsch se bydrae, waarna in 'n vorige hoofstuk verwys is, is nie net van waarde vir die verstaan van die openbaring en die verstaan van godsdiens nie. Troeltsch se leer van historiese relativisme lewer ook 'n bydrae tot die verstaan van die interaksie tussen historiese fenomene. Volgens Knitter berus Troeltsch se leer oor 'n historiese benadering op drie grondbegrippe: die wet van historiese kritiek, die wet van analogie en die wet van korrelasie (Knitter 1974:7). Volgens die wet van korrelasie is alle historiese fenomene in voortdurende wisselwerking. "... [N]o historical 'event' takes place just for itself; it always, somehow, influences other events" (Knitter 1974:7). Dit stem ooreen met Krüger se teorie van kondisionaaliteit.

Krüger stel die saak van sinkretisme in 'n nuwe lig met sy teorie oor kondisionaaliteit (Krüger 1995:97-98). Krüger probeer die ineenverweefdheid van dinge in 'n wyer sosio-religieuse konteks aandui (Krüger 1995:1). Hy sê dat kontekste in voortdurende interaksie met mekaar is (Krüger 1995:97). Godsdienste bestaan simbioties met sosio-kulturele kontekste. 'n Kondisionalistiese benadering wil die interaksie tussen godsdienste en kontekste ondersoek om die interafhanklikheid en invloede op mekaar vas te stel. Die veronderstelling is dat godsdienste gevorm word deur ekonomiese, politieke, kulturele, geografiese en ander faktore en self 'n bydrae lewer tot die vorming van



hierdie sake (Krüger 1995:97). Godsdienste word dus nie eensydig deur 'n enkele faktor beïnvloed of gevorm/ontvorm nie. Godsdienste het skakeling met mekaar en met kontekste. Daar is dus voortdurende interaksie en 'n oor en weer beïnvloeding van mekaar (Krüger 1995:98). Hierdie beïnvloeding is dinamies sowel as sinkretisties (Krüger 1995:98). Von Harnack het in sy rektorstoepspraak in Berlyn gesê: Wie een godsdienste ken, ken alle godsdienste.

Volgens Krüger se model is dit dus nie geldig om 'n enkele paar redes as oorsake van sinkretisme aan te voer nie. Sinkretisme is meer gekompliseerd as wat dit op die oog af lyk, omdat alle kontekste met mekaar verweef is en voortdurende invloed op mekaar uitoefen. Krüger se teorie van kondisionaliteit wys op die ineenverweefdheid van godsdienste in die verlede en wys op die moontlikheid van oop dialoog, kreatiewe verskil en begrip vir mekaar (Krüger 1995:101).

In die lig van 'n ondersoek na sinkretisering in die sosiologiese vertrekpunt, stel Colpe dit dat 'n ondersoek na sinkretisme gereduseer word tot die kritiese vraag na die "Konstellationen" wat dit moontlik gemaak het dat iets soos sinkretisme kan plaasvind (Colpe 1986:220). Colpe wys daarop dat die vraag na die omstandighede wat sinkretisme moontlik gemaak het, belangriker is as die sinkretisme wat plaasgevind het self.

Colpe se onderskeid tussen verskillende grade van sinkretisme (tw simbiose, akkulturasie en identifikasie), is reeds bekend (Colpe 1975:19). Die onderskeid wat Colpe maak ten opsigte van sintese, ewolusie en harmoniëring het ook implikasies vir 'n sosiologiese kyk na sinkretisme. Gensichen wys daarop hoe Colpe se benaming van sintese duidelik is uit die Hellenistiese sinkretisme wanneer kulturele en godsdienstevorme onder een hoof naamlik 'Hellenisme', verenig is (Gensichen 1990:15). Die benaming ewolusie verwys na die veranderinge wat binne 'n religieus-kulturele sisteem plaasvind en wat tot die ontstaan van 'n nuwe godsdienste kan lei (Gensichen 1990:15). Die proses van harmonisering gaan van die standpunt uit dat alle godsdienste op verskillende weë op pad na God is. "Una religio in rituum varietate – eine Religion in verschiedenen Gestalten" (Gensichen 1990:15). Hierdie is 'n radikale vorm van sinkretisme waar 'n reduksie van die plurale tot 'n eenheid, die doel is.

Feldtkeller wys vanuit 'n sisteemteoretiese perspektief hoe die verhoudings tussen godsdienste telkens 'n refleksie is van hoe 'n godsdienste homself verstaan. Daar bestaan dus geen omskrywing van 'n verhouding tussen godsdienste wat onafhanklik van 'n godsdienstige selfdefinisie bestaan nie (Feldtkeller 1992:230). Die verhouding tussen godsdienste kan dus wys wat die verskille tussen godsdienste is.

Kraemer wys op 'n duale proses wat parallel besig is om af te speel. Hy praat van 'n tegelyke onenigheid in die wêreld te midde van 'n eenheid: "Nietteenstaande de geweldige verbroekeling en onenigheid in onze hedendaagse wereld vormen we toch *als wereld* een eenheid, waarvan de samestellende deel in een onverbreeklijk onderling verband staan en elkander wederkerig beïnvloeden" (Kraemer 1958:23). In die huidige samelewing is die onenigheid waarvan Kraemer praat, te bespeur in die talle voorbeelde van nasionalistiese strewes van kultuurgroepe. Elke groepering beywer hulle vir selfregering en selfstandigheid. Vanuit hierdie politieke strewes kom 'n kulturele en godsdienstige nasionalisme na vore. Daarbenewens is dit 'n wêreldtendens dat die wêreld begin beweeg na totale wêreldeenheid. Groter gemeenskappe groepeer hulle saam. Vergelyk in die verband die sterker wordende bande tussen die Europese en Afrikalande onderskeidelik.

Die nader beweeg aan mekaar hou ook bepaalde implikasies vir die verstaan van verhoudings tussen godsdienste in. Sinkretisme word in sulke omstandighede nie meer



as 'n bedreiging of gevaar gesien nie, maar as 'n noodwendigheid en selfs 'n wenslikheid. Kraemer wys op 'n verdere implikasie wanneer hy sê dat: "Zonder weerga ook, omdat onze kennis van de godsdienst en de godsdiensten nog nimmer tevoren zo veelomvattend en zo grondig is geweest als thans" (Kraemer 1958:31). Die nader be-
weeg aan mekaar bring dus meer kennis van mekaar.

Die elemente waaruit 'n godsdienst opgebou word, word ook slegs in konsensus van die groep as religieus gekonstitueer. Godsdienstelemente kry eers ware betekenis in samehang met die omringende konteks waarin hulle hulle bevind. 'n Godsdienstige feit is slegs betekenisvol wanneer dit in 'n groep erkenning geniet. 'n Verskyning kan slegs as religieus ervaar word as dit in 'n spesifieke konteks plaasvind.

... jede Erscheinung, auch eine Religiöse, zeigt sich bestimmten Menschen in einem bestimmten Kontext. Folglich erscheint ein Tatbestand nur bestimmten Menschen und in bestimmten Kontexten als religiös. Er wird nur innerhalb eines bestimmten Bezugrahmens von ihnen als eine religiöse Erscheinung erfahren bzw. aufgefasst oder gedeutet.

(Waardenburg 1986:30)

Daar is egter twee voorwaardes wat Waardenburg stel waaraan 'n godsdienstelement moet voldoen voordat dit as religieus erken kan word:

Um einen Tatbestand 'religiös' nennen zu können, muss er also im eigenen kulturellen Rahmen als religiös betrachtet werden (also 'wirklich' religiös sein) und auf etwas erweisen, das für die betreffenden Menschen grundsätzlich sinngebend wirkt (also 'wirklich' religiös sein).

(Waardenburg 1986:31)

4.2 SINKRETISME AS SEKULARISERING VAN DIE GEMEENSAP

'n Besondere geval van sinkretisme, is die situasie waar sekularisering in die gemeenskap plaasvind. Met begrip daarvoor dat die term sekularisering verskillend deur verskeie wetenskaplikes gebruik word en dat die definisie van sekularisering oor die geskiedenis verander het (Gensichen 1985:141), word volstaan met die definisie van Stegmaier soos Gensichen aanhaal: sekularisering as "Vergeschiedtlichung der menschlichen Existenz" (Gensichen 1985:141). Die gevolg van so 'n definisie, dui Gensichen aan, is die mondigwording van die mens en die emansipasie van alle sakrale magte (Gensichen 1985:141). Gogarten onderskei verder tussen sekularisering as die proses van historisering en sekularisme as 'n nihilistiese ideologie (Gensichen 1985:141).

Wagner kies om sekularisering soos volg te definieer:

Mit Säkularisierung ist der Sachverhalt im Blick, dass die Gesellschaft und ihre Institutionen oder Systeme gegenüber der Religion sich verselbständigen; die gesellschaftliche Umwelt der Religion ist säkularisiert, so dass die Religion der rationalen Eigengesetzlichkeit der Gesellschaft dichotomisch gegenübersteht.

(Wagner 1986:197)

Wagner wys hoe Max Weber se term van "Entzauberung" bydrae tot 'n beter verstaan van sekularisering: "M. Webers Konzept der Entzauberung der Welt als Folge der fortschreitenden Rationalisierung aller Bereiche des sozialen Handelns wird häufig als Säkularisierung interpretiert ..." (Wagner 1986:196). Daarby vat Wagner sy eie definisie van sekularisering op 'n later stadium saam in drie kernbegrippe: "Entzaube-



rung"; "dichotomisierung von rationaler Weltstaltung" en "rückzug der Religion in das Irrational" (Wagner 1986:203).

Wagner sien sekularisering dus as die vertaling van godsdiensmotiewe in die rasionaliteit van sosiale dade: "Betrifft die Säkularisierung die Übersetzung von ursprünglich Religiösen Motiven und Gehalt in die eigengesetzliche Rationalität des sozialen Handelns, so werden säkularisierte religiöse Gehalte, also Säkularisate, vorstellig gemacht" (Wagner 1986:197).

Een van die gevolge van sekularisering, dui Wagner aan, is die "Pluralismus privatisierter Religion" (Wagner 1986:217). Daar bestaan dus 'n magdom van persoonlike vorme van godsdiens.

Tillich definieer sekularisering as "... the affirmation of secular culture in contrast to, and to the exclusion of, religion ..." (Tillich 1988:308).

Sekularisering kan ook interpreteer word as die ontmitologisering van die geesteswêreld. Wat vroeër met angs bejeën is omdat dit onbekend en vreemd was, word nou as deel van die bekende wêreld gereken. Dit is duidelik dat die wortels van sekularisering in die Verligting lê (Gensichen 1985:144).

Gensichen dui aan hoe daar in die laaste tyd oor sekularisering gedink is in terme van ontwikkeling en vooruitgang (Gensichen 1985:144). Die Weste het met groot fanfare begin met ontwikkelingshulp en opheffingswerk in sogenaamde Derdewêreldlande. Alles wat teen armoede, werkloosheid en ongeletterdheid was, is as positief gereken (Gensichen 1985:144). Die ontvangers van hierdie welwillendheid het die 'hulp' egter anders interpreteer. Gensichen wys hoe die Derdewêreldlande die hulp van die Weste (of Noorde) beleef het as welwillendheid van 'n 'nieu-imperialistiese heilbemiddelaar' (Gensichen 1985:145). Die Weste (Noorde) skryf die res van die wêreld voor wat hulle nodig het en die Weste (Noorde) is al te bereid om dit te voorsien. Dit wat as modernisering beskou word, is elemente wat vreemd aan Derdewêreldvolke is en die Weste (Noorde) is al besitters van hierdie elemente (Gensichen 1985:145). Gensichen haal 'n opmerking van Taylor aan om die resultaat van die proses aan te dui: "Wie kann man Hilfe geben, ohne zugleich etwas zu nehmen" (Gensichen 1985:145).

Op grond van hierdie uittaling van Taylor, dui Gensichen die implikasies daarvan vir die sendingwerk van die Weste aan. Gensichen is van mening dat die nie-Christelike godsdiens in 'n fase is waar die plaaslike oorgeërfde waardes nuut interpreteer word (Gensichen 1985:146). Dit is wel te bespeur in die eietydse leuse van die kontinent Afrika: "Africa Renaissance – back to the roots."

Gensichen en ander is daarvan oortuig dat die sekulariseringsproses "... die Folge der christlichen Verkündigung ..." is (Gensichen 1985:146). Op grond hiervan lê dit die Christendom ten taak om 'n nuwe konsep vas te stel van wat missionêre verkondiging beteken (Gensichen 1985:147).

Sinkretisme kan op verskeie vlakke funksioneer. Sinkretisme kan gebruik word om 'n proses van versmelting of beïnvloeding tussen godsdienssisteme of elemente van godsdienssisteme te beskryf (Berner 1982). Die samesmelting of beïnvloeding kan lei tot die totstandkoming van 'n totaal nuwe sisteem of 'n sisteem met 'n gewysigde vorm, inhoud of funksie. Sinkretisme kan egter ook verwys na die beïnvloeding van godsdienssisteme deur kultuurwaardes. Die vermenging kan lei tot 'n nuwe religieuse bewussyn in 'n kultuur. Sinkretisme hoef dus nie net na die veranderinge in godsdienssisteme, hetsy dit die beïnvloeding van totale sisteme of slegs elemente uit 'n sisteem, te verwys nie.



Met die situasie waar heterogene religieuse gemeenskappe al meer aan die orde van die dag is, het die gevaar van sinkretisme al hoe groter geword. Wagner beskryf hoe daar in die Duitse samelewing twee godsdienssisteme naas mekaar tot stand kom (Wagner 1996:85): naas dit wat Wagner die "volkskirchlichen" Christendom noem, kom 'n tweede vorm van godsdienskultuur tot stand. Hierdie tweede godsdienskultuur bestaan uit 'n magdom heterogene bewegings, rigtings en verenigings. Hummel omskryf die situasie nog nader wanneer hy daarop wys dat ander godsdienste en godsdienstige bewegings met mag terreine betree wat voorheen net deur die Christendom beheers is (Hummel 1994:160). Hierdie religieuse vorme wat die terrein van die Christendom betree, word saamgestel uit beginsels afkomstig uit die spiritueel-mistiese lewenswyses van godsdienste wat hulle oorsprong in die Verre Ooste het, uit meditasietegnieke, uit esoteriese-okkulte gedagtes, fundamentalistiese gedagtes wat somtyds niks anders as 'n heimlike kommersiële doel het nie. Hummel wys verder daarop hoe sinkretistiese prosesse deur die moderne media ondersteun word (Hummel 1994:160). In hierdie verband wys Hummel op die vormingsrol wat boeke, films en televisie op die betekenis van Christelike inhoud het (Hummel 1994:161). Hummel wys verder daarop hoe ander religieuse bewegings en godsdienste die Christendom onder druk van sekulariserende tendense plaas (Hummel 1994:160).

Die gevolg is dat die grense tussen godsdiens en nie-godsdiens vloeibaar word. Verder degradeer die sekulariseringsproses godsdiens tot 'n verbruiksartikel vir die massas (Hummel 1994:161). As verbruiksartikel beteken dit dat die potensiaal van alle godsdienstige moontlikhede ontsluit moet word, sodat mense daaruit 'n keuse kan maak en selfs elemente van godsdienste kan uitkiees en daaruit iets nuuts saamstel (Hummel 1994:161). Sinkretisme is 'n noodwendige gevolg. Gensichen wys op die negatiewe effek van hierdie onheilige koalisie: "Jede Allianz von christlichem Zeugnis und westlicher Kulturpropaganda ist vom Übel" (Gensichen 1966:64).

Hummel haal Thomas se teorie aan dat godsdienste op verskillende stadiums van die proses van disintegrasie en herintegrasie is (Hummel 1994:162). Volgens hierdie proses moet godsdienste eers verskeie elemente uit verskillende godsdienste en sekulêre instellings aanneem, voordat dit kan begin met 'n proses van interne herintegrasie (Hummel 1994:162). Dit dui op die kompleksiteit van die probleem van sinkretisme. Daar moet dus 'n proses van interpretasie van elemente binne die Christendom self plaasvind en 'n interpretasie van die betekenis van Christelike elemente binne nie-Christelike kontekste.

Hummel verwys kortliks na 'n voorbeeld van hierdie komplekse interpretasieproses wanneer hy wys op hoe die Christologie in die laaste tyd interpreteer is binne die Christendom en daarbuite (Hummel 1994:162). Daar bestaan byvoorbeeld 'n Koraniese interpretasie van die Jesusvertellings, interpretasies van Jesus as 'n ingewyde van Oosterse wysheid en dies meer. Binne die Christendom is die interpretasie van die historiese Jesus nie net 'n poging om die essensie van die Christendom vas te stel nie, maar bied dit ook gronde vir sinkretistiese interpretasies.

Gensichen wys daarop dat Kraemer se onderskeid tussen bewuste en onbewuste (spontane) sinkretisme ook in hierdie situasie van nut kan wees (Gensichen 1990:18). Onbewuste of spontane sinkretisme word onderskei van 'n doelbewuste, beplande poging tot sinkretisme. Vir Gensichen is die sinkretisme wat in die huidige "... volkskirchliche Praxis im westlichen Christentum ..." plaasvind, 'n vorm van die spontane sinkretisme waarvan Kraemer in *Religion und christlicher Glaube* 1959 (p. 392), praat (Gensichen 1990:18).



Hummel wys daarop dat Kraemer se onderskeid ongeldig gemaak word op grond van die onderskeid wat Hollenweger maak tussen teologies verantwoordbare en teologies onverantwoordbare sinkretisme (Hummel 1994:159). Hummel kyk dit egter mis dat iets soos 'teologies onverantwoordbare sinkretisme' 'n *contradictio in terminis* is. As 'n saak nie teologies verantwoordbaar is nie, is dit vanselfsprekend sinkretisties.

Een van die gevolge van hierdie duale godsdienststelsels wat parallel bestaan, dui Wagner aan as 'n asimmetriese identiteit. Kerkleiers binne die 'volkskerklike' Christendom raak vervreemd van lidmate wat binne die nuwe heterogeen religieuse kultuurlewe (Wagner 1996:85). Lidmate en kerkleiers deel nie meer dieselfde geloofswaardes nie. Ten grondslag van hierdie verskynsel, lê die religieuse mondige identiteit van die mens. Hierdie identiteit is 'n uitvloeisel van Schleiermacher se *theologia religionum*. Schleiermacher sien godsdienst as volledig 'n private aangeleentheid. Elke mens vorm sy/haar gedagtes oor godsdienst na aanleiding van 'n interpretasie van 'n persoonlike gevoel.

Dieselfde gevolgtrekking wat deur Wagner oor die Duitse kultuursituasie gemaak is, kan ewe goed oor die Suid-Afrikaanse kultuursituasie gemaak word.

Gensichen wys daarop dat 'n verklaring van sinkretisme vanuit 'n godsdienstosologiese perspektief, dit aan die lig bring dat godsdienste nooit as homogene sosiale eenhede bestaan nie (Gensichen 1990:14). Dit is slegs 'n kenmerk, sê Gensichen, wat aan "National- bzw. Volksreligion" toegeskryf kan word (Gensichen 1990:14). Binne elke godsdienst kan daar godsdienstwetenskaplik 'groot' en 'klein' tradisies onderskei word (Gensichen 1990:14). Die 'groot' tradisies word meestal, vir sover hulle skriftelik bestaan, aan die sosiale elite toegeskryf en die 'klein' tradisies word as die godsdienst van die massas verstaan (Gensichen 1990:14). Die funksie van die 'klein' tradisies is om die identiteit van die volk te vorm. Dit is dan ook die Achilleshiel waar sinkretistiese idees kan insluip om selfwaardigheid en emosionele stabiliteit aan die gemeenskap te gee (Gensichen 1990:14).

Gensichen wys daarop hoe daar in die verlede sinkretismes eerder in groot heerskappystrukture soos byvoorbeeld die ryk van Alexander die Grote of die Romeinse Ryk, kon insluip. In die hede is daar die geneigdheid dat sinkretisme gedentraliseerd plaasvind (Gensichen 1990:14). Sinkretisme vind eerder op die terrein van kleiner groeppvorming en "Individualfrömmigkeit" in die vorm wat Gensichen "Leutereligion" noem, plaas (Gensichen 1990:14).

Die sekulariseringsproses word gekenmerk deur twee faktore: individualisering en pluralisering van godsdienst (Hummel 1994:160). Shorter wys hoe die proses van modernisering bydra tot die sekularisering van die gemeenskap (Shorter 1995:50-51). Modernisering is 'n kragtige dryfkrag wat agter kultuurverandering lê. Shorter definieer modernisering as "... a process that is concerned with the effects of technological change as well as with the development of technology itself ..." (Shorter 1995:51). Hierdie tegnologiese ontwikkeling het verreikende gevolge: dit bevorder multikulturalisme, help materialisme aan en bring 'n verandering in norme en waardes (Shorter 1995:51-52). Die grootste twee gevare van modernisering is volgens Shorter die gevaar van sekularisering en materialisme (Shorter 1995:54).

Die individualisering van godsdienst is niks nuuts nie. Sedert die teologie van Schleiermacher is al betoog dat elke individu 'n eie godsdienst bepaal. Tegelykertyd het die individualisering van godsdienst gelei tot 'n pluralisering van godsdienst.

Tillich werk met die tese dat die belangrikste kenmerk van die huidige ontmoeting tussen die Christendom en ander wêreldgodsdienste die ontmoeting met wat hy "quasi-religions" noem, is (Tillich 1988:293). Met "quasi" wil Tillich verwys na onopsetlike oor-



eenkomste wat baseer is op identifisering. Tillich verwys dus met kwasigodsdienste na alle sosiale verskynsels wat soos 'n godsdienst funksioneer of wat amper religieuse emosies by mense ontlok (Tillich 1988:293). Volgens hierdie definisie dui Tillich die Fascisme en Kommunisme as voorbeeld van "quasi-religion" aan (Tillich 1988:293). Om kwasi-godsdienst reg te verstaan, is 'n verduideliking van wat Tillich onder die begrip godsdienst verstaan, eers nodig.

Die definisie wat Tillich aan 'godsdienst' verbind, handel oor die aangegryp wees deur wat hy die "ultimate concern" noem (Tillich 1988:293). Godsdienste noem hierdie "ultimate concern", God (Tillich 1988: 293). Kwasigodsdienste verstaan onder die "ultimate concern" die volk, 'n wetenskap of 'n spesifieke klas in die samelewing of 'n hoe ideaal van die mensdom (Tillich 1988:293). Kwasigodsdienste leef in die verwagting van 'n nuwe toestand van sake (Tillich 1988:294).

Tillich dui aan hoe die tegnologiese rewolusie gelei het tot sekularisasie wat weer gelei het tot die vernietiging van ou tradisies binne godsdienst en kultuur asook tot 'n absolute ongeërgdheid oor godsdienst (Tillich 1988:296). Hierdie toedrag van sake word nie net in die Westerse wêreld bespeur nie, maar ook in ander dele van die wêreld waar ander godsdienst tradisies oorheers, soos byvoorbeeld in Japan (Tillich 1988: 300).

Om sekularisasie die hoof te bied, is nie net 'n krisis vir die Christendom nie. Tillich wys daarop dat alle godsdienste, ook die Christendom, sekularisasie moet verwerp (Tillich 1988:308). Die Protestantse Christendom het egter die sterkste verweer teen sekularisasie aangesien die Protestantse beginsel dit bevestig dat die sakrale nie nader aan die goddelike as aan die sekulêre lê nie (Tillich 1988:308). Volgens die Protestantse beginsel van Tillich, word godsdienste daaraan herinner dat 'n godsdienst, net soos sekularisasie wat 'n kultuurelement tot die status van die goddelike verhef, menslike handewerk is en dus die potensiaal tot vervalsing het (Knitter 1985:115). Ook hou die Protestantse beginsel die implikasie vir die Christendom in dat dit voortdurend onder nuwe omstandighede moet nuut word en aanpas (Knitter 1985:115). Dit beklemtoon soveel te meer die waarde van oop dialoog sonder enige negatiewe voorbehoude oor die waarde van die ander.

Tillich stel voor dat die enigste manier om sekularisasie die hoof te bied, is om die weg van dialoog te volg (Tillich 1988:324). Alle godsdienste staan voor die keuse van drie moontlikhede sodra hulle deur sekularisasie gekonfronteer word: om met ander godsdienste te vermeng, slegs een godsdienst het die regte antwoord op al die vrae of alle godsdienste moet ophou bestaan (Tillich 1988:324-325). Nie een van hierdie moontlikhede sal deug nie (Tillich 1988:325). Godsdienst moet eerder hulle eie partikulariteit deurbreek en in dialoog met mekaar tree (Tillich 1988:325).

Indien gekies word vir 'n definisie van sinkretisme as die resultaat van pluralisering, wat onder andere deur sekularisering te weeg gebring word, en sakralisering, dan maak die saak van sekularisering soveel meer sin. Sekularisering het natuurlik ook implikasies hoe die kerk haar missionêre bedrywigheid in die wêreld verstaan. In hierdie verband staan die kerk in verleentheid. Sekularisering en sakralisering het direkte en indirekte gevolge vir die funksionering van die kerk in die moderne gemeenskap.

4.2.1 Sekularisering

Direkte en Indirekte implikasies:

- Die kerk verloor geloofwaardigheid op grond van die gebrek om aan te pas by die eise van die moderne tyd. Die aanpassings wat die kerk dan wel maak, lyk kuns-



matig en oppervlakkig met die uitsluitlike bedoeling om die kerk net meer gebruikersvriendelik te maak ter wille van 'n selfsugtige doel, naamlik om lidmaattal op te stoot.

- Om deel te wees van die kerk, hou skynbaar geen voordeel in nie. Die kerk bied niks meer nie. In die verlede kon die kerk dit regkry om mense te oortuig dat die kerk besitter van 'n onbeskryflike skat is waarvan die inhoud geheim gehou is. Die gewone kerkvolk is ontnugter aangesien die skat toe nooit duidelik omskryf is nie.
- Die mondigheid van die mens in die postmoderne tyd laat die mens self besluit oor sy eie keuses en toekoms. Die mens neem self verantwoordelikheid vir sy eie toekoms, of dit dan nou tot die hel lei of nie.
- Die kerk verloor betekenis vir die alledaagse lewe van die mens. Kerkwees word nog net beperk tot 'n paar ware vromes of die met 'n slegte gewete wat net uit skuldgevoel nog kerk toe gaan. Die oorsaak hiervan moet nie volledig op die skouers van die kerk geplaas word nie, maar die kerk moet dit ook nie as onskuldig beskou nie.
- Die Bybel en so dus ook die kerk, waar die inhoud van die Bybel verkondig word, is nie meer die norm vir die etiese lewe van die mens nie.
- Die status van die Bybel word verlaag tot net 'n etiese norm vir die lewe van die mens. Die aanvang van die historiese kritiek aan die einde van die vorige eeu het as katalisator gedien om die gesag van die Bybel tot 'n gewoon wêreldse boek te verlaag. Die proses loop nou eers ten einde.

4.2.2 Sakralisering

Direkte en Indirekte implikasies:

- Kultuurwaardes word belangriker as geestelike waardes beskou. Om Afrikaner te wees is belangriker as om Christen te wees. Om polities reg geaffilieer te wees, is belangriker as om gelowige te wees.
- Oorgeërfde tradisie word belangriker as die leer van die kerk. Ouers leer hulle kinders die ou, oorgeërfde, beproefde lewensreëls. Ouers is bereid om self hulle kinders te onderrig in die regte lewensingesteldheid. Hierdie onderrig is nie altyd met die leer van die kerk te versoen nie.
- Teologies gesien word die werkheiligheid al meer as sakrale heilsweg gesien. Die belangrikheid van goeie werke tel meer as geloof in die Verlosser.
- Humanitêre korrektheid dien as etiese norm vir die lewe van die mens. Solank geen mens op aarde se menseregte aangetas word nie, leef elke mens reg voor die hoër Reg.
- Geloof word 'n privaat aangeleentheid met gevolg dat die individu se persoonlike geloofservaring, hoe korrek of inkorrek gemeet aan kerk standaarde, belangrik word.
- Ander godsdienste en sektes is nie meer boos en sleg nie. Daar lê selfs waarde daarin om nie-amptelik deel te hê aan so groep.
- Die manier van doen van die tradisionele hoofstroomkerke word gekanoniseer as bewaarders van die enigste heilsweg. Kerkwees is dan niks anders as die inoefen en oor en oor repeteer van die ou bekende rites nie.

4.3 INKULTURASIE

4.3.1 Inleiding

Die term inkulturasie het volgens Müller 'n etimologiese oorsprong in die term enkulturasie. Dit bevestig Bosch wanneer hy sê dat Pierre Charles die eerste was wat die konsep enkulturasie vanuit kulturele antropologie in die missiologie ingevoer het (Bosch 1991: 447). Sedert die term inkulturasie vir die eerste keer in 1974 op die Twee en Derdigste Algemene byeenkoms van die Jesuïete gebruik is en weer in 1977 op die Roomse biskopsinode deur die Jesuïete se algemene sekretaris, P. Arrupe, ter sprake gebring is (Bosch 1991:447), word die term wyd binne die Roomse teologie gebruik (Müller & Sundermeier 1987:178). Die proses om veranderinge in die evangelie aan te bring om dit sodoende verstaanbaar vir ander kulture te maak, is aanvanklik vanaf Roomse kant verwys na as adaptasie of akkommodasie en vanuit Protestantse kant as verinheemsing (Bosch 1991:448). Met verloop van tyd het ook in die Protestantse teologie die term inkulturasie al meer in gebruik geraak.

Die term 'inkulturasie' kan beskryf word as 'n sintese van 'enkulturasie' en 'inkarnasie'. Dit bevat dus iets misties, na aanleiding van die Rooms mistieke sakramentsbeskouing. Inkulturasie volg die inkarnasiemodel, met spesifieke verwysing na die kenotiese aspek ('kenosis': vrywillige aflê van heerlikheid met die oog op aanvaarding van menslikheid). Dit word bevestig in 'n pouslike skrywe aan die biskoppe van Afrika oor die evangelisasie-opdrag van die kerk: "Diese Selbstentäuserung, diese *Kenosis*, derer es für die Verherrlichung bedarf, der Weg Jesu und jedes seiner Jünger ist Leuchtkraft für die Begegnung der Kulturen mit Christus und seinem Evangelium" (Nachsynodales Apostolisches Schreiben 2000:68). Die evangelie neem vlees en liggaam aan wanneer dit in 'n volk en sy kultuur inkarneer. Dit gaan dus nie so seer om die voortplanting van die kerk nie, maar om die herhaalde hergeboorte van die kerk in nuwe kulture en kontekste (Bosch 1991: 454).

In hierdie verband is dit nuttig en selfs nodig om te onthou dat inkulturasie uit die Rooms-Katolieke teologie ontspring het. Die bodem daarvan is die Roomse inkarnasieteologie, asook die Roomse sakramentalistiese ekklesiologie. Daarvolgens is die kerk (spesifiek die Rooms-Katolieke Kerk) een van die gestaltes waarin Christus inkarneer. Ander vorme van inkarnasie van Christus is sy historiese, menslike gestalte, asook die misoffer wat daagliks gebring word. Die kerk kan dus as een van die verskyningsvorme van Christus gesien word. Dit is 'n lewende, goddelike werklikheid en geheimenis wat boonop deur die Heilige Gees geïnspireer, gelei en bygestaan word. Dit is menslik, maar ook goddelik. Die Christologiese twee-nature-leer kan dus ook op die kerk van toepassing gemaak word.

Soos Christus in sy kerk inkarneer, inkarneer die kerk en sy boodskap as 't ware ook in verskillende kulture. Dit is 'n proses wat slegs ten dele deur mense deurgrond en bestuur kan word, want in wese is dit 'n goddelike geheimenis wat deur die Heilige Gees gedryf word. Inkulturasie probeer dit beskryf. Hierdie teologiese vertrekpunt word bevestig wanneer die pous in 'n skrywe aan die biskoppe van Afrika oor die evangelisasie-opdrag van die kerk skryf:

Wie 'das Wort *Fleisch* geworden ist und unter uns gewohnt hat' (Joh. 1:14), so muss sich die Frohe Botschaft, das den Völkern verkündete Wort Jesu Christi, in das Lebensmilieu seiner Hörer *hineinlassen*. Die Inkulturation ist genau diese Einverleibung der Botschaft des Evangeliums in die Kulturen. Die Menschwerdung des Gottessohnes war in Tat, eben weil sie vollständig und konkret war, auch Inkarnation in einer spezifischen Kultur.



(Nachsynodales Apostolisches Schreiben 2000:67-68)

Dit is 'n vraag of Protestante die begrip inkulturasie op hierdie mistieke wyse kan verstaan en hanteer, aangesien hulle leer van die kerk nie sakramentalisties is nie en hulle die inkarnasiegedagte ook nie sakramentalisties interpreteer nie. Dit wil voorkom dat wanneer Protestantse missioloë die term inkulturasie gebruik, hulle meer in terme van die inheemswording van die kerk dink. Daar word wel gedink aan 'n spirituele of metaforiese inkarnasie van die evangelie.

'n Beknopte samevatting van wat inkulturasie behels, word in Müller gevind:

Da die Begegnung von Christusbotschaft und Welt aber in konkreten Menschen und in Gemeinschaften ganz verschiedener geschichtlicher, sozialer und kultureller Situationen geschieht, muss die im Glauben angenommene und in unterschiedlichen Situationen gelebte Botschaft auch auf dem je verschiedenen geistigen und kulturellen Hintergrund neu reflektiert, d.h. theologisch neu erarbeitet und darum auch anders formuliert werden dürfen.

(Müller & Sundermeier 1987:180)

Bosch wys hoe hierdie proses van die evangelie nuut interpreteer reeds by Paulus begin het en in die vroeë kerk deur elke plaaslike gemeente verder gevoer is (Bosch 1991: 448). 'Nuu formuleer' behels volgens Müller meer as net 'n didaktiese aanpassing van die Christusboodskap (Müller & Sundermeier 1987:180). Dit wil sê die boodskap moet nie net verstaanbaar in terme van die verwysingsraamwerk vir die betrokke kultuur oorgedra word nie. Die nuut formuleer is ook meer as net die bemiddeling van die tradisionele Westerse teologie in 'n nuwe kultuur. Inkulturasie moet eerder volgens die beeld wat Neuner gebruik, verloop: 'n saad val op verskillende tipe grond in verskillende klimaat en ontkiem in verskillende vorme, maar behou steeds die oorspronklike identiteit en wese (Müller & Sundermeier 1987:180). Anders uitgedruk: Die wind verander die duine in die woestyn, maar tog bly dit die woestyn. Kulture vind verskillende uitdrukkingsvorme vir die Christendom, maar steeds bly dit die Christendom.

Oor die verstaan van inkulturasie sê Müller dat dit nog altyd van die vroegste tye af vanselfsprekend was dat die kultuur wat die Christendom ontmoet, die uitgangspunt en uitdrukkingsvorm van die Christelike geloof word (Müller & Sundermeier 1987:176). Bosch druk dit soos volg uit: "The Christian faith never exists except as 'translated' into a culture" (Bosch 1991:447). Die veronderstelling is dat die Christelike boodskap in 'n spesifieke konkrete gemeenskap "... verständlich artikulieren ..." word (Müller & Sundermeier 1987:176). In die vroeë kerk was dit die situasie dat vele van die elemente in 'n kultuur kritiekloos aanvaar kon word. Ander elemente moes egter omgebuig word om ooreen te stem met die Christelike geloof en sommige elemente moes selfs teengestaan word (Müller & Sundermeier 1987:176). Hierdie drieledige proses van assimilasië, transformasie en teenstand, dui Müller aan as die proses wat aanleiding gegee het tot die totstandkoming van die Christelike godsdiens (Müller & Sundermeier 1987:176).

Die verspreiding van die Christelike godsdiens het na afloop van hierdie drieledige proses meer problematies verloop. Alhoewel daar duidelike kontoere bestaan waarbinne die Christelike boodskap beweeg, het daar tog met verloop van eeue ontwikkeling plaasgevind as gevolg van kontak met ander kulture (Müller & Sundermeier 1987:176). Bosch wys daarop hoe onder Konstantyn die Christelike godsdiens gelykgestel is met die Westerse kultuur (Bosch 1991:448). Die kerk het die draer van kultuur geword. Missionêre aktiwiteite het dus behels dat daar van die beskaafde superieure kultuur na die primitiewe ondergeskikte kultuur beweeg is. In die proses van evangelie oordrag, is die primitiewe ondergeskikte kultuur soms onderdruk of selfs vernietig (Bosch 1991: 448).



Müller wys op die verskillende terme wat gebruik is om die ontmoeting tussen die Christelike boodskap en kulture aan te dui: aanpassing, adaptasie, akkommodasie, verinheemsing, kontekstualisering, inkarnering en inkulturasie (Müller & Sundermeier 1987:176). Oor die verskeidenheid van terminologie, sê Müller dat elke term tog 'n eie aksent het, maar almal het dieselfde uitgangspunt naamlik die "... Integrierung der Kulturen und des christlichen Glaubensverständnisse" (Müller & Sundermeier 1987:176-177). Dit is Müller se mening dat elke kultuur die reg besit om die vorm en formulering van die geloof self te vind. Sy voorwaarde aan so 'n proses verbonde is dat die Gees en Boodskap van die evangelie in die geloofstradisie van die kerk binne die kultuur bewaar moet bly (Müller & Sundermeier 1987:177).

Müller (Müller & Sundermeier 1987:177) gebruik Ohm se uiteensetting van die verskillende terminologie wanneer hy sê dat daar drie vlakke bestaan: akkommodasie (om self by mense en volke aan te pas), assimilasie (elemente van ander oorneem) en transformasie (elemente omvorm of kersten). Sundermeier gebruik ook die driedeling wanneer hy inkulturasie teen ander terme wil afgrens.

Dit is 'n onomstrede feit volgens Müller dat akkommodasie as onontbeerlike hulp dien by die ontmoeting tussen mense om kommunikasie te vergemaklik (Müller & Sundermeier 1987:178). Müller kies ook vir die konsep van inkarnasie wanneer oor die ontmoeting tussen kultuur en godsdiens gepraat word: "... dass man des Prozess der Begegnung von Evangelium und Kultur in Analogie zum Inkarnationsgeschehen zu sehen versucht" (Müller & Sundermeier 1987:178). Volgens hierdie proses moet die boodskap van Jesus in 'n nuwe kultuur geïnkarnear word, dit wil sê 'n nuwe gestalte aanneem wat vir die betrokke volk verstaanbaar is en as 't ware op 'n nuwe wyse 'n openbaring van die ontfermende liefde van God is (Müller & Sundermeier 1987:178). Op die manier word die inkarnasie van Jesus Christus voortgesit sonder om die Christelike boodskap af te water of te vervals. Met die proses verduidelik Müller wat hy onder inkulturasie verstaan (Müller & Sundermeier 1987:178).

Inkulturasie kan op verskillende gebiede plaasvind: van kategeese, erediens, kerkorde, gebruike, taal, kuns en kultuur tot etiek en geloofsleer. Müller beveel aan dat die term gebruik word om te verwys na die gevalle waar die Christelike boodskap vir die eerste keer aan nuwe kulture verkondig word en die gevolg is dat kerke onder nuwe kulture gestig word (Müller & Sundermeier 1987:179).

Oor die oordrag van die evangelie aan nuwe kulture, beantwoord Bosch die onderliggende vraag of daar 'n kernwaarheid in die evangelie is wat onveranderd aan alle kulture verkondig moet word. Bosch wys daarop dat "... Western Christians were unconscious of the fact that their theology was culturally conditioned; they simply assumed that it was supernatural and universally valid" (Bosch 1991:448). Die gevolg was dat aangesien die Westerse kultuur beskou is as inherent Christelik, dit logies was dat die kultuur saam met die godsdiens versprei moes word (Bosch 1991:448). Die proses van kerstening wat gevolg het, het vele onvoorsiene gevolge gehad. Bosch maak melding van agt gevolge (Bosch 1991:448-449):

- Akkommodasie het nie voorsiening gemaak dat die Westerse teologie veranderinge sou ondergaan nie.
- Dit was by wyse van 'n toegewing dat Derdewêreldse Christene elemente van hulle eie kultuur kon gebruik om uitdrukking aan hulle geloof te gee.
- Slegs kultuurelemente wat neutraal en goed was, kon gebruik word.
- Dit was geïmpliseer dat kulture opgebou is uit elemente wat selektief gebruik of vernietig kon word.



- Verinheemsing was slegs 'n probleem vir jong kerke en nie vir die Westerse kultuur nie.
- Adaptasie het verwys na 'n opsionele, perifere soms kunsmatige modifikasie en nie na 'n wesensverandering nie. Die kern moes onveranderd bly. Die vorm wat die plaaslike kultuur daaraan gee, kon wissel.
- Die gevolg was 'n eenrigting opvoedkundige kommunikasie van ouer na jonger kerke.
- Die inisiatief vir verandering het gekom van die sendelinge en nie noodwendig van die plaaslike geloofsgemeenskap nie.

Hierdie proses het nie wesenlik verskil van Roomse of Protestantse pogings nie (Bosch 1991:450). Alhoewel die Protestantse teologie aandrang op die totale sondigheid van die mens en menslike kultuur, het die proses van kerstening op niks meer neergekom as die duplisering van Europese modelle nie (Bosch 1991:450).

Dit wil voorkom of daar ook 'n faksie bestaan wat die term inkulturasie/verinheemsing wil vervang met die term kontekstualisering. Bosch sien inkulturasie as 'n model van kontekstuele teologie (Bosch 1991:447). Nicholls wys in die verband dat verinheemsing ten doel het om 'n kerk tot stand te bring wat self-regerend, self-onderhoudend en self-propagerend funksioneer (Nicholls 1979:20, Bosch 1991:450). Kontekstualisering verwys volgens Nicholls na die vermoë om betekenisvol te reageer op die evangelie vanuit die raamwerk van die eie situasie (Nicholls 1979:21). Vir Nicholls omvat kontekstualisering 'n wyer deel van die teologiese debat as wat verinheemsing doen (Nicholls 1979:22). "Contextualization takes seriously the contemporary factors in cultural change ... It relates to the current history of the world's culture" (Nicholls 1979:22).

Kontekstualisering kyk dus na 'n wyer spektrum van kontemporêre betrokkenheid van die Christelike geloof by 'n spesifieke kultuur. "Therefore, any discussion on the contextualizing of the gospel in terms of God's work in the world of economic and political structures cannot be separated from the work of evangelism and the indigenizing of the church" (Nicholls 1979:23). Dit bevestig Costa wanneer hy wys op 'n aanhaling uit 'n publikasie van die Theological Education Fund, 'n komitee in diens van die Wêreldraad van Kerke (1988:xii):

Indigenization tends to be used in the sense of responding to the Gospel in terms of a traditional culture. Contextualization, while not ignoring this, takes into account the process of secularism, technology and the struggle for human justice, which characterizes the historical moment of nations in the Third World'.

(Costa 1988:xii)

Die terme inkulturasie, verinheemsing en kontekstualisering word deur Costa as aparte, tog begrippe wat verband met mekaar het, beskou: "Because they are related and because they point to dynamic cultural and social phenomena, they are often used synonymously" (Costa 1988:ix). Inkulturasie en verinheemsing is volgens Costa terme wat fokus op die metode van vertaling en interpretasie van 'n teks vir 'n spesifieke kultuur. Kontekstualisering fokus op die vertaling en interpretasie as 'n dialektiese proses waar die teks en konteks afhanklik van mekaar is (Costa 1988:xii).

Volgens Nicholls bestaan daar twee vlakke van kontekstualisering: kultureel en teologies (Nicholls 1979:24). Kulturele kontekstualisering is gemoeid met die instellings van familie, die reg, opvoeding en waarneembare vlakke van kultuur gedrag. Die terrein is die terrein van die antropoloog en sosioloog wat meer fenomenologies te werk



gaan. Nicholls verkies om die werk op hierdie terrein die eksistensiële kontekstualisering te noem (Nicholls 1979:24). Die tweede dieper vlak van kultuur is die wêreldbeskouing, kosmologie en etiek wat die terrein van die teoloog is. Op hierdie terrein verkies Nicholls om te praat van dogmatiese kontekstualisering aangesien dit gaan oor 'n dogma wat in 'n spesifieke kultuursituasie kontekstualiseer word (Nicholls 1979:24). Die twee terreine is voortdurend in debat met mekaar, aangesien die benaderings en doelstellings van elk verskil.

Die probleem met verinheemsing en kontekstualisering word deur Nicholls aangedui as 'n probleem van eksistensialiteit. Daar moet voortdurend twee beginsels in gedagte gehou word: die relatiewiteit van teks en konteks en die dialektiese metode om die waarheid te soek (Nicholls 1979:25). Die gevolg is dat in gedagte gehou moet word dat alle teologie kultureel gekleur is. "The approach of existential contextualization is to assume that text and context are culturally conditioned and relative to each other" (Nicholls 1979:25). Geen teologie is dus perfek of absoluut nie (Nicholls 1979:25). Indien hierdie beginsels agterweë gelaat word, lei die proses waarin die evangelie aan ander kulture oorgedra word, skade. "Every attempt to make theology relevant to people in a given cultural context will of necessity be culturally conditioned ..." (Nicholls 1979:25).

Die proses van oordrag van die evangelie aan 'n ander kultuur, plaas die saak van sinkretisme weer op die tafel. "The contemporary concern to contextualize the gospel in particular cultures has raised the problem of syncretism in a new way" (Nicholls 1979:29). Die probleem word op die spits gedryf wanneer sekere elemente in 'n kultuur as "false or evil" identifiseer word en dus nie in die Christendom assimileer kan word sonder die gevaar van sinkretisme nie (Nicholls 1979:29). Die teendeel is egter ook 'n gevaar. Nicholls wys hoe 'n oordrewe vrees vir sinkretisme ware verinheemsing en kontekstualisering aan bande kan lê (Nicholls 1979:29).

Bosch bied 'n paar rigtingwysers waarlangs inkulturasie sinvol kan plaasvind.

Die kernprobleem van inkulturasie is volgens Bosch die teologiese arrogansie van die Weste. Die eerste stap na sinvolle inkulturasie kan eers plaasvind sodra: "It was finally recognized that a plurality of cultures presupposes a plurality of theologies and therefore, for Third-World churches, a farewell to a Eurocentric approach" (Bosch 1991:452). Uiteindelik sal dit moet gebeur dat daar opnuut herbesin word oor die Christelike geloof, geloofsuitsprake herformuleer word en daar nuwe gestalte daaraan binne elke kultuur gegee word (Bosch 1991:452). Hierdie proses kan nie anders as om tot op die been van teologie en kultuur deur te dring nie. Oppervlakkige verstellings kan nie meer aanvaar word nie.

Bosch gee toe dat daar verskil word oor wat presies inkulturasie behels. Daar bestaan verskillende modelle waarlangs inkulturasie kan plaasvind. Bosch noem "dynamic equivalence, translation model, anthropological, praxis, synthetic and semiotic" as modelle waarlangs inkulturasie kan plaasvind (Bosch 1991:453). Vergelyk Bevans se soortgelyke indeling van modelle in Müller (Müller & Sundermeier 1987:179). Tog is daar sekere kenmerke wat by al hierdie modelle teenwoordig is en wat inkulturasie afgrens van akkommodasie en verinheemsing. Daar moet voortdurend in gedagte gehou word dat die inhoud waarmee Roomse teoloë die term inkulturasie vul, verskil van die inhoud wat Protestantse teoloë daaraan koppel. Bosch se modelle kom neer op 'n tipiese Protestantse verstaan van die term inkulturasie.

Bosch gebruik 'n indeling wat Schreier (1985) maak wanneer hy oor die elemente betrokke by inkulturasie praat. Eerstens, sê Bosch, het inkulturasie spesifieke agente wat die proses stuur (Bosch 1991:453). Waar daar in die verlede eensydig deur die



sendeling veranderinge aanbeveel en gemaak is, rus die veranderings inisiatief nou by die Heilige Gees wat die plaaslike geloofsgemeenskap lei om aanpassings uit te voer. Die sendeling is nie meer die alleen-bestuurder van die proses nie. Die sendeling is tesame in die stryd deel van die mense wat leer hoe om kerk te wees. Hierdie saambestaan en saamleer word deur Sundermeier "konvivers" genoem.

In die tweede plek wys Bosch daarop dat inkulturasie slegs sinvol kan plaasvind indien die klem op die plaaslike kerk val (Bosch 1991:453). Dit veronderstel dat die totale konteks (sosiaal, ekonomies, polities, godsdienstig, opvoedkundig) van 'n kultuur in berekening gebring word (Bosch 1991:453). In die verband het Krüger se kondisiona-liteitsteorie reeds gehelp om die belang van die netwerk van verhoudings in berekening te bring.

Bosch wys in die derde plek daarop dat inkulturasie nie net 'n plaaslike saak is nie, maar ook effek op 'n makrokontekstuele en makrokulturele basis het (Bosch 1991:453). Die ineenverweefdheid van bestaan maak dat die geloofsgemeenskap nie net van buite beïnvloed word nie, maar self ook invloed na buite uitoefen.

In die vierde plek, volg inkulturasie die model van inkarnasie (Bosch 1991:454). Die proses waarlangs die evangelie in elke kultuur gestalte vind, vind voortdurend plaas. Bosch praat van die "...gospel being 'en-fleshed', 'em-bodied'" (Bosch 1991:454). Volgens hierdie nuanse is dit eerder 'n geval van die kerk wat telkens nuut gebore word as wat dit 'n geval is dat die kerk uitbrei. Bosch se verstaan van inkarnasie moet nie verwar word met die mistiese sakramentalistiese karakter van inkulturasie soos wat die Roomse teoloë dit verstaan nie.

Bosch plaas klem daarop dat die interaksie tussen kultuur en evangelie altyd in die lig van die Christologie verstaan moet word (Bosch 1991:454). Volgens Bosch se verstaan van inkulturasie, is daar 'n dubbele proses wat afspeel: die Christendom word geïnkultureer en die kultuur word gekersten. 'n Kultuur ontmoet Christus en word kans gegee om 'n eie geskiedenis van ervaring met Christus te ontwikkel. Die evangelie word dus so eie aan 'n kultuur, dat dit op 'n stadium in sekere opsigte 'n kulturele fe-nomeen word (Bosch 1991:454). Die beeld wat Bosch gebruik om die proses te verduidelik, is die van 'n saad wat in die grond van 'n spesifieke kulturele konteks geplant word om te ontkiem en nie die verouderde beeld van 'n kern en omhulsel nie (Bosch 1991:454).

Die laaste kenmerk waarna Bosch verwys, is die feit dat inkulturasie 'n allesomvat-tende proses is. Sekere elemente van 'n kultuur kan nie geïsoleer word en gekersten word nie. Weer eens bevestig Krüger se kondisiona-liteitsteorie die ineenverweefdheid van elemente, ook binne 'n kultuur. Slegs 'n inklusiewe ontmoeting tussen kultuur en evangelie kan 'n kultuur van binne af vernuwe (Bosch 1991:455).

Bosch wys egter daarop dat versigtig te werk gegaan moet word om nie alles waar-mee mense in 'n kultuur gemaklik voel as inkulturasie te aanvaar nie. Die evangelie sal altyd 'n element van andersheid ten opsigte van alle kulture behou (Bosch 1991:455). Die evangelie kan nie opgaan in menslike uitdenksels nie. Die evangelie sal altyd elke kultuur konfronteer en uitdaag om homself te ondersoek. Die evangelie sal ook 'n kul-tuur hervorm en verander sonder om dit noodwendig te vernietig (Bosch 1991:455). Daarom kan inkulturasie nooit verlaag word tot die konsolidering van 'n vorm van enige kultuur nie (Bosch 1991:455).

Die proses van inkulturasie kan nooit 'n afgehandelde saak wees nie. Die redes wat Bosch hiervoor aanvoer is die feit dat kulture nie staties is nie en dat die kerk dalk nog gelei kan word om voorheen onbekende waarhede te ontdek (Bosch 1991:456). "The



relationship between the Christian message and culture is a creative and dynamic one, and full of surprises" (Bosch 1991:456). Die gevolg is dat daar nêrens 'n voltooide teologie as finale produk van 'n proses te vinde is nie. Selfs nie die Westerse teologie kan daarop aanspraak maak dat dit die maatstaf vir alle teologieë is nie. Die gevolg is dat teologieë mekaar benodig, by mekaar leer en mekaar verryk (Bosch 1991:456). Bosch praat van 'n proses van interkulturasie waardeur die kerk wyer as eie grense dink om met 'n oop gemoed by ander te leer en verryk te word (Bosch 1991:456-457).

Opsommend kan gesê word dat vanuit die hoek van 'n missionerende godsdiens, inkulturasie verwys na die proses waar die betrokke godsdiens in 'n ander kultuur geïnkultureer word. Bosch se premisse geld hier vir die Christelike asook ander godsdiens-te: "The Christian faith never exists except as 'translated' into a culture" (Bosch 1991:447). Sinkretisme verwys dan na die situasie wat mag ontstaan as gevolg van die inkulturasieproses of as gevolg van ander redes. Tog moet in gedagte gehou word dat sinkretisme nie direk verband hou met sending- en missiologiese oorwegings nie.¹

4.3.2 Benaderings tot Inkulturasie

Dit wil voorkom of daar twee hoofbenaderings tot die saak van inkulturasie bestaan. Die twee uitgangspunte berus op verskillende teologiese verstaansmoontlikhede. Die eerste moontlikheid volg 'n redenasie van onder af. Schineller se opmerking weerspieël hierdie benadering wanneer hy aandui dat alle teologie, bedieninge en inkulturasie "... is in service to human needs" (Schineller 1990:64). Die situasie van die mens word verhef tot die bepalende faktor by die oordra van die evangelie in 'n nuwe situasie. Die positiewe waardes in 'n kultuur, konteks of enige ander situasie, dien as aanknopingspunt vir die verkondiging van die evangelie. Schineller noem die positiewe waardes in 'n kultuur die *semina verbi* wat reeds in die kultuur teenwoordig is en as "stepping stones" vir die verspreiding van die evangelie dien (Schineller 1990:64). Die veronderstelling is dat Christus latent in elke kultuur teenwoordig is: "Thus we have seen, Vatican II speaks of the *semina verbi*, the seeds of the word that are present in all cultures, not only in the Christian tradition" (Schineller 1990:46). Met inkulturasie moet die positiewe eienskappe van 'n kultuur ontgin en bevorder word en aangevul word met ontbrekende elemente (Schineller 1990:52, 61).

'n Aanhaling van 'n Derdewêreldse teoloog weerspieël die belangrikheid van die regte verstaan van die mens se konteks voordat die evangelie in die situasie oorgedra kan word: "The theology of the signs of the times has as its point of departure, not the scriptural text and not the data of tradition but what is going on in the world" (Schineller 1990:55). Hierdie model volg dus 'n vorm van kontekstuele teologie waar die eise van die omstandighede die inhoud van die evangelie bepaal. Daarom dat die benadering 'n benadering van onder genoem word.

Schineller dui tog aan dat die proses van inkulturasie drie pole in gedagte moet hou: die situasie, die Christelike boodskap, maar ook die rol van die agent van inkulturasie (Schineller 1990:63). Daar is reeds daarop gewys dat die situasie bepalend vir die proses van inkulturasie is. Hierdie model het egter ook 'n sekere interpretasie van wat die Christelike boodskap behoort te wees. Schineller voel dat die Christelike boodskap behoort te bestaan uit die Bybelse inhoud wat die normatiewe en definitiewe Woord van God is, maar dat die tradisie en kontemporêre openbarings van God ook as deel van

¹ Die definisie is baseer op 'n opmerking van prof. Michael Pye gehoor tydens 'n persoonlike onderhoud oor die verband tussen sinkretisme en inkulturasie.

die boodskap gereken moet word (Schineller 1990:66). Die veronderstelling is dat die openbaring van God nie afgehandel is nie, maar dat God vandag nog in die lewe van mense en kulture Homself bekendmaak. Daar is reeds in 'n ander hoofstuk van hierdie studie verwys na die rol van openbaring vir die verstaan van wat godsdiens is. Schineller laat egter die vraag onbeantwoord of daar enigsins sprake kan wees van 'n onveranderlike kern van die evangelie (Schineller 1990:67).

Hierdie model het ook 'n positiewe teologiese mensbeskouing wat dit moontlik maak vir 'n aanknoping tussen die evangelie en die menslike natuur. Vergelyk Schineller se opmerking dat die Roomse teologie nie pessimisties oor die menslike natuur na die sondeval is nie (Schineller 1990:51). Een van die konsekwensies van hierdie veronderstelling is wat Rahner die 'anonieme Christendom' noem. "A correct understanding of inculturation presupposes, therefore, some theory of what has been called 'the anonymous Christian'" (Schineller 1990:48).

As verteenwoordigend van hierdie model word gekyk na die verstaan van inkulturasie deur een van die Rooms-Katolieke sendingteoloë, Aylward Shorter.

4.3.2.1 Aylward Shorter

Shorter voer die ontstaan van die konsep van inkulturasie terug na die anonieme brief aan Diognetus (Shorter 1995:3). Die brief dateer uit die middel van die tweede eeu nC en verwys apologeties na die Christene wat lewe volgens die gebruike en tradisies van die mense om hulle al is hulle identiteit anders. Die outeur van die Diognetusbrief "... makes a clear distinction between the religious faith of Christians which makes them citizens of heaven and the various forms taken by their manner of life, language and customs in the cities and countries where they live" (Shorter 1995:3). Die term inkulturasie word vir die teologie belangrik in die 1970s, "... very largely because of the efforts of African bishops and theologians who saw in it an ally against the consequences of cultural alienation and a guarantee of a genuinely African Christianity" (Shorter 1995:xi). Uit hierdie onderskeid is dit moontlik vir Shorter om die twee konstituerende elemente van inkulturasie aan te dui as geloof en kultuur (Shorter 1995:4). 'n Kort definisie van inkulturasie volgens Shorter is dus: "... the on-going dialogue between faith and culture or cultures" (Shorter 1995:11).

Dit wil egter voorkom of inkulturasie meer effektief definieer kan word as die voortgaande proses om geskikte simbole binne elke kultuur te vind om die Christelike boodskap verstaanbaar aan die kultuur oor te dra. In essensie bly hierdie proses 'n dialoog tussen geloof en kultuur, maar daar word egter duideliker omskryf waaruit hierdie dialoog behoort te bestaan. Inkulturasie is dus die proses waar daar binne 'n kultuur gesoek word na geskikte uitdrukkingsvorme vir die kultuur se verstaan van die leer en lewe van Christus. Dit is 'n Protestantse verstaan van die begrip inkulturasie.

'n Roomse verstaan van die term sal meer klem plaas op die mistiese sakramentalistiese werking van die evangelie. Mense aandeel in die verspreiding en vestiging van die evangelie, kan tot die minimum beperk word. Die Heilige Gees bewerk op 'n mistiese, geheimsinnige wyse die verstaan van die evangelie by kulture.

Alle uitdrukkingsvorme van die verstaan van die leer en lewe van Christus is kultureel gekleur (Shorter 1995:65). Die kerk gaan voort om die boodskap van Christus onder alle kulture in te dra. Dit lei daartoe dat Shorter kan sê dat "... the Church's history is a history of inculturation" (Shorter 1995:64). Om by ander kulture te leen, is dus deel van die kerk se geskiedenis (Shorter 1995:65). Inkulturasie is egter nie net bloot 'n proses om iets in 'n ander kultuur verstaanbaar uit te druk nie. In inkulturasie gaan dit

daaroor om *Iemand* aan 'n ander kultuur verstaanbaar en geloofwaardig bekend te stel. "It can be said that what is inculturated is Jesus Christ himself. He is the subject-matter of inculturation, the Christian term of the inculturation-equation. It is he who enters into dialogue with human culture" (Shorter 1995:61,75).

Die vraag sou ewe goed gevra kon word, waarom is inkulturasie tog nodig? Om dit duidelik te maak, verduidelik Shorter dat die betekenis van gesagvolle geloofsuitsprake altyd binne 'n spesifieke kultuurkonteks verstaan moet word (Shorter 1995:66). Sodra ander mense van ander kulture hierdie uitsprake aanhoor, is dit nodig dat die uitsprake herformuleer word voordat dit verstaan kan word (Shorter 1995:66).

Dit is egter in die lig van Krüger se kondisionaaliteits teorie kortsigtig om die proses van inkulturasie slegs tot dialoog tussen kultuur en godsdiens te beperk. Daar blyk veel meer op die spel te wees. Kultuur staan reeds in 'n netwerk van verhoudinge met ander fasette van die werklikheid. Kultuur word bepaal deur 'n magdom van faktore: natuur, politiek, klimaat, geografie, mentaliteit en vele ander. In die proses van inkulturasie is daar veel meer deelnemers aan die dialoog as wat Shorter te kenne gee. Ander omliggende kulture speel 'n groot rol by die proses van inkulturasie. Shorter wys daarop dat die samelewing eerder in 'n multikulturele samehang verstaan moet word (Shorter 1995:48).

Kultuur is 'n baie kriptiese term en moeilik om presies te definieer. Shorter volstaan met Tylor se definisie dat kultuur die kompleks van kennis, oortuigings, gedragskode en gebruike (dit wil sê alle vermoëns en gewoontes) is wat deur 'n mens binne 'n bepaalde gemeenskap aangeleer word (Shorter 1995:4). Kultuur bestaan nie net uit sigbare daade nie, maar ook uit gedagtes en idees (Shorter 1995:4). Geertz definieer kultuur as konsepte wat in simboliese vorme uitdrukking vind (Shorter 1995:5). Wat belangrik is van hierdie betekenis is wat vergestalt word in simbole, is dat dit aan ander oorgedra kan word en dat dit kan ontwikkel en verander (Shorter 1995:5).

Shorter skets die speelveld van terme waarbinne die term inkulturasie funksioneer. Die onderskeid van terme help om verwarring te voorkom. Enkulturasie, sê Shorter, verwys na die sosiale aspek van dit wat teoloë inkulturasie noem (Shorter 1995:5). Enkulturasie verwys dus slegs na die informele en onbewustelike onderrig wat 'n individu binne 'n gemeenskap ontvang (Shorter 1995:5). Dit verwys dus na 'n proses van inisiasie binne 'n kultuur.

Shorter onderskei ook 'n tweede belangrike aanverwante term. Akkulturasie verwys na die ontmoeting tussen kulture (Shorter 1995:7). Deur die proses van akkulturasie vind daar veranderinge binne 'n kultuur plaas. Die interaksie tussen gedragspatrone en gedagtes van verskillende kulture het noodwendig 'n invloed op die gedrag en gedagtes van ander kulture (Shorter 1995:7). Akkulturasie verwys dus na 'n historiese proses wat die dinamiek en ontwikkeling van 'n godsdiens aanmoedig (Shorter 1995:7). Akkulturasie beteken nie noodwendig kultuurvervreemding nie (Shorter 1995:57). Akkulturasie verwys na die proses om beelde en konsepte van 'n kultuur te leen om onbekende ervarings en betekenis aan 'n ander kultuur te kommunikeer (Shorter 1995:57). Deur die elemente van 'n ander kultuur te leen, word die beelde en konsepte verander deur 'n nuwe simbiose en interpretasie daarvan te stel (Shorter 1995:57).

Wanneer kulture in kontak met mekaar kom, speel daar verskeie prosesse af. Shorter wys daarop dat as geloof en kultuur ontmoet, daar wedersydse respek en verdraagsaamheid tussen die kulture wat ontmoet moet wees (Shorter 1995:8). Dit is as 't ware 'n voorwaarde vir die oordrag van die evangelie na 'n ander kultuur: daar moet respek en verdraagsaamheid teenoor ander kulture geopenbaar word. Volgens Shorter moet



daar 'n tweeledige gelyktydige proses plaasvind: 'n indringende kritiese kyk na die eie kultuur en 'n openheid na die ander kulture (Shorter 1995:8).

Oor die gebruik van die term inkulturasie, wys Shorter daarop dat sekere groeperinge binne die teologie verkies om ander terme te gebruik (Shorter 1995:11). Vanuit die geleedere van die Wêreldraad van Kerke is daar 'n groter affiniteit vir die terme verinheemsing en kontekstualisering. Volgens Shorter het hierdie terme 'n baie breër en ook vaer betekenis (Shorter 1995:11). Vanuit die Roomse teologie was die terme akkommodasie en adaptasie in wye gebruik voor Vatikaan II (Shorter 1995:11). Shorter wys daarop dat die term inkamasie met groot vrug gebruik kan word alhoewel die term sekere tekorte het (Shorter 1995:11).

Die term inkulturasie kan nie gebruik word om net na een fase van die verkondiging van die evangelie aan 'n kultuur te verwys nie. Inkulturasie verwys na 'n voortgaande proses (Shorter 1995:11). Kultuur word ook as 'n dinamiese ontwikkelende proses beskou. Die gesprek tussen kultuur en geloof is dus 'n voortgaande debat wat nooit voltooiing bereik nie (Shorter 1995:11). Hiermee dui Shorter aan dat die gesprek oor inkulturasie net soveel waarde vir die Westerse samelewing het as wat dit vir die verkondiging van die evangelie aan die Derde Wêreld het. Shorter laat hier iets van sy Roomse verstaan van inkulturasie deurskemer.

Shorter wys daarop dat dit onmoontlik is om geloof van die kultuurvorm waarin dit bestaan te skei. "All of this means that when we describe inculturation as a dialogue between faith and culture, we are really speaking of a dialogue between a culture and the faith in cultural form, ..." (Shorter 1995:12). Godsdienste kan dus nie los van kultuur funksioneer nie (Shorter 1995:40). Godsdienste funksioneer in en deur kultuur (Shorter 1995:40). Die diepere vlak van kultuur bestaan dus uit betekenis wat in simboliese vorm vertaal word en dan in praktiese gedrag gestalte vind (Shorter 1995:40). 'n Godsdienst gebruik dus die simbole wat bekend is aan 'n kultuur om gestalte aan die betekenis te gee (Shorter 1995:41). As godsdienste nie los van kultuur gesien kan word nie, beteken dit ook dat godsdienste en kultuur wedersydse invloed op mekaar kan uitoefen. Godsdienste kan die kultuur verander of kan self deur die kultuur verander word (Shorter 1995:43).

In die proses van die oordra van een godsdienst na 'n ander kultuur, moet daar dus rekening met 'n paar prosesse gehou word. Die proses van akkulturasie moet eers plaasvind voordat inkulturasie kan plaasvind. "Inculturation presupposes acculturation" (Shorter 1995:56). Die Christendom soek dus elemente in die nuwe kultuur as geskikte uitdrukkingsvorme voordat die boodskap van die Christendom neerslag in die nuwe kultuur kan kry (Shorter 1995:12). Inkulturasie is meer as akkulturasie. Shorter dui die onderskeid tussen die twee begrippe aan as dat inkulturasie "... is the stage when a human culture is enlivened by the Gospel from within, a stage which presupposes a measure of reformulation or, more accurately, reinterpretation" (Shorter 1995:12).

Akkulturasie kan dus slegs as die wegbereiding vir inkulturasie beskryf word. Akkulturasie verwys na die aanpassings wat 'n kultuur moet maak om die evangelie aan 'n ander kultuur oor te dra en inkulturasie verwys na die proses hoe die plaaslike kultuur die evangelie hulle eie maak (Shorter 1995:14). Op akkulturasie hoef daar nie noodwendig inkulturasie te volg nie. Op akkulturasie kan die illegitieme simbiose van kultuurelemente volg, wat 'n vorm van sinkretisme is, volgens Shorter (1995:12). Dit is dus kultuurelemente wat nie assimileerbaar is nie. Op akkulturasie moet 'n kritiese simbiose volg. Dit wil sê die Christelike ervaring moet volledig met die plaaslike kultuur geïntegreer wees voordat daar van inkulturasie sprake kan wees (Shorter 1995:12-13).

Shorter wys verder op biskop Blomjous se bydrae in 1980 waar hy die term *interkulturasie* vir die eerste keer gebruik het (Shorter 1995:13). Die konsep interkulturasie verwys na die wedersydse voordeel verbonde aan die sendingaktiwiteit van die kerk. "... [T]he process of inculturation must be lived in partnership and mutuality" (Shorter 1995:13). Die begrip herinner sterk aan Sundermeier se konsep van "Konvivenz" waarvolgens daar ook wedersydse leer, hulp en feesviering tussen kulture moet plaasvind.

As inkulturasie as die dialoog tussen kultuur en godsdiens gesien word (Shorter 1995:11), dan is dit tog nodig om iets oor die aard van kultuur te sê. Shorter gebruik die konsep van biskop Jacobs om die vlakke van kultuur as vier konsentriese sirkels voor te stel (Shorter 1995:35):

1. "Industrial technical" vlak
2. "Domestic technical" vlak
3. Waardes en norme
4. Wêreldbeskouing

Die eerste buitenste sirkel, noem Jacobs die "industrial technical" vlak (Shorter 1995:35). Hierdie vlak verwys na die oppervlakkige vlak van industrie, tegnologie, kommunikasie, reis, sport en mode. Hierdie terreine van kultuur het nie 'n diepgaande en langdurige invloed op mense nie (Shorter 1995:35). Hierdie vlak kom by alle kulture voor sonder kompromittering van die kultuur. Die tweede vlak van kultuur, noem Jacobs die "domestic technical" (Shorter 1995:36). Die vlak verwys na die vlak van die huishoudelike en ontspanning, dit wil sê wat mense in hulle eie vrye tyd doen. Hierdie vlak het baie met tradisie te doen. Die derde vlak van kultuur is die vlak van waardes (Shorter 1995:36). Elke kultuur besit hulle eie unieke waardes wat volgens prioriteite rangskik is. Die laaste vlak van kultuur is dit wat Jacobs die vlak van wêreldbeskouing noem (Shorter 1995:36). Elke kultuur het 'n unieke manier hoe die mens hulle verhouding met die wêreld om hulle verstaan. Ook die ervaring met die godsdienstige werklikheid word verskillend deur kulture verstaan. Die verstaan van die godsdienstige sfeer van bestaan, bepaal in 'n groot mate die totale verstaan van die werklikheid. Die implikasie is dat godsdiens as die kern van kultuur verstaan moet word (Shorter 1995:36).

Shorter wys op 'n alternatiewe konsentriese skema van die vlakke van kultuur wat deur Zürn voorgestel word (Shorter 1995:37). Zürn se skema bestaan slegs uit drie konsentriese sirkels. Die buitenste vlak is die vlak van konkrete sake (Shorter 1995:37). Dit verwys na al die praktiese aspekte van kultuur. Hier word vier subvlakke onderskei naamlik kuns, taal, industrie en tegnologie (Shorter 1995:37). Die tweede vlak is die vlak van strukture waar alle simbole waardeur betekenis gekommunikeer word, tuis hoort (Shorter 1995:37). Die laaste en binneste vlak, is die vlak van abstraksies wat die versameling van betekenis wat deur die simbole in 'n kultuur gekommunikeer word, voorgestel word (Shorter 1995:37).

Oor die vraag of godsdiens werklik as die kern van 'n kultuur aangedui kan word, stel Shorter dat: "[C]ulture is therefore always in some sense religious or potentially religious" (Shorter 1995:39). Op grond van hierdie positiewe beoordeling van kultuur, kan Shorter die afleiding maak dat die evangelie altyd relevant vir elke kultuur is (Shorter 1995:39). Ten wortel van sy teologiese argument van inkulturasie, stel Shorter die veronderstelling dat God se kreatiewe woord die kern van elke kultuur is (Shorter 1995:39).

As inkulturasie as die dialoog tussen kultuur en godsdiens gesien word, is een van die implikasies wat Shorter daaruit trek dat "The Gospel cannot, therefore, be transmit-



ted to or from people independently of their culture" (Shorter 1995:54). Die gevolg is dat dit die kultuur self is wat evangeliseer word (Shorter 1995:54). Die kerk bring dus kultuurverandering mee. Shorter stel in die verband dat die kerk nie moet skaam wees oor haar taak as strukturele "change-agent" nie (Shorter 1995:54).

Die kerk se taak om die kultuur te kersten, beteken volgens Shorter nie 'n dominerende van die plaaslike kultuur of 'n afforseer van waardes nie (Shorter 1995:55). Evangelisasie behels eerder "... an invitation to the people of the culture to respond in freedom at the deepest level of religious meaning" (Shorter 1995:55). Mense behou dus hulle kultuur outonomie deur self keuses uit te oefen en self die struktuurverandering aan te bring (Shorter 1995:55). Struktuurverandering binne 'n kultuur is as gevolg van kultuurkontak sonder dat dit dominerend is (Shorter 1995:55). Shorter voel dat die Christendom die vennoot van elke kultuur in die stryd teen sekularisering is (Shorter 1995:56). So 'n aanname is 'n oorspeling van die rol van die Christendom. Shorter stel die Christendom aan as bewaker en verlosser van alle krisisse van alle kulture. Die gevaar is dat die Christendom slegs vir die hoë morele waardes daarvan versprei word om die korrupte beginsels wat met modernisering saamgaan, te werk. Dit wil voorkom of Shorter inderdaad in hierdie slagvat beland wanneer hy juis wys hoe die Christendom korrupsie in die Derde Wêreld kan teenwerk (Shorter 1995:56).

Om die gevaar van Christelike voorskrytelikheid wat maklik tydens die oordrag van die Christelike boodskap in 'n vreemde kultuur kan plaasvind, teen te werk, stel Shorter voor dat inkulturasie in drie stappe plaasvind (Shorter 1995:63):

(a.) Ontmoetingsfase

Die eerste fase kan as die ontmoetingsfase tipeer word, aangesien dit 'n fase is waar albei partye, die evangelie en kultuur, onseker oor die ander is. Tydens die eerste fase is daar 'n eenrigtingverkeer van kultuurelemente van die sendeling na die ontvangende kultuur. Die sendeling probeer om Christus in terme van die nuwe kultuur uit te druk. Tegelykertyd ontdek die sendeling nuwe insigte oor die Christelike geloof in die lig van die vreemde kultuur. Hierdie fase bestaan uit akkulturasie daarin dat twee vreemde kulture mekaar ontmoet en mettertyd mekaar beïnvloed, dus niks anders as interkulturasie nie.

(b.) Korreksiefase

Hierdie fase kan die korreksiefase genoem word, aangesien daar korreksies op die aanvanklike ontmoetingsfase aangebring word. 'n Volgende fase begin sodra die sendeling korreksies op die aanvanklike verkondiging aanbring na aanleiding van nuwe insigte oor die Christelike boodskap vanuit die kultuur. Van die kultuurelemente deur die sendeling oorgedra, sal vervang word met eie inheemse kultuurelemente.

(c.) Selfverantwoordelike fase of Dissipelskapfase

Hierdie fase word so genoem, aangesien dit die fase is waartydens die kultuur self verantwoordelikheid vir die verkondiging van die evangelie oorneem. Lede van die kultuur is volwaardige dissipels wat nou self die evangelie verkondig. 'n Derde fase volg sodra die plaaslike bevolking wat nou Christene is, begin met evangelisasie. Dit lei daartoe dat die totale kultuursisteem van binne af vernuwe word. Shorter sê oor die laaste fase: "This is the beginning of inculturation properly so-called, ..." (Shorter 1995:63).

Wanneer Shorter aandui dat Christus die "subject-matter" van inkulturasie is (Shorter 1995:60), dan is die implikasie wat daaruit vloei dat Christus kulture benodig om die evangelie na ander kulture te versprei, dit wil sê ander kulture is nodig om sending te laat voortgaan (Shorter 1995:80). Wanneer Jesus Christus self die boodskap is wat



met kulture in dialoog staan, dan is dit Jesus self wat in ander kulture inkultureer, of inkarneer moet word (Shorter 1995:80). Daar kan dus geen essensie van die Christendom aangedui word wat van een kultuur na 'n ander oorgedra moet word nie. Christus self word by wyse van inkarnering van een kultuur na 'n volgende oorgedra (Shorter 1995:82). Daar kan ook nie net een aspek van die leer oor Christus binne 'n ander kultuur inkarneer word nie. Die totale omvang van die leer oor Christus, sy dood, opstanding en hemelvaart moet in 'n ander kultuur gestalte vind (Shorter 1995:82).

Wanneer Christus in ontmoeting/dialoog met 'n kultuur kom, dan word die kultuur gekonfronteer tot selfondersoek. 'n Kultuur word gedwing om kritiese selfondersoek te doen in die lig van totaal ander en nuwe waardes wat Christus aan 'n kultuur bied (Shorter 1995:83). Die gevolg van inkulturasie is volgens Shorter dat 'n totale kultuur tot bekering moet kom (Shorter 1995:84). Bekering beteken egter nie dat 'n kultuur afstand van identiteit moet doen nie, maar eerder dat die identiteit optimaal ontwikkel moet word. "After evangelization a culture is identifiably the same culture that it always was. ... Its positive values and insights become clearer and more attractive, as a result of an access of meaning" (Shorter 1995:84).

In sommige kulture is daar pogings om 'n minimum kern van die identiteit behoue te laat bly. Hummel wys daarop dat daar teen die krampagtige vashou van oorgeërfde tradisies gewaarsku moet word (Hummel 1994:160). Sundermeier waarsku ook daarteen dat die evangelie geen mens aan bande kan en wil lê nie. Die evangelie skryf nie metodes van verkondiging en bloudrukke voor van hoe gelowiges moet lyk nie. Die gevolg: "Auf dem Wege der kenotische Inkulturation bleibt niemand so, wie er zuvor war" (Sundermeier 1992:195). 'n Kultuur verander tog namate die inkulturasieproses 'n gang gaan.

Shorter verduidelik egter nie vir wie is die kultuur dan aantreklik nie. Is dit net vir die deelnemers van die kultuur of net vir die buitestaanders van 'n kultuur of vir albei partye meer aantreklik? Die antwoord op hierdie vraag weerspieël die gesindheid waarin 'n kultuur benader word. Indien 'n kultuur na inkulturasie net vir die buitestaander van 'n kultuur aantreklik lyk, beteken dit dat 'n kultuur op 'n manier gemanipuleer of forseer is om 'n patroon aan te neem wat die buitestaander pas. Indien die kultuur vir albei, die deelnemer en buitestaander aantreklik is, moet die integriteit van die kultuur bevraagteken word. Dit wil voorkom of alle kulture na 'n bloudruk gekonformeer moet word.

Die proses van ontmoeting tussen kultuur en godsdiens, word deur Shorter as 'n voortgaande proses beskou: "The dialogue between culture and the Risen Christ is an on-going process" (Shorter 1995:85).

Op grond van Justinus se Logosleer, maak Shorter dus 'n positiewe beoordeling van die rol van kultuur in die verlossingsproses: "... God does not save people in opposition to their culture. Culture is a part of them and it is therefore through culture, not in spite of it, that they are saved. This means that the Risen Christ is already active in non-Christian cultures, albeit in a hidden way" (Shorter 1995:86). Op grond van God se universele verlossingswil (Shorter 1995:90), is dit onmoontlik om 'n situasie voor te stel waar sommige kulture verlore sal gaan omdat hulle nie in Jesus Christus as die enigste weg tot verlossing glo nie. Al is daar net 'n eerlike soeke na die wil van God op grond van 'n appèl wat die gewete op 'n mens maak, sal selfs sulkes verlos en gered word (Shorter 1995:94). Die leer van implisiete gelowige maak voorsiening dat alle mense gered kan word. "... [S]alvation is thus available to all who do not freely make self-love the goal of their whole existence" (Shorter 1995:96).



Kulture kan onbewus van die verlossing deur Jesus Christus lewe. Tog kan daar 'n beleving van God wees deur die kulturele ervaring (Shorter 1995:96). Sending het dan volgens Shorter, ten doel "... to bring the 'anonymous Christian' to explicit consciousness of the 'latent Christ' in his own religious system" (Shorter 1995:97). In elke kultuur is daar wat Rahner noem "grace-filled elements" (Shorter 1995:97). Hierdie elemente word deur die Christendom geabsorbeer wanneer die kultuur in kontak met die Christendom kom. 'n Kultuur word dus gered ten spyte van hulle eie kultuurvorm (Shorter 1995:97). Dit is nodig dat kulture en so ook godsdienste voortdurend in gesprek met mekaar bly om so die "grace-filled elements" te kan uitruil om mekaar te kan verryk (Shorter 1995:100). Per slot van sake sê Shorter, is "... inter-faith dialogue part and parcel of inculturation ..." (Shorter 1995:99).

Dialoog kan ook gevare inhou. Shorter noem kortliks drie verskillende gevare met betrekking tot die proses van dialoog. Fundamentalisme dryf 'n godsdiens of kultuur om ander godsdienste as nietig en niksseggend af te skryf. Buitestaanders word selfs as 'n bedreiging beleef en dus vermy (Shorter 1995:101). Sinkretisme is 'n tweede gevaar van dialoog (Shorter 1995:101). 'n Godsdiens kan onkrities ander godsdienste absorbeer en so deel maak van 'n godsdiensige vorm. 'n Derde gevaar van dialoog is 'n onkritiese absorbering van godsdienste (Shorter 1995:101). Elemente van ander godsdienste word oorgeneem en absorbeer binne 'n godsdiens en nuut interpreteer.

Shorter se tese oor wat inkulturasie is, kan kortliks soos volg saamgevat word: inkulturasie is om 'n kultuur Christus wat latent aanwesig is, te laat ontdek. Inkulturasie is om 'n kultuur van binne af te laat herlewe deur die krag van die evangelie (Shorter 1995:126). Schineller as Roomse teoloog dra dieselfde sentimente as Shorter: "Furthermore, it is usually assumed that Christ is not part of the new culture at all; he comes as one translated into the new situation, rather than as one already there in hidden ways" (Schineller 1990:16). Volgens die Roomse teologie van Shorter en Schineller is Christus reeds latent in alle kulture teenwoordig. Dit is dus nie nodig om Christus as 'n onbekende vreemdeling aan 'n kultuur bekend te stel nie. Op 'n ander plek verduidelik Schineller dit soos volg:

The work of the pastoral agent is not to import seed, but rather to search for and uncover the seed already there, to encourage and to name it and to help it grow and blossom in its own soil. The hidden Christ has already touched the culture; the pastoral agent makes this known, and in the process fosters growth and the bearing of fruit.

(Schineller 1990:25)

Die tweede benaderingsmoontlikheid tot die saak van inkulturasie, kan as 'n benadering van Bo tipeer word. Die uitgangspunt by hierdie benadering is dat die evangelie altyd onder alle omstandighede suiwer verkondig moet word. Die essensie van die evangelie moet aan 'n nuwe situasie oorgedra word sonder dat iets van die karakter van die evangelie verlore gaan. Die probleem met so 'n veronderstelling, is dat die kern van die evangelie moeilik bepaalbaar is. Daar is ook geen kriteria waaraan telkens gemeet kan word of die essensie oorgedra is al dan nie. Vir Schineller lê die oplossing juis hierin dat die essensie van die evangelie 'n elasticiteit moet behou: "What exactly is at the center remains somewhat undefined, or rather is actually continually being refined and reformulated, depending on the situation and context" (Schineller 1990:59).

Hierdie vryheid om te bepaal wat die essensie is, hou die gevaar van vervalsing van die evangelie in. Die vraag bly steeds: Wie bepaal wat is die essensie en wie mag sê dat die essensie verkeerd is? Elkeen wat die evangelie in 'n nuwe situasie oordra, bepaal dus self wat die essensie is wat in hierdie situasie van toepassing moet wees.

Sundermeier volg in sy program van konvovens, die weg om liefde vir die medemens as essensie van die evangelie voor te hou. Willekeurigheid oor wat die essensie van die evangelie is, hou gevaar vir die behoud van die egtheid van die evangelie in.

'n Benadering van redeneer van Bo, volg ook 'n meer kritiese mensbeskouing. Dit is nie so logies dat daar 'n aanknopingspunt tussen die Woord van God en die mens bestaan nie. Kultuur word ook soos enige ander menslike gegewene as iets sondig beoordeel. Vergelyk Jacob se uitlating in hierdie verband wanneer Müller wys op die verskil tussen Roomse en Protestantse beoordeling van kultuur (Müller & Sundermeier 1987:178). Hierdie benadering verskil dus van die Roomse teologie in die opsig dat daar geen positiewe karaktertrekke binne 'n kultuur kan bestaan wat as aanknopingspunt met die evangelie kan dien nie. Christus is nie latent in 'n kultuur aan te toon nie. Kultuur, soos godsdiens, is menslik en sondig. Die mens het ook geen spoor van goddelikheid inherent teenwoordig nie. Dialoog tussen die mens en die evangelie is dus nie vanselfsprekend moontlik op grond van die mens se verborge innerlike geneigdheid tot God nie.

As verteenwoordiger van hierdie benadering van Bo, word Sundermeier se sendingsteologie voorgehou.

4.3.2.2 Theo Sundermeier

Sundermeier onderskei drie modelle van ontmoeting tussen kultuur en godsdiens (Sundermeier 1995:36-37). Die eerste model is soos die Ou-Testamentiese banvloek wat 'n volk tref: alles moet vernietig word sodat die nuwe gebou kan word. Dit sou vir die Christendom in 'n sendingsituasie inhou dat 'n kultuur se kultuurwaardes totaal en al vernietig en uitgeroei moet word. Daar moet niks van die vorige kultuurelemente oor wees nie. Dan kan die evangelie in die vakuum verkondig word. Die tweede model is 'n selektiewe inkorporerende model. Dit stem ooreen met Paulus se manier van verkondiging (1 Tess 5:21). Hiervolgens word alle elemente uit die kultus wat nie vreemd aan die Christendom is nie, oorgeneem en geïnkorporeer by die viering van die evangelie. Die derde model is 'n inkamasiemodel. Die Christendom inkarneer in die nuwe omgewing in en neem die gestalte van die kulturomgewing aan. Die kultuurwaardes en kultuurfeeste word oorgeneem en omvertaal om as feeste en waardes binne 'n Christelike milieu te dien. Die laaste model geniet volgens Sundermeier ekumenies die meeste aanhang (Sundermeier 1995:37).

Sundermeier se onderskeid tussen simbiotiese en sintetiese sinkretisme, hou ook implikasies vir die verstaan van inkulturasie in. Simbiotiese sinkretisme, sê Sundermeier, is 'n proses van integrasie wat noodwendig met die verloop van 'n lang tyd plaasvind. "In a long-term process of acceptance and rejection, of assimilation and dissimulation, elements of the respective closely related religions are subconsciously interwoven with one another. This happens in a process that could almost be described as osmotic" (Sundermeier 1992b:40).

Die funksie van inkulturasie is om inheemse plaaslike kerke deur middel van verkondiging te vestig op so 'n wyse dat die kerk selfstandig bestaan terwyl dit stewig geanker bly in die omringende kultuur: "The local church reflects the universal church at a local level" (Sundermeier 1992b:32). Daar het oor die geskiedenis heen so veel verskillende terme ontstaan wat aanverwant is en iets probeer sê oor hierdie proses om die kerk in die plaaslike kultuur te vestig. Dit sou eers nodig wees om die verskillende terme uiteen te sit, ter wille van 'n beter begrip van die sisteem van terme. Sundermeier wys daarop dat daar binne die Rooms-Katolieke en Protestantse teologie afsonderlike terminologie

vir dieselfde saak ontstaan het. Binne 'n Rooms-Katolieke perspektief, word die terme "accommodation", "assimilation" en "transformation" gebruik om wat in die Protestantse teologie met "indigenisation" of "inculturation" bedoel word, uit te druk.

Sundermeier definieer "accommodation" as "... a deliberate adaptation to the missionary situation in language and style" (Sundermeier 1992b:33). Müller wys op Thauren se definisie van akkommodasie as "... alle Bestrebungen, die darauf hinausgehen, dem Volkgeist, den Lebensbedingungen und der bisherigen Kulturentwicklung innerhalb bestimmter Grenzen entgegentzukommen und sich ihnen anzupassen" (Müller & Sundermeier 1987:177). Die term "assimilation", verstaan Sundermeier, "... aims at the adoption of what is 'true', 'good' and 'precious' within the respective cultures, so that this may contribute to the wealth and the wide variety of the universal church" (Sundermeier 1992b:33). "Transformation", volgens Sundermeier "... stands for purification, reformation and the 'rise' of the cultures beyond themselves, released from all that is evil and depraved to the purity of the original God-given intention" (Sundermeier 1992b:33).

Hierteenoor wys Sundermeier hoe die term inkulturasie, ten spyte van 'n Rooms-Katolieke oorsprong, waarde ook vir die Protestantse teologie inhou (Sundermeier 1992b:34). Die term inkulturasie is oorspronklik afgelei uit enkulturasie wat 'n term uit die Antropologie is. Dit is juis teen hierdie aspek, waarteen Sundermeier sy grootste kritiek oor die term uitspreek:

The term is itself a neologism and the theological adaptation of the notion of 'enculturation' used in cultural anthropology to describe events where given cultural values are internalized through education and socialization. The minor linguistic alteration deliberately aligns itself with the concept of incarnation.

(Sundermeier 1992b:34)

In inkulturasie gaan dit dus oor die vleeswording van die Woord aan die een kant en die aanneem van kultuurwaardes aan die ander kant, dus 'n kombinasie van teologiese en antropologiese komponente (Sundermeier 1992b:34)². Die twee konsepte wat deurgaans by inkulturasie ter sprake kom, is evangelie en kultuur: "Inculturation is described as a delicate matter in which two principles have to be predominant: compatibility with the Gospel and compatibility of the community with the entire church" (Sundermeier 1992b:35).

Daar bestaan egter 'n band tussen inkulturasie en sinkretisme. "Inculturation and symbiotic syncretism are not identical but they entail one another. This is a symptom of vitality and dynamism inherent in the christian religion which leads to transformation, consolidation and enrichment" (Sundermeier 1992b:41). Pannenberg het reeds op hierdie inherente dinamiek en krag van die Christendom gewys om vreemde elemente te benut om die Christelike boodskap te verkondig (Pannenberg 1979:270). Daar is dus 'n groter oorvleueling tussen inkulturasie en simbiotiese sinkretisme as wat daar tussen simbiotiese en sintetiese sinkretisme bestaan (Sundermeier 1992b:41).

Dit impliseer dat Sundermeier simbiotiese sinkretisme nie as 'n negatiewe gevaar vir die vorming van godsdiens sien nie. Inteendeel, Sundermeier sou selfs 'n simbiotiese sinkretisme by alle godsdienste bepleit:

² Sundermeier laat skynbaar iets van die Lutherse verstaan van die sakramentsleer hier deurskemer deur 'n kombinasie van die Roomse en Protestantse verstaan van die term inkulturasie te maak.

We have to learn that inculturation and syncretism are to be regarded as elements of every history of religion and church history. They relate to each other but they are still distinguishable so that the theological 'emotive term' syncretism turns into a descriptive term which serves the theological understanding of historical positions and phenomena.

(Sundermeier 1992b:48)

Vir Sundermeier is die belangrikste vraag wat ter sprake kom by inkulturasie: Wie is die subjek van die proses? (Sundermeier 1992b:35). Daar bestaan verskillende moontlike antwoorde op die vraag. Die subjek kan die kerk, die sendeling self of die kultuurwaardes of iemand anders wees. Die antwoord op hierdie vraag bepaal hoe die inkulturasieproses binne 'n kultuur verloop.

Die ideaal is dat die evangelie alleen die enigste subjek in die inkulturasieproses word (Sundermeier 1992b:36). Die Woord van God moet in vryheid deur die kulture beweeg. Die proses kan nie voorgeskryf word nie. Die weg wat die evangelie volg, die metode van aanbidding of belangriker nog, wat die eindresultaat moet wees, kan nie voorgeskryf word nie (Sundermeier 1992b:36).

In hierdie vryheid van die beweeg van die Woord van God deur die kulture, beskryf Sundermeier inkulturasie daarby nog as 'n kenotiese gebeure (Sundermeier 1992b:36). Soos wat die evangelie deur die kulture beweeg, moet die kerk saamgeneem word op hierdie weg. Die kerk kan nie vashou aan die bestaande vorm waarin dit bestaan nie.

Inkulturasie as kenotiese gebeure beteken: "In kenotic inculturation no-one stays as he used to be" (Sundermeier 1992b:36). Hierdie verandering vind op verskillende terreine plaas: "But it is not only the missionary who is to be changed but also the commissioning church. The Gospel also changes the culture into which it is incarnated. And finally the message itself changes" (Sundermeier 1992b:36). Die proses van verandering het bepaalde waarde:

The process of inculturation opens our eyes to the changes the Gospel has gone through while passing through the world of nations since its origin in Palestine. It embarrasses us by demonstrating the restrictiveness of our recognition of our theological statements and convictions. To recognize this is not a loss and it does not lead into insecurity, but it is a gain of recognition.

(Sundermeier 1992b:36)

In die proses van inkulturasie, word die kerk dus al hoe meer bewus van die wydte, breedte en diepte van die geheim van Christus self en sy lede (Sundermeier 1992b:36).

Sundermeier sien inkulturasie dus as 'n nodige pad wat die kerk moet stap, maar ook dat die kerk bewus moet word dat die evangelie reeds eeue lank die pad stap sonder dat skade daardeur aan die evangelie berokken is. In die gang van die evangelie deur die wêreld, bly die voorwaarde dat God self die subjek moet wees wat die proses stuur. Deur inkulturasie word die kerk verryk: "In this event we are confronted with the always new revelation of God as Holy Spirit" (Sundermeier 1992b:37). Volgens Sundermeier moet daar dus simbiotiese sinkretisme plaasvind voordat daar enigsins van inkulturasie sprake kan wees.

Deur die kenotiese gebeure leer die kerk dus:

- Die evangelie is lank reeds in 'n proses van verandering soos wat dit deur kulture beweeg. Dit is nie 'n skande of verlies vir die evangelie om te hoor dat dit dalk lank sinkretistiese weë ontstaan het nie.



- Die kerk besef dat daar ander moontlike maniere by ander kulture bestaan om die waarheid van die evangelie te verwoord. Die kerk sal homself verryk indien dit kennis dra van hierdie alternatiewe verwoording van die waarheid van die evangelie.
- Die kerk besef dat missionêre besig wees in die wêreld beteken om aan die evangelie vryheid te gee. Die kerk mag nie die proses stuur, beheer of vooruitloop nie. Die kerk moet waarlik God self Missionaris laat wees.

Sundermeier se sendingteologie draai om een kernbegrip wat bepaal hoe sending gedoen moet word. Sundermeier gebruik 'n Spaanse term, "convivência", afkomstig uit Suid-Amerikaanse teologie, om die wyse van sending te beskryf (Sundermeier 1995:45). Konvivens beskryf die ontmoeting tussen twee of meer kulture binne 'n sendingperspektief. Die konsep van konvivens ontstaan vanuit praktykgerigte oorwegings (Sundermeier 1995:44). Die term verbind die praktyk en teorie (Sundermeier 1995:45). Sundermeier wys dat die term voordelig is om 'n sendingsituasie te beskryf, aangesien dit 'n term uit die Derde wêreld vir die Derde Wêreld is (Sundermeier 1995:45).

Konvivens bestaan uit drie bepalende faktore: konvivens is hulp, leerbereidheid en feesviering (Sundermeier 1995:41,46). Vir Sundermeier lê die waarde van konvivens daarin dat dit vir albei partye voordeel inhou. Albei partye ontvang hulp. Konvivens as hulp is 'n wedersydse gebeure (Sundermeier 1995:41). Albei kante gee en ontvang (Sundermeier 1995:41). Vir Sundermeier lê die hoofklem van hulpverlening op die hulp aan armes: "Die Option für die Armen ist konstitutief für die Konvivenz" (Sundermeier 1995:60). Juis deur hulp aan ander te verleen, word 'n mens self versterk en verryk. Konvivens is dus nie meer 'n opsie nie, maar 'n noodsaaklikheid vir oorlewing (Sundermeier 1995:60). Hulpverlening beteken volgens konvivens om jou met die nood van ander te identifiseer. Die identifisering lei tot selfprysgawe en selfopoffering (Sundermeier 1995:62). Dit beteken egter nie 'n verlies van eie identiteit nie: "Konvivenz ermöglicht, das Anderssein des anderen zu akzeptieren und zu respektieren" (Sundermeier 1995:62). Juis aan die hand van die identiteit van ander ontdek 'n mens jou eie identiteit (Sundermeier 1995:62).

Binne konviviale bestaan, leer albei partye by mekaar. Daar is geen ruimte vir 'n patriargale superieuriteit van een bokant die ander nie. Dit is nie meer 'n vertikale verhouding van ryk na arm, van beskaafd na primitief nie (Sundermeier 1995:41). Die leraar leer ewe veel by die leerling as wat die leerling by die leraar leer (Sundermeier 1995:47). Vir 'n sendeling sou dit in praktyk beteken om self die taal en kultuur van die gemeenskap waarbinne gewerk word, aan te leer (Sundermeier 1995:47). Sundermeier beskryf hierdie proses as 'n selfontleding wat by die sendeling moet plaasvind (Sundermeier 1995:48). Die draer van die boodskap moet een word met die gemeenskap waarbinne gewerk word. Die uitgangspunt van hierdie perspektief is dat kulture nie meer as objekte gesien moet word nie, maar as mede-subjekte moet funksioneer (Sundermeier 1995:37). Binne hierdie leerperspektief, kan konvivens beskryf word as: "Konvivenz ist der Lerngemeinschaft derer, die miteinander und voneinander lernen" (Sundermeier 1995:48).

Die derde element in konvivens, is die gesamentlike feesviering (Sundermeier 1995:49). Sundermeier gebruik feesviering in 'n letterlike sowel as simboliese sin. Letterlik verwys viering na die saam deelneem aan volksfeeste (Sundermeier 1995:49). 'n Fees is nie 'n middel om tydelik weg te breek van die harde werklikheid nie, maar is eerder 'n geleentheid waar die gemeenskap vir 'n kort rukkie die sosiale grense kan deurbreek en gesamentlik kan vier (Sundermeier 1995:49). Sundermeier wys daarop dat dit in 'n sendingsituasie nuttig kan wees om van die bestaande volksfeeste te behou, nuut te benoem en nuwe (Christelike) inhoude te gee (Sundermeier 1995:49). Op

die manier word daar 'n kontinuïteit binne die diskontinuïteit gehandhaaf. 'n Fees word dan 'n brug tussen die ou na die nuwe godsdiens (Sundermeier 1995:49). In 'n simboliese sin, verwys Sundermeier na feesviering as die saam deel in die vreugde en hoop wat in die toekoms lê (Sundermeier 1995:50).

Konvivens plaas opnuut weer die klem op die noue verbondenheid van mense aan mekaar. Mense bestaan in noue kontak met mekaar, of dit nou 'n hulp, leer of vierings verhouding is. Die naby aan mekaar lewe veroorsaak 'n wedersydse beïnvloeding van mekaar. Krüger noem hierdie wyer netwerk van beïnvloeding kondisionaaliteit (Krüger 1995). Sundermeier verkies die Griekse woord simbiose om die noue band tussen alle dinge uit te druk: "Wir müssen die tiefe Interdependenz alles Lebendigen erkennen" (Sundermeier 1995:62). Die natuurgodsdienste, sê Sundermeier, aanvaar dit vanselfsprekend dat die hele kosmos, mens, plant, dier en natuurelemente in 'n diepe kommunikasieverhouding tot mekaar staan (Sundermeier 1995:62). Die gevolg van hierdie diepe interafhanklikheid is "... dass der Mensch nur in dieser Gemeinschaft Mensch sein kann" (Sundermeier 1995:63). Om te lewe is om deel te wees van die omgewing. "Participo ergo sum' - Leben ist Partizipation" (Sundermeier 1995:63). Die konsep konvivens herinner dus sterk aan die konsep van kondisionaaliteit.

4.3.2.3 Kritiek teen Sundermeier

4.3.2.3.1 Teologiese reduksie

Alhoewel daar baie waardevolle lesse uit die sendingteologie van Sundermeier te leer is, is daar egter ook sake wat krities beoordeel moet word. Dit wil voorkom of Sundermeier sy sendingteologie reduceer tot een enkele term naamlik konvivens. Dit is asof hy die konsep van konvivens as sif gebruik waardeur alle vorme van kontak en besig wees met ander kulture moet pas alvorens dit as geldige inkulturasie beskryf kan word. Met die konsep van konvivens word alle ander moontlike vorme van inkulturasie buite die gesigsveld geban (Sundermeier 1995:37,39,41). Sodoende ontstaan 'n eensydige beklemtoning van een saak wat as die kern van die evangelie voorgehou word.

Volgens Sundermeier se konsep van konvivens word daar geen geleentheid vir die verkondiging van die evangelie geskep nie. Dit wil voorkom of die uit leef van evangeliese waardes genoegsaam is om die evangelie aan 'n vreemde kultuur te demonstreer. Dit is 'n positiewe eienskap om die evangelie uit te leef, maar die evangelie kan nie reduceer word tot 'n stel morele beginsels nie. Deur in vrede en vreugde saam te leef, leer mense nog niks van die waarheid van die evangelie nie. Die doel van konvivens moet duidelik omskryf word. Is die doel van konvivens bloot net om sosiale orde te skep en te handhaaf of om verhoudings te herstel of om die evangelie oor te dra? Indien die doel is om die evangelie oor te dra, skiet die metode van konvivens in vele opsigte te kort.

Sundermeier maak geen voorsiening vir die kommunikasie van die soteriologiese waarde van die evangelie nie. Dit is bykans asof hierdie deel van die evangelie ontken word. Die klem val slegs op die konviviale saamleef van kulture. Die evangelie is in wese die blye boodskap van verlossing deur die soendood en opstanding van Jesus Christus. Op grond van hierdie verlossing is daar 'n nuwe lewe en lewenswyse in Christus moontlik. Die doel van die evangelie is om mense op te roep tot bekering en geloof in Jesus Christus as die enigste ware Seun van God waardeur daar vrye toegang tot God verkry word. Van kommunikasie van hierdie verlossingsboodskap is daar in konvivens geen sprake nie. Sundermeier sê wel dat daar slegs getuig kan word vanuit 'n konviviale verhouding (Sundermeier 1995:38,39,69), sonder dat hy regtig aandui

wat dit is wat getuig moet word. Dit wil voorkom asof Sundermeier die evangelie reduceer tot 'n morele lewensorde.

4.3.2.3.2 Kulturele tabula rasa

Dit wil egter ook voorkom of Sundermeier 'n besondere optimisme oor kultuurverhoudings het. Binne die konsep van konvivens word daar veronderstel dat kulture in vrede en verdraagsaamheid en selfs opoffering teenoor mekaar sal kan saamleef. Konvivens blyk 'n voorveronderstellingslose oplossing te wees. Sundermeier veronderstel dat die deelnemers van verskillende kulture geen voorveronderstelling van mekaar het nie. Kulture het egter nog altyd hulle voorbehoude en opinies oor mekaar. Kulture kom nie in 'n vakuum na mekaar nie.

'n Kultuur hoor ook nie die evangelie sonder voorbehoude en veronderstellings nie. In hierdie verband dui Haleblan aan dat 'n hermeneutiek vir kontekstualisering van teologie 'n groot gebrek in die proses van inkulturasie is (Haleblan 1983:103). 'n Kultuur het 'n eie konteks en wêreldbeskouing. "While we cannot presuppose the universality of Western hermenutical methods, neither can we assume a kind of tabula rasa for interpreting the scriptures" (Haleblan 1983:103). Die wêreldbeskouing van 'n kultuur bepaal die gesindheid en openheid na die evangelie en ander kulture. Dit is dwaas om te veronderstel dat 'n kultuur sonder emosies in ontmoeting tree met die evangelie of met 'n ander kultuur.

Mense kan nie sonder voorveronderstellings met mekaar saamleef nie. Dit is nodig om eers seker te maak van die geskiedenis van verhoudings tussen kulture, voordat die konsep van konvivens aan kulture oorhandig word. Dit kan gebeur dat twee kulture se verhoudings histories 'n verhouding van paternalisme of superioriteit of gedwonge segregasie kon wees. In sulke omstandighede sou konvivens moeilik suksesvol toegepas kon word. Daar sal in sulke omstandighede altyd sprake van verstoorte verhoudings tussen kulture wees.

Dit is juis die geval in Suid-Afrika waar die kultuurverhoudings vir 'n lang deel van die geskiedenis deur dominansie en dominerings gekenmerk is. In Suid-Afrika sou 'n getemperde vorm van konvivens met moeite toegepas kan word. Om te verwag dat kulture wat tradisioneel mekaar wantrou, in liefde mekaar moet help, in vrede by mekaar moet leer en in vreugde saam fees vier, is 'n oorskatting van menslike potensiaal. Die kulturele geskiedenis sal in ag geneem moet word alvorens konvivens toegepas word.

Küster omskryf in die voorwoord van Sundermeier die grense van konvivens soos volg: "Konvivenz meint eine Hilfs-, Lern- und Festgemeinschaft. Es handelt sich dabei jedoch keineswegs um ein harmonistisches Konzept. Von überkommenen Einheitsbestrebungen hat sich Sundermeier immer wieder distanziert. Konvivenz und Differenz stehen eher in einem dialektischen Verhältnis" (Sundermeier 1995:10). Selfs met hierdie afbakening word die historiese geheue oor kultuurverhoudings nie uitgewis nie. Verskille tussen kulture kan soms groter wees as wat die begeerte tot dialoog is. Sundermeier oorskot die gewilligheid van kulture om met mekaar in 'n konviviale verhouding te tree.

4.3.3 Kritiek teen Roomse teologie: Inkulturasie soos wat Shorter en Schineller dit sien

4.3.3.1 *Kulturele Pelagianisme*

Net soos Christus nie in die menslike natuur verborge kan wees nie, so is Christus ook nie in alle kulture op 'n verborge wyse teenwoordig nie. Die denkfout agter so 'n veronderstelling is 'n fout wat reeds by Pelagius begin het. Pelagius en sy volgelinge ontken dat die menslike natuur enige skade gelei het as gevolg van die sondeval en dat die genade werking van God nodig is om die mens vir die hemel voor te berei. Die mens is dus steeds 'n perfekte wese met die vermoë om vanuit eie poging God te ontdek, te ken en te dien en om tot redding te kom sonder die genade van God.

Pelagius, and his immediate followers, Coelestius and Julian, taught openly and explicitly that man's moral character had received no injury from the fall, and that men were born now with as much ability to do the will of God, and to discharge all the obligations incumbent upon them, as Adam; and, in consequence, they denied the necessity of divine grace, or of any special divine agency or influence upon men, unless it might be for the purpose of enabling them to do more easily that which, however, they were able to do, though less easily, without it, and which, in their estimation, was nothing less than attaining perfection in holiness in this life.

(Cunningham 1979:329)

Wanneer Paulus in Romeine 3:9-20 oor die sonde praat, dan is dit duidelik dat sonde iets is wat by alle mense voorkom. Slegs Christus was en is sonder sonde (Heb 4:15). Die sonde het ons as mense op alle denkbare wyses deurdring: in ons gedagtes en keuses (Gen 6:5, 1 Kor 1:21), in ons wil (Joh 8:34, Rom 7:14-24), in ons emosies (Rom 1:24-27, 1 Tim 6:10) en in ons gedrag (Mark 7:21, Gal 5:19-21). Die ganse menslike natuur is dus deur die sonde deurdring. Die sondeval het die menslike natuur gekorrumpêr en dit nodig gemaak dat die mens deur Goddelike genade herstel word.

Die gevolg van die sonde is dat ons as mense nie uit onself in staat is om in die teenwoordigheid van God te kom nie. Ons staan onder die oordeel van God (Gen 3:24, Matt 3:7). Ons as mense is nie in staat om die wil van God te ken of te doen nie. Ons is verslaaf aan ons sondige natuur wat ons lei in alles wat ons dink, doen of sê (Joh 8:34, Rom 7:21). Ons is nie in staat om aan die eise van die wet van God te voldoen nie. Daarom staan ons onder die oordeel van die wet en kan dus nie deur die wet van God gered word nie (Rom 3:19, Gal 3:10). In ons as mense is daar nie die begeerte om na God te luister nie. Al praat God met ons deur sy skepping of deur die morele wet wat Hy in ons plaas of deur sy Woord, herken ons nie vanuit onself God se stem nie. Ons is nie vanuit onself in staat om die stem van God te registreer en te gehoorsaam nie.

Hierdie negatiewe beeld van die menslike natuur skep die persepsie van 'n pessimistiese mensbeskouing. Dit is egter ver van die waarheid verwyderd. Deur geloof in Jesus Christus word die mens weer in die regte verhouding met God herstel. God neem die mens met alle tekorte en gebreke aan as sy eiendom, as sy verlore volk. Daardeur word die mens nie meer net as 'n verlore sondaar beskou nie, maar as 'n verlore sondaar. Die sonde verdwyn nie uit die lewe van die mens nie. Die sonde is as 't ware in die mens se bloed. God neem die mens desondanks as sy kinders aan.

Christus is nie latent in kulture teenwoordig, soos die Roomse teoloë wat oor inkulturasie dink, beweer nie (vgl Shorter, Schineller en Schreiter). "... [T]he development of local theologies depends as much on finding Christ already active in the culture as it does on bringing Christ to the culture" (Schreiter 1985:29). Hulle verstaan dus om die



evangelie aan 'n kultuur te verkondig, behels 'n blootlegging van God se verlossingswerk wat reeds in 'n kultuur aan die gang is. "What this stance means is that a local community must listen to its culture in order to complement its past experience of Christ. It must be able to recognize the signs of Christ's presence in its midst" (Schreiter 1985:29). Hiervolgens is daar dus element(e) van 'n goddelike teenwoordigheid in alle kulture, en sekerlik ook in alle mense, teenwoordig.

Kultuur is verder 'n sondige menslike verskynsel. Die uitgangspunt van die Protestantse kerke teenoor dié van die Roomse teologie, is die absolute sondigheid van die mens. Die mens is nie draer van 'n stuk goddelike kennis nie. Dit sal die mens deels sondeloos en goed maak. Waaroor Roomse en Protestantse kerke wel saamstem, is die weg waarlangs die evangelie in vreemde kulture ingedra moet word, en dit is die weg van inkarnering. Die Wêreldraad van Kerke se verslag oor "Ökumenische Erklärung über Mission und Evangelismus" stel dit soos volg:

Die Selbstentässerung eines Knechtes, der unter den Menschen lebte, ihre Hoffnungen und Leiden teilte, sein Leben am Kreuz dahingab für alle Menschen - das war der Weg Christi, auf dem er die Frohe Botschaft verkündete; das ist der Weg, auf dem wir als seine Jünger ihm folgen müssen.

(Müller & Sundermeier 1987:177)

Müller wys op die kritiek van Protestantse teoloë teen die term inkulturasie. Die Protestantse teologie betoog dat: "... wie alle Kreaturliche, auch die Kultur 'eine durch die Macht der Sünde gebrochene Grösse' ist" (Müller & Sundermeier 1987:178). Die Roomse teologie ontken dit egter nie, maar pleit vir 'n meer positiewe houding oor die sondigheid van die mens. Die Roomse teologie plaas 'n groter klem daarop dat die mens wat na die beeld van God geskape is, ten spyte van sonde, steeds agting en liefde verdien. Daar is in die mens "... etwas wie eine göttlicher Same in ihn eingesenkt ...", daarom is dialoog met alle mense van alle kulture moontlik (Gaudium et spes aangehaal in Müller & Sundermeier 1987:178). Die Tweede Vatikaanse Konsilie erken dat die skepsel sonder sy Skepper in die niet wegsink, maar tog dat:

... die irdischen Wirklichkeiten aufgrund ihres Geschaffenseins 'ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen haben', die anzuerkennen sind, die aber, durch die Sünde in ihrer 'Wertordnung verzerrt' und mit Bösem 'vermengt', der Erlösung durch Christus bedürfen.

(Gaudium et spes aangehaal in Müller & Sundermeier 1987:179)

Die verskil tussen 'n Protestantse en Roomse benadering tot inkulturasie berus dus op hierdie een teologiese vertrekpunt. 'n Roomse vertrekpunt glo dit is moontlik om aan 'n kultuur die evangelie oor te dra aangesien daar reeds in die kultuur 'n aanknopingspunt as gevolg van die latente teenwoordigheid van Jesus Christus is. Dit is dus slegs nodig om sluimerende kennis van God in 'n kultuur op te wek.

'n Protestantse vertrekpunt het die veronderstelling dat die mens, en so ook alle menslike skeppinge soos kultuur, van nature sondig is en nie geneig is om God te wil ken nie. Die verkondiging van Christus aan 'n kultuur is dus die oordra van nuwe kennis wat nie voorheen in 'n kultuur aanwesig was nie. Alhoewel die teologiese vertrekpunte van Roomse en Protestante ten opsigte van inkulturasie verskil, is daar praktiese werkswyses wat tog nog kan ooreenstem.

4.4 ALTERNATIEWE MODEL: SINKRETISME AS INKULTURASIE

'n Moontlike oplossing vir die probleem voor hande, word deur Costa gebied, wanneer hy voorstel dat "... true contextualization means de-contextualization – that is, a self-critical effort at hearing the 'Christ of culture' as 'Christ against culture'" (Costa 1988:xii-xiii). Dit is dus om Christus buite enige kultuur te sien. Bosch wys ook in hierdie rigting wanneer hy daarop wys dat die evangelie altyd vreemd aan alle kulture behoort te wees (Bosch 1991:455). Die evangelie kan nooit so deel word van 'n kultuur, dat dit nie meer te onderskei van daardie kultuur is nie. Die evangelie daag 'n kultuur uit om aanpassings te maak wat pas by die evangelie (Bosch 1991:455).

Haleblian dui aan dat die vraag oor sinkretisme, saam met die vraag na die kern van die evangelie en die vraag na 'n hermeneutiese model, die belangrikste vrae is wanneer daar oor die saak van kontekstualisering gehandel word (Haleblian 1983:108). Volgens Haleblian ignoreer die meeste wetenskaplikes die gevaar van sinkretisme wanneer daar oor die saak van kontekstualisering gepraat word (Haleblian 1983:99).

Vanuit die verslag van 'n kongres oor sinkretisme (Taber en Yamamori 1975), het dit volgens Haleblian duidelik geword dat daar twee uiteenlopende opinies is ten opsigte van die saak van sinkretisme. Aan die een kant is daar dié wat meen dat sinkretisme handel oor die "...unification of opposite forces, beliefs, tenets, and practices ..." (Haleblian 1983:99). Dit weerspieël die sentimente van die tradisionele definisie van sinkretisme. Aan die ander kant is daar dié wat sinkretisme sien as "... belonging to one and the same axis with contextualization, though positioned at the opposite end of the bipolar continuum" (Haleblian 1983:99). As eksponent van die laasgenoemde vertrekpunt noem Haleblian MacGavran (Haleblian 1983:99). Sinkretisme word dus gesien as 'n manier hoe kontekstualisering, of te wel inkulturasie, kan plaasvind.

Oor die oorsaak van sinkretisme, sê Haleblian bestaan daar ook onsekerheid (Haleblian 1983:99). Volgens Haleblian dui Kraft twee redes aan vir die ontstaan van sinkretisme. Albei redes het te doen met die manier of benadering tot kontekstualisering (Haleblian 1983:99). Ook Kato lys 'n paar redes vir die oorsaak van sinkretisme (Haleblian 1983:100). Volgens Haleblian kyk Kato egter die feit mis dat die een wat die evangelie aan 'n ander kultuur oordra se eie greep op die essensie van die evangelie ook 'n faktor kan wees wat bydra tot die ontstaan van sinkretisme (Haleblian 1983:100).

Hummel (1994:160) wys daarop dat daar in die teologiese bespreking van inkulturasie konsensus bestaan oor twee vorme van sinkretisme: aan die een kant 'n inkulturasie-sinkretisme wat onvermydelik en onproblematies is en aan die ander kant dit wat Kraemer 'n "prinsipiële sinkretisme" noem. Sinkretisme kan dus in sekere gevalle onder sekere omstandighede 'n aanvaarbare wyse van inkulturasie wees.

Nicholls dui twee verskillende tipe sinkretismes aan: 'n kulturele en teologiese sinkretisme. Met kulturele sinkretisme bedoel Nicholls die resultaat wat volg as gevolg van 'n poging om die Christelike geloof te vertaal deur die onkritiese gebruik van simbole en gebruike van die ontvangende kultuur. Die resultaat is dan 'n fusie van Christelike en heidense gedagtes en gebruike (Nicholls 1979:30).

Colpe onderskei tussen kulturele en religieuse sinkretisme (Colpe 1975:26). 'n Kulturele sinkretisme hoef nie noodwendig 'n religieuse sinkretisme in te hou nie en 'n religieuse sinkretisme hoef nie 'n kulturele sinkretisme in te hou nie. Colpe wys op die Hellenistiese Egipte as voorbeeld van 'n mengkultuur ('n sinkretistiese kultuur) waar daar wel van 'n sinkretistiese godsdiens sprake was. In hierdie geval het godsdienssinkretisme gepaard gegaan met kulturele sinkretisme. Colpe wys dat Israel se oorname van die land Kanaän, 'n kultuursinkretisme te weeg gebring het. Nuwe verhoudings met



ander kulture bring altyd die gevaar van godsdienssinkretisme mee. In Israel was daar voortdurend die stryd teen sinkretisme. Die religieuse stryd van sinkretisme en anti-sinkretisme, verklaar Colpe, is as gevolg van kulturele sinkretisme (Colpe 1975:27). Colpe wys daarop dat as 'n godsdienslike sinkretisme nie tegelyk tot kulturele sinkretisme lei nie, beteken dit dat so 'n godsdiens verhef bo kultuur is (Colpe 1975:27). Dit beteken dat so 'n godsdiens nie aan 'n spesifieke kultuur verbind kan word nie.

Volgens Nicholls is daar twee vorme van kulturele sinkretisme. As voorbeeld van 'n eerste vorm van kulturele sinkretisme, noem Nicholls die situasie van die Rooms-Katolieke kerk in Suid-Amerika. Hy noem egter ook die volgende as voorbeeld: "... the unconscious identification of biblical Christianity with 'the American way of life'" (Nicholls 1979:30-31). In so 'n situasie is daar meer beheptheid om te lewe volgens byvoorbeeld kapitalistiese beginsels as Nuwe-Testamentiese beginsels. 'n Entoesiasme vir oorsese sending word dan ook as verskoning gebruik om nie betrokke te raak by maatskaplike krisisse in die eie gemeenskap nie (Nicholls 1979:31).

'n Tweede vorm van kulturele sinkretisme is 'n meer bewustelike situasie wat vergelyk kan word met die rol van die Nuwe-Testamentiese Fariseërs wat die kulturele vorm van hulle godsdiensooruigings op mense afforseer het (Nicholls 1979:31). Daar is vandag heelwat voorbeelde van kerke wat ontstaan het uit 'n sendingsituasie en dieselfde struktuur of standaard of gebruike het as die denominasie waaruit hulle ontstaan het (Nicholls 1979:31). In so 'n situasie is die kerk meestal vreemd aan die plaaslike kultuur.

Onder teologiese sinkretisme verstaan Nicholls die fusie van gedagtes op die dieper kultuurvlak van wêreldbeskouing, kosmologie en etiek (Nicholls 1979:31). Nicholls identifiseer vier beginsels in teologiese sinkretisme: relativisering, veralgemening (reduksionisme), komplémentariteit en progressiewe absorpsie (Nicholls 1979:30-33).

In teologiese sinkretisme is daar meer ruimte vir nadenke as by kulturele sinkretisme, om sodoende die waarheid en gebruike in 'n godsdiens te relativeer. Die gesag van die openbaring in die Bybel word gerelativeer. Aangesien alle teologie kultureel gekleur is, is dit onmoontlik om die ware eie Woord van God te identifiseer. Alle teologie word verlaag tot die vlak van slegs net nog 'n weergawe van die eie ervaring van geloof (Nicholls 1979:31). Alle teologie is dus hulpmiddels wat die godsdienservarings van alle mense kan verryk.

Alle Christelike oortuigings word veralgemeen tot die vlak van algemene, tydlose waarhede (Nicholls 1979:32). Die woorde van die Bybel word aanvaar as algemene waarhede wat nie afhanklik van die historisiteit van Jesus Christus is nie (Nicholls 1979:32).

Teologiese sinkretisme sien die totaal van godsdiensooruigings as meer waardevol as die individuele oortuigings van afsonderlike godsdiensdienste (Nicholls 1979:33). Daar is slegs volkome waarheid in die sintese van afsonderlike waarhede. Godsdiensdienste dien dus aanvullend tot mekaar.

Teologiese sinkretisme funksioneer ook volgens die beginsel van progressiewe absorpsie (Nicholls 1979:33). Volgens die beginsel word alle aansprake op "supra-kultureel" uniekheid geabsorbeer deur humanistiese idees en gebruike (Nicholls 1979:33). So byvoorbeeld word goddelike genade geabsorbeer deur natuur. Die gevolg sê Nicholls is: "All claims to an authoritative Scripture, a unique Incarnation, a particular salvation are progressively absorbed in cultural relativism" (Nicholls 1979:33-34). Uiteindelik lei sinkretisme volgens Nicholls tot "... the slow death of the church and the end of evangelism" (Nicholls 1979:34).



Van der Veer het egter 'n positiewe houding jeens die verskynsel van sinkretisme. Vir hom kan die term multikulturalisme die term sinkretisme ewe goed vervang (Van der Veer 1994:209). Multikulturalisme verwys na die heterogeniteit van 'n gemeenskap asook na die openheid en ontvanklikheid van die gemeenskap vir nuwe kultuurgoedere. Die voorkoms van sinkretisme in 'n gemeenskap is vir Van der Veer 'n teken van toleransie wat binne die spesifieke gemeenskap beoefen word. Die term multikulturalisme kan ook na die verskynsel van godsdienpluralisme binne 'n gemeenskap verwys.

Stewart en Shaw wys daarop dat die vraag na die grens tussen godsdien en kultuur noodwendig deel vorm van die bestudering van sinkretisme (Stewart & Shaw 1994:11).

Roomse teoloë (Luzbetak, Shorter, Schreier) stem saam dat inkulturasie verstaan moet word as die proses om die Woord van God, wat die kennis van die transendentale, tydlose en bowe-kulturele Waarheid is, en wat nie aan 'n spesifieke taal of kultuur verbind kan word nie, maar aanpasbaar in plaaslike idiome en simbole is, aan kulture oor te dra (Stewart & Shaw 1994:11). Volgens hierdie siening van inkulturasie, is die resultaat 'n pluralistiese Christendom. Dit is dus moontlik om te praat van 'n Afrika Christendom en 'n Europese en 'n Asiese Christendom. Die probleem met inkulturasie is wanneer daar onderskei moet word tussen volwaardige inkulturasie en 'n illegitieme sinkretisme (Stewart en Shaw 1994:12).

Illegitieme sinkretisme, of te wel onsuksesvolle inkulturasie, hou sekere gevare vir die gemeenskap in. Onsuksesvolle inkulturasie kan veroorsaak dat 'n subkultuur binne 'n kultuur geskep word. Op die manier word mense van hulle eie kultuur vervreem (Shorter 1995:67). Die verkondiging van 'n (nuwe, Christelike) identiteit aan 'n kultuur, kan 'n totale identiteitsverlies te weeg bring. Inkulturasie moet sorg dat plaaslike mense hulle identiteit behou selfs al neem hulle die Christelike identiteit aan. Die teendeel is egter ook 'n gevaar, naamlik dat die behoud van die plaaslike identiteit oorbeklemtoon word en sodoende die Christelike karakter laat verlore raak in 'n vervreemding. Dit is juis na hierdie gevaar waarna Yamamori en Taber verwys in hulle boek getiteld *Christopaganism or Indigenous Christianity* (1975).

Uit die voorafgaande, wil dit blyk of die riglyne vir suksesvolle inkulturasie gesoek moet word langs die volgende weë:

- Die evangelie moet telkens nuut geformuleer word in elke nuwe situasie (Schineller 1990:59). Dit kan nooit 'n afgehandelde proses wees nie (Schineller 1990:59). Om die evangelie nuut te verwoord en uit te leef, bly 'n onvoltooide taak (Bosch 1991:455).
- Die totale konteks waarbinne die evangelie ingedra word, moet in berekening gebring word (Bosch 1991:454). Krüger (1997) verwys na die ineenverweefdheid van alle aspekte van 'n konteks wat verreken moet word wanneer die evangelie nuut verwoord word.
- Die plaaslike mense moet aan stuur staan van die inkulturasieproses (Schineller 1990:50). Bosch plaas ook klem op die rol wat die plaaslike kerk speel in die nuut verwoord van die evangelie (Bosch 1991:453).
- Die kernwaarheid van die evangelie wat in elke konteks verkondig word, kan slegs die verlossing deur Jesus Christus wees (Schineller 1990:57). Bosch verwoord dit as die Christologiese kleur wat die verhouding kultuur en evangelie moet kry (Bosch 1991:454). Inkulturasie is dan nie net die oordrag van die verlossingsbood-



skap deur Jesus Christus nie, maar eerder die bekendstelling van Christus om 'n kultuur op 'n eie pad van ervaring met Christus te plaas (Bosch 1991:454).

- In die proses is daar nie net 'n pakkie wat by die regte adres afgelewer moet word nie. Die draer van die evangelieboodskap en die ontvanger daarvan het albei iets om by mekaar te leer (Schineller 1990:60). Bosch verwoord hierdie proses as 'n osmotiese proses van uitruil by mekaar (Bosch 1991:456).
- In die proses waar die evangelie oorgedra word, moet in gedagte gehou word dat die evangelie nie eksklusief is nie. Die verlossingsboodskap deur Christus is ook bedoel vir die armes (Schineller 1990:54). Sundermeier verduidelik dat die evangelie op die mees effektiewe wyse aan agtergeblewe gemeenskappe verkondig kan word deur die beoefening van wat hy "konvivens" noem (Sundermeier 1995). Deur die saamleef en saambestaan naas mekaar, kry die evangelie nie net geloofwaardigheid nie, maar ook sigbaarheid en oortuigingskrag.

As sinkretisme verstaan word in terme van pluralisering en sakralisering dan werp bogenoemde riglyne 'n belangrike lig op die proses van inkulturasie. In inkulturasie gaan dit oor die herrangskikking van prioriteite. Deur die proses van sinkretisme word die waardes van 'n gemeenskap evalueer en volgens die eise van die betrokke gemeenskap, in 'n sinvolle volgorde geplaas. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat inkulturasie en sinkretisme soms nie van mekaar te onderskei is nie en dat inkulturasie selfs vanuit dié hoek gesien as 'n inkarnatiewe sinkretisme beskryf kan word. Daar kan dus onderskei word en nie 'n skeiding tussen kultuur en religieuse inkulturasie gemaak word nie.

Die konklusie hieruit blyk dat daar gesê moet word dat Christelike sinkretisme is inkulturasie. Die evangelie word in ander kulture ingedra. Die inkarnering van die evangelie, op welke wyse ook al, kan as Christelike sinkretisme bestempel word. Die teenpool is egter net so waar: nie alle inkulturasie is sinkretisme nie. Inkulturasie het 'n wyer betekenispektrum en kan nie net beperk word tot een enkele element naamlik sinkretisme nie.

Hoofstuk 5

TEOLOGIE VAN SENDING

5.1 INLEIDING

Freytag maak die kritiese opmerking dat: "Früher hatte die Mission Probleme, jetzt ist sie selber zum Problem geworden" (Bürkle 1965:146). Vroeër sê Freytag was die vraag hoe om sending te doen, nou is die vraag egter of sending "überhaupt" moontlik is (Bürkle 1965:146). Na aanleiding van die probleme en vrae wat in die vorige hoofstukke aangedui is, is dit nodig om die implikasies daarvan vir die sendingtaak van die kerk te ondersoek. Bürkle wys hoe sake soos Skrifverstaan en die verstaan van die openbaring van God direkte implikasies vir die verstaan van sending inhou en die sending dwing tot 'n kritiese selfondersoek (Bürkle 1965:146).

Die begrip verkondiging moet nuut definieer word. Dit is 'n ideologiese term met gestolde inhoud. Sending kan eerder verstaan word as die interaksie met ander kulture om so in verhoudings met ander te tree. Verhoudinge van wedersydse kondisionering. Verkondiging hou nog in dat ek iets moet oordra.

Die spanwydte van die implikasies van sinkretisme strek tot by die missionêre bedryghede van die Christelike kerk (Maraldo 1969:799). In die vorme van akkommodasie en adaptasie, hou sinkretisme 'n gevaar vir die sending van die kerk in (Maraldo 1969:799). 'n Teologie oor sending is dus ook nodig wanneer oor sinkretisme gehandel word.

5.2 TEOLOGIE VAN SENDING

Oor die eeue is daar op verskillende maniere oor die belangrikheid, doel en wese van sending gedink. Sundermeier gee 'n oorsig van die verskillende moontlike benaderings tot die saak van sending (Sundermeier 1995:15-25). Wat hier volg, is 'n samevatting van Sundermeier se opsomming van die verskillende benaderings.

5.2.1 Plantings- en bekeringsmodel

Sundermeier dui aan hoe Warneck die sendingwetenskap as volwaardige wetenskaplike rigting naas die ander dissiplines in die teologie begrond het. Warneck het sending definieer as: "Unter christliche Mission verstehen wir die gesamte auf die Pflanzung und Organisation der christlichen Kirche unter Nichtchristen gerichtete Tätigkeit der Christenheit" (Sundermeier 1995:16). Sending kan dus vir Warneck en ander aanhangers van hierdie model nie sonder kerkplanting nie. Sending is kerkplanting (Sundermeier 1995:16). "Mission zielt auf Bekehrung und Taufe von Nichtchristen" (Sundermeier 1995:16).

Schmidlin het Warneck se sendingteologie verder uitgebou en sending later definieer as die inlyf by 'n bestaande kerk. Die doop en 'n gesindheidsverandering is tekens van bekering. Bekering is 'n religieuse daad met kulturele en sosiale gevolge. Vir die

aanhangers van hierdie model, het bekering outomaties 'n oorgang na die Westerse beskawing en denkwyse beteken (Sundermeier 1995:17).

Vir aanhangers van die plantingsmodel, is bekering egter nie so belangrik nie. Die hoofdoel van sending is die uitbrei van die sigbare kerk: "Die Mission geht von der Kirche aus, sie wird durch die Kirche, für die Kirche durchgeführt, und ihr Ziel ist die Kirche in dieser Welt" (Sundermeier 1995:17).

Sundermeier se kritiek op beide hierdie modelle is dat albei die kerk en die koninkryk van God aan mekaar gelykstel word (Sundermeier 1995:17). Verder wys hy op die uitgediende opvatting dat volke slegs as "Missionsobjekt" gesien word (Sundermeier 1995:18). Dit is strydig met die evangelie wat die mens as subjek benader (Sundermeier 1995:18). Die modelle fokus op bekering en sou daar 'n gemeente tot stand kom, is dit 'n positiewe neweproduk.

Sundermeier wys hoe die *Church Growth* beweging van McGavran hierdie model volg (Sundermeier 1995:18). Hulle stel fyn gedetailleerde planne op om strategies die gemeente te laat groei. Sending kan nie net gerig wees op getalleuitbreiding nie. Sending kan nie net ten doel hê dat mense hulle moet bekeer nie.

5.2.2 Heilshistoriese model

Na die Tweede Wêreldoorlog, het die sending wêreldwyd 'n nuwe gesig aangeneem. Die verhouding tussen moeder- en dogterkerke het verander. In die sendingteologie het die eskatologie 'n belangriker rol begin speel. Dit vorm die kernpunt van die heilsgeskiedenismodel, wat volgens Sundermeier vandag die grootste aanhang het (Sundermeier 1995:19). Verteenwoordigers van hierdie denkrigting is volgens Sundermeier Vicedom, Blaauw, Bosch en Sundkler.

Die geskiedenis van die sending begin heilshistories met die roeping van Abraham. Dit is God se antwoord op die verlorenheid van die mens (Sundermeier 1995:19). Die uitverkiesing van die mens vind 'n hoogtepunt in die kruis van Jesus Christus. Die tyd tussen die eerste en tweede koms van Christus is dan nou juis die tyd van die sending en die tyd van die bekendmaking van die heerskappy van Christus. Die sending word dus die meetsnoer in terme waarvan die aanbreek van die eindtyd gemeet word (Sundermeier 1995:19,20). Hoe langer die eindtyd, die tyd van die wederkoms van Christus uitbly, hoe meer tyd is daar vir die kerk om die evangelie regoor die wêreld bekend te maak.

Sending word deur Sundkler as die oorskryding van grense gesien (Sundermeier 1995:20). Nie net die oorskryding van geografiese grense nie, maar ook die vertaling van die evangelie in ander kulture, tale en sosiale milieus in, word as deel van die oorsteek van grense gesien (Sundermeier 1995:20).

Freytag glo dat sending wel die diakonale versorging van ander mense as verkondigingsmiddel kan gebruik, maar dat dit in sigself nie veel waarde het nie (Sundermeier 1995:20). Die eintlike werk van sending, is die verkondiging aan nie-Christene.

Sundermeier se kritiek op hierdie model is dat volgens hierdie model ander godsdienste voorgestel word as weë wat tot verderf lei (Sundermeier 1995:20). Bekering is dus nodig om uit die ou godsdiens te tree en in die liggaam van Christus, die kerk, ingeplant te word. Die kerk is egter nie die doel van sending nie. Die doel van sending is die Koninkryk van God (Sundermeier 1995:20). Soos wat die evangelie verkondig word, word die Christelike identiteit met die kultuur verbind. Die kerk bestaan dus onder alle kulture as vreemdeling. Die kerk moet egter die vreemde so betree, dat daar 'n

mate van inheemswording plaasvind (Sundermeier 1995:21). Sending is volgens hierdie model 'n vertalingsopdrag (Sundermeier 1995:21). Dit bly egter onduidelik hoe hierdie model die *missio Dei* met die sending na die mens (*missio hominum*) verstaan (Sundermeier 1995:21).

5.2.3 Beloftehistoriese model

Die beperkte visie van die heilshistoriese model om net op die redding van die kerk te fokus, het gelei tot nuwe weë in terme van 'n breër visie op wêreldsending. Hoekendijk en Hollenweger is van die wegbereiders van die beloftehistoriese model (Sundermeier 1995:22). Die begrip *missio Dei* is ook hier die uitgangspunt van die sendingteologie. God word as die groot Missionaris gesien. Die klem val hier nie soos by die heilshistoriese model op die sending van die Seun nie, maar slegs op God wat Homself bekendmaak. God maak Homself aan die wêreld bekend. Die versoening is nie net vir dié in die kerk bedoel nie. Verlossing is vir die wêreld bedoel. Sending word nie as 'n funksie van die kerk gesien nie, maar die kerk is 'n funksie van die sending. Die volgorde by die heilshistoriese model was God - kerk - wêreld. Die volgorde by die beloftehistoriese model is God - wêreld - kerk (Sundermeier 1995:22). Die kerk bring nie die heil nie. Die kerk voer slegs 'n voorbeeldige bestaan. Die kerk bestaan ter wille van ander.

God ontmoet die wêreld in die geskiedenis en begrond die wêreld nuut deur sy Woord. God bring die belofte van hoop vir die wêreld. Die verkondiging van die evangelie het ten doel om uit te wys hoe God werksaam is in sekulêre bewegings wat vryheid nastreef om sodoende vrede op aarde te bewerk (Sundermeier 1995:23). Die sending werk vanuit 'n bepaalde toekomspektief. Sending is die verkondiging van die komende heil en vrede.

5.2.4 Kommunikasiemodel

Volgens Sundermeier het Kraemer die sendingteologie daarvan bewus gemaak dat kommunikasie in sending nie net oor die oordra van die evangelie aan ander (dit wil sê kommunikasie oor iets) gaan nie, maar ook oor die kommunikasie tussen mense (Sundermeier 1995:24). Volgens die kommunikasiemodel, word die mens sodra hy/sy ontvanger van die boodskap van God word, ook weer sender van die boodskap. Om gelowige te wees, bestaan uit die tweevoudige handeling van ontvang en verspreiding van die evangelie. Kommunikasie is dus die missionariese sending aan nie-Christene (Sundermeier 1995:24). Nida, wat ook 'n eksponent van hierdie model is, maak egter geen voorsiening vir die rol van die kerk binne hierdie model nie.

Nida fokus op die verskille (kultureel) tussen die sender en die ontvanger van die evangelie. Die oplossing vir hierdie asimmetriese kommunikasie is volgens Nida dat die sender die verwysingsraamwerk en kultuurwêreld van die ander moet betree, hulle taal en kultuur op so wyse aanneem sonder om eie identiteit te verloor. Die proses behels dus meer as net 'n vertaling van die evangelie van een taal na 'n ander (Sundermeier 1995:24). Elke kultuur is 'n geslote waardesisteem wat deur vier pilare: godsdiens, taal, gemeenskap en wêreldbeskouing opgebou word (Sundermeier 1995:25). Die sendeling vertaal dus die boodskap in 'n ander sisteem in deur aan te knoop by die denke en kennis binne die sisteem. Die identiteit van die boodskap mag egter nie gekompromiteer word nie.

Hierdie model fokus net op die moeilike taak om die evangelie aan ander te kommunikeer. Alhoewel die boodskap van God self af uitgaan en deur sy Gees gestuur word, is die kommunikeer daarvan nie makliker nie.



Sundermeier wys daarop dat Nida 'n linguis en Bybelvertaler is. Sy model kan dus met ander modelle kombineer word. Dit het egter nog nie gebeur nie (Sundermeier 1995:25).

5.3 SENDING EN SINKRETISME

Kraemer wys daarop dat die saak van sinkretisme binne die sendingwetenskap op twee vlakke funksioneer: eerstens is die vraag na watter rol sinkretisme in die godsdienste wat op die sendingveld ontmoet word, speel. Die vraag is 'n vraag na die wotels van die godsdienste onder wie missionêr gewerk word (Kraemer 1962:567). Die tweede vlak waarop sinkretisme in die sendingwetenskap funksioneer, is teologies van aard. Wanneer missionêre kontak met ander godsdienste gemaak word, bestaan daar altyd die gevaar van sinkretisme (Kraemer 1962:567). Die gevolgtrekking waartoe Kraemer kom is dat: "... sinkretisme ist also nicht nur ein religionswissenschaftliches, sondern auch ein Missionsproblem" (Kraemer 1962:567). Alhoewel die gevaar van sinkretisme op die terrein van sending ooglopend is, sê Kraemer, is dit eers in die laaste paar dekades dat die saak van sinkretisme onder teologiese bespreking kom (Kraemer 1962:567) en dan wel met 'n negatiewe inhoud (Kraemer 1962:568).

Kraemer wys daarop dat die godsdienwetenskap na 'n lang tyd van ondersoek van nie-Christelike godsdienste, met die verleentheid gesit het dat 'n evaluasie van ander godsdienste 'n netelige aangeleentheid geword het. Die godsdienwetenskap het daarop die vraag na die waarheid van nie-Christelike godsdienste in die lig van die absolute aanspraak van die Christendom, aan die teologie en sendingwetenskap oor-gelaat (Kraemer 1962:567).

Kraemer wys daarop dat die vraag na die verhouding tussen die Christelike geloof en ander godsdienste eintlik 'n vraag na die verhouding tussen die Christelike kerk en die ander godsdienste is (Kraemer 1958:17). Die verhouding met ander godsdienste is dus vir Kraemer 'n missionêre vraag. Die verhouding met ander godsdienste kristalliseer op die terrein van die plaaslike Christelike kerk. Daarom kan Kraemer die Christelike kerk "... een apostolisch lichaam ..." noem (Kraemer 1958:17). Vanuit hierdie standpunt kan Kraemer dan sending soos volg definieer:

Als apostolisch lichaam heeft de kerk de opdracht om – door haar *kerygma* van Gods verlossingswerk in Christus, door haar *koinonia* als nieuwe gemeenschap, die leeft door de banden van liefde en vrede – de boodschap te prediken van Gods ingrijpen ten bate van, en zijn bedoelingen met de wereld en het mensdom. Deze boodschap moet worden gepredikt aan *alle* mensen, in *alle* landen, in *alle* situasies en beschavingsvormen, in *alle* toestanden, levenssferen en –omstandigheden, teneinde zodoende moet woord en daad te getuigen van Gods verlossend optreden in Jezus Christus.

(Kraemer 1958:17)

Kraemer wys ook daarop hoe die hele Nuwe Testament 'n voorbeeld is hoe missionêre ontmoetings gelei het tot die ontstaan van nuwe teologie (Kraemer 1958:340).

Die sendingopdrag sluit aan by Brunner se veronderstelling dat die mens 'n natuurlike behoefte en begeerte het om God te ken en na aan Hom te lewe. Die mens het dus 'n basiese opvatting van wat godsdien is. Godsdien word ook voortdurend verander deur faktore soos die emosionele, psigiese, sosiale, sosio-ekonomiese en die Bose. Die verkondiging van die evangelie van Jesus Christus werk tog nie met 'n veronderstelling dat die aan wie die evangelie verkondig word 'n *tabula rasa* ten opsigte van godsdien is nie. Die verkondiging wil tog aansluit by die basiese bestaande gods-



diensoopvatting. Universele godsdiens begrippe soos sonde, heil, genade, etiek, goddelikheid, hiernamaals dien as vertrekpunt en aanknopingspunt vir die verkondiging van die evangelie. Natuurlik sal sulke begrippe mettergang met 'n Christelike inhoud gevul word, maar sonder om dit lewensvreemd aan die hoorders te maak. Dit plaas die hele saak van inkulturasie op die tafel.

Die probleem met die verkondiging van die evangelie is dat die evangelieverkondiger probeer om 'n boodskap vreemd aan die godsdiensbegrip en voorafopgestelde idees van die hoorder te verkondig. Dit het geen sin om die Bybelse boodskap van God te verklaar waar die boodskap reeds deur die behoeftes en godsdiensopvatting van die hoorder gediskwalifiseer word nie (Ott 1981:100).

'n Vraag wat ook ter sprake kom is die hele saak van uitverkiesing. Is dit moontlik en nodig om nog die evangelie te verkondig as God in sy almagsplan reeds vooraf besluit het wie op aarde Hy gaan red en wie nie? Watter nut het die sending dan nog in so 'n teologiese spanwydte?

5.4 OPLOSSINGS

Gensichen (1966) probeer vanuit 'n sendingteologiese perspektief 'n oplossing op die uitdaging wat sinkretisme aan die Christendom bied, te gee. Gensichen maak 'n saak daarvoor uit dat die Christendom die gevaar van sinkretisme die hoof kan bied vanuit 'n tweërlei aksie: *communicatio* en *communio* (Gensichen 1966:64). Vir Gensichen gaan dit daaroor dat die Christendom aan die een kant moet let op die suiwer en regte verkondiging van die evangelie. Die Christendom self bied die gaping vir sinkretistiese kombinasies wanneer die evangelie verkort aangebied word (Gensichen 1966:65). Die grootste geleentheid vir sinkretisme is nie as gevolg van swak verkondigingsmetodes van die Christendom nie, maar eerder as gevolg van "... die Qualität, die christliche Integrität der Kommunikation des Evangeliums ..." (Gensichen 1966:65). Die evangeliese boodskap word deur 'n sinkretisme gekeer en toegepas op 'n wettisme van goeie werke. Die grootste sinkretisme is dus die standpunt van selfregverdiging wat die regverdiging deur geloof in Jesus Christus oorbodig maak (Gensichen 1966:65). Die Christendom behoort dus te let op die suiwer verkondiging van die evangelie om sulke valse (sinkretistiese) kombinasies te vermy. Die evangelie mag nooit in 'n verkorte aangepaste vorm verkondig word nie. Gensichen pleit dat Christene elke geleentheid moet aangryp om die evangelie aan ander te kommunikeer (Gensichen 1966:66).

Die sinkretisme stel ook 'n tweede vraag aan die Christendom: die kwaliteit en geloofwaardigheid van Christene se nuwe lewe in Christus in die Christelike gemeenskap en in die nie-Christelike gemeenskap, word bevraagteken (Gensichen 1966:67). Sinkretisme is die gevolg van die gebrek van Christene om te leef wat hulle bely. Gensichen wys daarop hoe sinkretistiese gemeenskappe in Japan juis die liefde aan medemensse uitleef waaroor die Christendom net praat. Die sinkretistiese bewegings bied die gemeenskap die beste van twee wêreldes: die etiese nalatenskap van die Christene en die bekende kultuurwaardes van die tradisionele godsdienste (Gensichen 1966:67).

Die ontstaan van sinkretistiese bewegings, in 'n Suid-Afrikaanse konteks, sê Gensichen, is juis as gevolg van 'n gebrek van *koinonia* onder Christene en teenoor nie-Christene (Gensichen 1966:67). Sinkretistiese bewegings ontstaan dus omdat die Christendom nie hulle verantwoordelikheid nakom nie. Die effektiewe bestryding van sinkretisme lê dan vir Gensichen juis daarin dat die Christendom word en doen wat dit veronderstel is om te wees en te doen (Gensichen 1966:69). Sinkretisme word beveg as die Christelike kerk sy eintlike wese terugvind. Dit is dus nie vir die kerk nodig om op



'n sinkretistiese wyse aan te pas by die eise en vrae van die tyd nie. Dit is eintlik nodig dat die kerk net meer word wat dit reeds is. Gensichen haal in die verband Taylor aan: "Es ist gut und recht, in den Sekten das Verlangen zu erkennen, dass die Kirche afrikanischer sein möge; aber es könnte wichtiger sein, in ihnen das Verlangen zu hören, dass die Kirche christlicher sein möge" (Gensichen 1966:69).

Hummel wys daarop dat daar vir Gensichen nie 'n beter teologiese term as sinkretisme bestaan om die identiteitsbedreiging wat die Christendom beleef, te beskryf nie (Hummel 1994:159).

Hummel lewer ook 'n bydrae tot die oplossing van die probleem van sinkretisme. Hummel onderskei sinkretistiese tendense in terme van Christelike elemente in 'n konteks van nie-Christelike betekenis en nie-Christelike elemente in 'n konteks van Christelike betekenis (Hummel 1994:163-165). As voorbeelde van die eerste noem hy die rol wat mistiek en inter- en para-religieuse bewegings in die Christendom speel. Die mistiek plaas klem op die mens se innerlike individuele ervaring. Sodoende legitimeer die mistiek vorme van godsdienstige individualisme in die lig van Schleiermacher se teologie (Hummel 1994:164). Hierdie individualisering kan lei tot sinkretisme. Inter- en para-religieuse bewegings bied aanhangers die geleentheid van dubbele lidmaatskap. Aanhangers kan lidmate van 'n Christelike kerk bly en steeds deelneem aan esoteriese en okkultiese praktyke (Hummel 1994:164). Die gevolg is dat aanhangers vervreemd raak van die Christelike kerk en dat Christelike waardes ondergrawe word (Hummel 1994:164).

As voorbeeld van nie-Christelike elemente in 'n konteks van Christelike betekenis, noem Hummel meditasietegnieke (Hummel 1994:165). Hierdie meditasietegnieke noem Hummel "synkretistiese *praxis pietatis*" (Hummel 1994:165). Daar bestaan talle voorbeelde volgens Hummel van sulke *praxis pietatis* wat in die Christendom oorgeeem is en met vrug gebruik is (Hummel 1994:165). In die verband wys Hummel op Westermann se uitlating dat die Christendom homself verryk deur verskillende praktyke van aanbidding te gebruik, siende dat dit 'n manier is hoe God seënend in die kerk besig is en aan die mense nuwe maniere leer hoe om Hom te vind (Hummel 1994:165).

Hummel staan dus sinkretisme op praktykvlak voor wanneer hy sê dat "... übernahmen aus der praxis pietatis anderer Religionen sind möglich und legitim ..." (Hummel 1994:165). Hummel se argument het egter die leemte wat hyself met 'n voorwaarde aandui, naamlik dat *praxis pietatis* van ander godsdienste "... nicht unbesehen samt ihrer Zielsetzung übernommen werden" (Hummel 1994:166).

Dit is tog onmoontlik om die vorm en inhoud van godsdienpraktyke van mekaar te skei. Dit dui Hummel ook aan wanneer hy wys hoe die heilsvoorstellings van sommige godsdienste die godsdienpraktyke van die spesifieke godsdien beïnvloed en vorm (Hummel 1994:166). Vir Hummel gaan dit oor die oorneem van godsdiengebruike uit ander godsdienste wat bruikbaar vir die Christendom skyn te wees. So wys hy op die voordele wat meditasietegnieke vir die Christelike geloofslewe kan hê (Hummel 1994:166). Hummel bly vas oortuig dat dit moontlik is om sekere elemente uit ander godsdienste oor te neem "... ohne dass Synkretismus im Sinne christlicher Identitätsgefährdung im Spiel sein muss" (Hummel 1994:167). Vir Hummel hou sinkretisme dus slegs 'n gevaar in wanneer die identiteit, die inhoud van die Christelike geloof deur verandering bedreig word. Die veronderstelling is reeds by Siller (1991:6) te bespeur wanneer hy aandui dat Greverus daarop wys dat sinkretisme daaruit bestaan dat die doel en funksie, die signifikant en signifikaat, omgeruil word.

Gensichen dui in die lig van die dreigende gevaar van sekularisering op die taak van die Christelike sending (Gensichen 1985:150). Gensichen verwoord die taak van die sending in 'n drieledige opdrag (Gensichen 1985:150-151):

- Sending moet help om die monopolie en primaatsaanspraak van die sekulêre Westerse beskawing af te breek. Die Weste moet volke toelaat om hulle eie identiteit te behou.
- Sending moet sorg dat alle ontwikkeling bydrae tot die behoud van menswaardigheid van alle mense. Ontwikkeling en modernisering kan nooit lei tot 'n depersonalisering nie.
- Sending moet toesien dat die bydraes van alle godsdienste tot die verantwoordelike optrede van mens-wees in die aangesig van beloftes en gevare van sekularisering, respekteer word. Sending moet lei tot dialoog tussen godsdienste waar saam geleer kan word hoe lyk verantwoordelike mens-wees in die aangesig van sekularisering.

Bürkle wys op 'n opmerking van Gandhi oor die "geheime eenheid van die goddelike openbaring in alle godsdienste", om aan te dui dat die gedagterigting in die godsdienstgeskiedenis bestaan dat alle godsdienste die een (S)saak aanbid, alhoewel dit wat juis alle godsdienste verenig ook godsdienste skei (Bürkle 1965:143). Godsdienste is dus met verskillende weë op pad na dieselfde doel. Daar is dié met die verwagting dat alle godsdienste in die toekoms sinkretisties een sal word (Bürkle 1965:144).

Op hierdie tendens moet die sending van die kerk dit reg voorberei. In sulke omstandighede met versugtinge na sinkretisme, is dit juis nodig om op die andersheid van die evangelie teenoor wêreld godsdienste te wys (Bürkle 1965:145). Bürkle probeer om in sy bydrae die vraag te antwoord hoe die sending homself nuut moet oriënteer ten opsigte van 'n nuwe evaluasie van ander godsdienste (Bürkle 1965:146).

Bürkle wys hoe Kraemer heel positief is dat die sending die sinkretistiese tendense in wêreldgodsdienste vrygespring het (Bürkle 1965:146). Bürkle wys dat Kraemer opnuut die primaat van die sending wil bevestig en wel deur dit te begrond in die verstaan van die openbaring van God, dit wil sê in die handeling van God met die wêreld (Bürkle 1965:146).

Bürkle wys dat dit in sending nooit om waarde-oordele van ander godsdienste kan gaan nie (Bürkle 1965:148). Wat egter van groter belang is, is die voorwaardes waaronder sending van die kerk aan alle mense van ander godsdienste gerig kan word (Bürkle 1965:148). Hiermee bring Bürkle die metavraag van inkulturasie aan die orde.

'n Paar voorwaardes waaronder die evangelie aan ander godsdienste verkondig kan word, word deur Verkuyl uitgespel wanneer hy praat van vals motiewe vir sending (Verkuyl 1978:168-175):

- imperialistiese motiewe
- kulturele motiewe (sending mag nie kultuuroordrag wees nie)
- kommersiële motiewe
- ekklesiologiese kolonialisme (sending mag nie die evangelie in verkorte vorm oordra nie)

Kraemer bied as oplossing vir die gevaar van sinkretisme die hele saak van dialogiese ontmoeting met ander godsdienste (Bürkle 1965:149). Die voorwaarde vir hierdie dialoog is egter dat dialoog nie verwar moet word met die uitruil van inligting oor my eie godsdienste nie (Bürkle 1965:149). Vir Kraemer lê die waarde van dialoog juis daarin dat dialoog 'n instrument word waardeur God die evangelie uitlê (Bürkle 1965:150).

Sending word dus nie meer gedefinieer as die oordra van 'n vasgestelde kerugma nie, maar sending word nou 'n uitnodiging aan ander om die antwoorde op die probleme van die huidige ervaring van die wêreld in die lig van die evangelie te ontdek (Bürkle 1965:150). Bürkle wys daarop dat mense altyd en oral as gevolg van die belewenis van die probleme van die wêreld verward en moedeloos was en is. Die boodskap van die evangelie moet nie as net nog 'n religieuse tipe aan mense verkondig word nie, maar die evangelie moet as antwoord op die eksistensiële vrae van die mens in nood gehoor word (Bürkle 1965:150).

Juis dit word vir Bürkle die rede waarom sending nog nodig is: die gesprek met ander godsdienste het as agtergrond die huidige wêreld vol nood (Bürkle 1965:151). Godsdienste word dus tot dialoog met mekaar gedwing op grond van de medeverantwoordelikheid wat hulle vir die wêreld dra (Bürkle 1965:151). In die opsig het die Christendom iets om vir ander mense te vertel. Die evangelie word dus die antwoord wat hulp bied aan die verwarde mens: "Die missionarische Verkündigung wird Antwort auf die Frage geben müsse. Was bedeutet das Kommen Jesu Christi für diesen Menschen?" (Bürkle 1965:153).

Bürkle laat aanvanklik in sy argument ruimte vir 'n misverstand. As die evangelie die antwoord op die nood van die mens is, bestaan daar die gevaar dat die evangelie ingeperk kan word om juis net troos en hoop aan die mens in nood te verkondig, sonder die meegaande boodskap van die oordeel en straf van God oor die sonde. Op die manier word die inhoud van die evangelie eensydig 'van onder' bepaal deur die nood van die mens. Nuwe godsdienbewegings wil ook antwoorde gee op die eksistensiële vrae van die mens. Dit kan 'n kompeterende situasie uitlok waar gekyk word watter godsdienste kan die meeste of beste antwoorde op die vrae van die mens in nood gee.

Kraemer wys daarop dat dialoog met ander godsdienste die Christendom tot 'n kritesiese selfondersoek dwing (Bürkle 1965:154). In dialoog met ander, is die Christendom, net soos ander godsdienste uitgelewer aan dieselfde kriterium: "Das Kriterium ist Jesus Christus" (Bürkle 1965:154). Alle dialoog moet dus daaraan gemeet word of dit nie lei tot 'n afwatering of vermenging van die Christelike geloof nie. Onder hierdie voorwaarde ondervang Bürkle die gevaar in die vorige paragraaf genoem.

Vir Bürkle lê die toekoms van sending in die wêreld daarin dat godsdienste in gesprek met mekaar tree om saam antwoorde van hoop op die vrae van die mens in nood te vind. Op die manier kom die definisie van Plutargos weer tot eie reg: sinkretisme as 'n saamstaan teen gemeenskaplike bedreigings (Bürkle 1965:154). Die Christelike boodskap kan dan in die opsig in die Naam van Jesus Christus die einde van die bedreiging verkondig. Sending val dus hier binne 'n eskatologiese perspektief.

Pye wys daarop dat dit onsinvol is om te vra na wat godsdienste of wat die Christendom is of hoe die absoluteitheid van die Christendom teenoor ander godsdienste bewys kan word (Pye 1976:193). Volgens Pye het elke godsdienstradisie betekenis, al is dit 'n tydelike betekenis, omdat dit oor tyd groei en verander. Pye stel voor dat elke godsdienstradisie die ruimte gegun word om te vra: Wat beteken ons tradisie? (Pye 1976:193). Binne so 'n oriëntasie van verhouding tussen godsdienste, is daar dan ook ruimte vir die Christendom (Pye 1976:193). Om te praat van die Christendom teenoor 'ander' godsdienste, weerspieël reeds 'n sluimerende negatiewe houding teenoor nie-Christelike godsdienste (Pye 1976:176).

Kraemer wys dat 'n kerk wat arm gaan aan missionêre aktiwiteite, sluit homself op in "... eigen leven en belangen ..." (Kraemer 1958:340). Die resultaat van so 'n isolering is volgens Kraemer tweeledig: so 'n kerk kom nie te staan voor die probleem van mis-



sionêre aktiwiteit wat nuwe teologie skep nie en is gevolglik nie besorg oor sinkretisme nie. Die tweede resultaat is volgens Kraemer "... sterilisasie deur isolering!" (Kraemer 1958:340).

5.5 DIE WESE VAN DIE CHRISTENDOM

As sinkretisme verstaan word as die voortgaande proses van pluralisering en sakralisering, is dit dan nog moontlik om van die essensie van 'n godsdiens te praat? Wat is dan die essensiële inhoud van die boodskap wat 'n godsdiens kan verkondig? 'n Mens sal selfs kan vra wat is die suiwerste vorm van die Christendom wat oorgedra kan word sonder dat daar sprake van sinkretistiese invloede kan wees? Dit is in der waarheid 'n vraag na die wese, die essensie van die Christendom.

Oor die geskiedenis heen het verskeie teoloë die vraag na die essensie van die Christendom gevra (Drescher 1991:283,294,295). Pye wys in sy artikel op Troeltsch se behandeling van die vraag na die essensie van die Christendom (Pye 1973:9-58). Troeltsch het in sy artikel waar hy oor die essensie van die Christendom handel, 'n samevatting gemaak van die verskillende beskouings van die saak (Pye 1973:11). Vergelyk Troeltsch se samevatting van die beskouings van Von Harnack en Loisy (Troeltsch 1962:386,389). Troeltsch se bydrae tot die vraagstuk oor die essensie van die Christendom is 'n reaksie op Von Harnack se boek met dieselfde titel (Drescher 1991:287).

Von Harnack dui die essensie van die Christendom aan as "... nicht irgendwelche Dogmen oder kirchliche Institutionen, sondern die Jesu-Predigt ist das Wesen des Christentums" (Troeltsch 1962:386). Die probleem met so 'n keuse van essensie van die Christendom, dui Troeltsch aan, is dat die essensie slegs 'n sekere fase van die ontwikkeling van die Christendom weerspieël (Pye 1973:14). Dit is ook die mening wat Loisy toegedaan is (Pye 1973:14). Enige opgawe van die essensie van die Christendom moet in rekening hou dat die Christendom verder ontwikkel het en nie net vasgepen kan word in die ontstaanstyd daarvan nie (Pye 1973:14).

Von Harnack se vraag na die wese van die Christendom is 'n vraag met 'n historiese vertrekpunt, naamlik wie was Jesus Christus regtig en wat was sy boodskap? (Drescher 1991:284). Drescher wys daarop dat Von Harnack onderskei tussen 'n religieuse leer en religieuse lewe as dit by die ontstaan van die Christendom kom (Drescher 1991:284). Dit kan ook aangedui word as die onderskeid tussen die kern en die skille wat met verloop van tyd daarrondom ontwikkel het (Drescher 1991:284). Deur vas te hou aan 'n kern, is dit moontlik om te sê dat die Christendom as gevolg van ontwikkelingsfases wel van die oorspronklike vorm verskil, maar in wese dieselfde is (Drescher 1991:284). Von Harnack beskou die evangelie dus as die meetsnoer waaraan alle latere ontwikkelinge van die Christendom getoets moet word (Drescher 1991:284-285). Op grond daarvan kan Von Harnack die prediking van Jesus as die wese van die Christendom aandui.

Die wese van Jesus se boodskap, dui Von Harnack aan, is die verkondiging van die koms van die koninkryk van God; God as Vader in verhouding met die waardevolle siel van die mens; ware geregtigheid en die gebod van liefde (Drescher 1991:285). Jesus se uitsprake oor hierdie drie afdelings kan as die kern van die evangelie gereken word. Alle ander afleidings en byvoegings daarby, kan as die "... überkommenen Denken seiner Zeit ..." gereken word (Drescher 1991:285). Vir Von Harnack is die wesentlike elemente van die evangelie dus tydloos en wil dit die mens van alle tye in wese aanspreek (Drescher 1991:286).



Troeltsch sien die saak van die wese van die Christendom as 'n saak wat vanuit die ontwikkelingsgeskiedenis benader moet word (Drescher 1991:287). Dus kan daar nie sprake wees van 'n bowe-historiese identiteit en waarheid van die Christendom nie (Drescher 1991:288). Daar bestaan volgens Troeltsch dus nie 'n ewig tydlose kern van die Christendom wat aangedui kan word nie. Om die wese van die Christendom aan te dui, kan slegs vanuit die geskiedenis van die Christendom gemaak word (Drescher 1991:289).

Von Harnack het die ontstaanstyd van die evangelie verabsoluteer as die enigste tyd waartydens die Christendom gesagvol gevorm is (Pye 1973:14-15). Vir Loisy lê die tydperk van gesagvolle vorming van die Christendom in die hele ontwikkelingsgeskiedenis van die kerk (Pye 1973:15). Troeltsch het in sy bydrae oor die vraag na die essensie van die Christendom gepoog om die vertrekpunte van Von Harnack en Loisy te versoen (Pye 1973:15). Pye (1973:15-16) wys op Troeltsch se behandeling van die vraagstuk onder drie opskrifte: essensie as kritiek (Troeltsch 1962:401), essensie as ontwikkelingsbeginsel (Troeltsch 1962:411) en essensie as 'n ideale beginsel (Troeltsch 1962:423).

Troeltsch meen dat die aanduiding van die essensie tegelyk kritiek moet wees op dit wat die essensie nie is nie (Pye 1973:15), maar ook kritiek op dit wat die wese weer-spreek (Drescher 1991:290). Daar word dus 'n maatstaf benodig waarvolgens onderskei kan word wat is dan die wese en wat nie. Vir Troeltsch is dit juis hier waar die objektiewe en subjektiewe beoordeling van die verloop van die geskiedenis saamvloei (Drescher 1991:290). Natuurlik is die basis van alle maatstawwe die verkondiging van Jesus. Dit is ook die geval by Von Harnack gewees (Drescher 1991:290). Troeltsch het egter 'n fyn nuanse verskil van Von Harnack. Daar word nie net vasgesteek by dit wat Jesus verkondig het nie, maar daar word wyer beweeg in die gees van dit wat Jesus verkondig het. Die uitgangspunt is die historiese Christus, maar Hy open slegs die geestelike oë waardeur 'n mens die waarheid kan soek en sien (Drescher 1991:291). Die objektiewe waarheid van die Christusverkondiging gee vryheid vir 'n subjektiewe ondersoek wat wyer strek.

Die essensie kan ook nie ewig dieselfde bly nie, maar moet kan verander. Die essensie kan nie 'n onveranderlike opvatting van die leer van Jesus wees nie. Dit kan nie in een woord of dogma vasgevat word nie (Pye 1973:15). Die essensie moet "... ein sich entwickelndes geistiges Prinzip sein" (Troeltsch 1962:418). Pye beskryf dit as dat "... the essence has to be an entity with an inner, living flexibility, and a productive power for new creation and assimilation" (Pye 1973:15). Daar moet dus ruimte gelaat word vir die moontlikheid dat die essensie met verloop van tyd na verkryging van breër en meer insigte, kan verander.

Derdens moet die essensie ook ideaal van aard wees. Hiermee bedoel Troeltsch dat die essensie oop moet wees vir ander moontlikhede wat in die toekoms kan lê. Die verstaan van die essensie moet daartoe kan lei dat die hede sowel as die toekoms in 'n nuwe lig gesien word (Drescher 1991:291). Die essensie moenie net bly vassteek in die verlede en hede nie (Pye 1973:16). Die begrip ideaal, dui vir Troeltsch op die beeld van die Christendom soos dit in die toekoms behoort te lyk, wat nou reeds in die huidige Christendom werksaam is (Drescher 1991:291). Dit gaan dus oor die ideaal om te word wat nou nog nie gerealiseer is nie. Om die essensie van die Christendom aan te dui, is om 'n wesensbestemming aan te dui.

Pye formuleer Troeltsch se begrip van die essensie soos volg:

The essence is an ideal thought which at the same time provides the possibility of new combinations with the concrete life of the present; it is itself a living, individual historical formation which joins the series of those which lie in the past. It is nothing other than a formulation of the Christian idea in a manner corresponding to the present, associated with earlier formations in the laying bare of the force for growth, but immediately allowing this latter to shoot up in new leaves and blossoms.

(Pye 1973:16)

Die slotsom waartoe Troeltsch kom, is dat "Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung" (Troeltsch 1962:431). Die essensie van die Christendom kan nooit vir eens en ewig geformuleer word nie. Vanuit Troeltsch se vertrekpunt van historiese relativisme, is dit onmoontlik om die essensie tydloos te formuleer. Die essensie van die Christendom sal telkens in elke nuwe situasie nuut formuleer moet word. Soos wat die Christendom met die verloop van tyd as gevolg van verskeie invloede van gedaante verander, sal die essensie opnuut formuleer moet word. Die oomblik sodra die essensie verstar en gestol aangebied word, is dit nie meer die ware essensie nie. Pye wys daarop dat die implikasie is dat "The objective is not available to be simply picked up each time, but every time it is newly created, and it is binding because of the meshing together of what is possessed historically and the personal, conscientious, shaping and transforming activity" (Pye 1973:17). Die essensie moet telkens nuut formuleer kan word.

Drescher wys daarop dat Troeltsch se vraag na die wese van die Christendom twee perspektiewe open: 'n polemiese sowel as 'n konstruktiewe perspektief (Drescher 1991:295). Polemies rig die aanduiding van 'n essensie van die Christendom homself teen die tradisionalisme om dogmas en rites te kanoniseer en as die gesagvolle geloofsbelegenis te identifiseer. Konstruktief gesien, wil Troeltsch die verhouding tussen die geloof en geskiedenis vanuit die openbaringshistoriese gesigspunt met mekaar versoen. Die mens kry dus die vryheid om kreatief vanuit eie konteks homself na die oorgelewerde tradisie te oriënteer (Drescher 1991:295).

Dit hou natuurlik implikasies vir die teologie van die kerk en die verkondiging van die kerk in. Waar word die lyn getrek vir die vloeibaarheid en dinamiek van dit wat die kerk glo? Is daar dan niks wat vas en seker vir ewig binne die teologie gesê kan word nie? Wat moet die kerk dan verkondig?

Soos reeds vroeër aangedui is, het Tillich gewys op die gevaar as belydenisse en kultusse gekanoniseer en in status bo die openbaring verhef word (Knitter 1985:114). Daar kan geen gestolde vorm van die Christendom bestaan nie. Daar kan geen verstarde dogma wat ten alle koste ongeskonde van vreemde invloede bewaar moet word, wees nie. Die missionêre vraag na dit wat dan nou eintlik aan ander oorgedra moet word, moet dalk anders gestel word. Lê missionêre arbeid slegs op die terrein van die oordra, die verkondiging van 'n leer? Behoort die term verkondiging nie ook ruimte te hê vir wedersydse leerervaringe of -hulp nie? Lê verkondiging nie eerder op die terrein van saam bestaan nie (vergelyk Sundermeier se beginsel van konvivers)? Wel bewus van die kritiese vraag waarop Knitter wys wanneer dit by die saak van dialoog tussen godsdienste kom: wat is die doel van dialoog? (Knitter 1985:141,157).

Die essensie van die Christendom moet dalk langs 'n ander weg gesoek word as wat tot nou toe die geval was. Vroeër was dit dalk 'n kwessie dat daar met 'n vooraf opgestelde beeld gewerk is met die pretensie om eerlik objektief 'n beeld te ontdek. Dit is deel van die kritiek wat teen Troeltsch ingebring word (Kraemer 1958:57). Dit moet



dalk eerder 'n geval bly dat die beeld gevorm word soos daarna gesoek word (Knitter 1985:153).

Die essensie van die Christendom moet dalk eerder in die lyn van Richter se uiteensetting verstaan word. Richter is van mening dat die essensie van elke godsdienst op die volgende manier verklaar kan word (Richter 1961:971). Die "Wesenselement" wat alle godsdienste gemeen het, sê Richter, is die subjektiewe en eksistensiële besluit om 'n bowe-verstandelike transendente idee aan te gryp. Hierdie transendente idee gryp die mens aan. Die mens self gryp die transendente idee aan en aktualiseer dit op verskillende maniere op grond van 'n persoonlike eksistensiële ontmoeting. Hierdie verskillende vorme van aktualisering is eerder soos vlakke van 'n dinamiese ontvouing en nie soos 'n historiese immanente ontwikkeling nie. Dit bring mee dat die essensie van 'n godsdienst nie soos 'n vrug is wat oopgesny word om by die kernpit uit te kom nie, maar eerder dat 'n godsdienst soos 'n ui is wat laag vir laag afgeskil word sonder dat daar regtig by 'n kernelement uitgekom word. Elke vlak van dinamiese ontwikkeling bestaan in eie reg en saam vorm dit die essensie van 'n godsdienst.

Die essensie van 'n godsdienst kan dus nie eensydig as 'n enkele element aangedui word nie. Die essensie is slegs te verstaan van uit die geheel. Dit dui Pye aan as die wyse waarop die essensie van byvoorbeeld die Boeddhisme asook die Christendom gesoek moet word (Pye 1973:27). Die totale samehang van die elemente van 'n godsdienst, maak die godsdienst anders en uniek. Godsdienste het dus *essensies*. Die essensies van 'n godsdienst verskil van mekaar ten opsigte van tyd en plek waar die godsdienst dit bevind. Die essensie van enige godsdienst kan hoogstens as die temporele refleksie van 'n fase van 'n godsdienst aangedui word (Pye 1973:34).

Dit strook ook met Krüger se kondisionaliteitsteorie (1995). 'n Element kan nie losgemaak word uit die breë samehang waarin dit bestaan nie. Die oomblik sodra 'n element uit die netwerk van verbinding verwyder word, verloor die element sowel as die totale samehang hulle identiteit.

Gensichen wys daarop dat Wach as godsdienstwetenskaplike die opmerking gemaak het dat elke godsdienst sy eie voorgeskiedenis het. In hierdie voorgeskiedenis kan daar tye wees dat 'n godsdienst skynbaar gefaal het. In hierdie opsig is godsdienste 'n sinkretisme. Daar kom 'n tyd in die geskiedenis van elke godsdienst dat die godsdienst meer is as die somtotaal van die dele en elemente waaruit dit opgebou is. Op 'n stadium in die geskiedenis van 'n godsdienst word dit 'n selfstandige beeld wat aan sy eie wet gehoorsaam is (Gensichen 1990:19). Vergelyk in die verband Krüger se opinie dat 'n godsdienst opgebou is uit selfstandige eenhede wat elkeen in eie reg selfstandig bestaan. Saam vorm die dele die kern van 'n godsdienst. Dus kan die godsdienst nie meer in dele opgebreek word nie, maar moet dit as 'n totaliteit gesien word.

Gensichen wys daarop dat dit nie noodwendig is dat 'n godsdienst eers moet verstar en versteen om 'n eie identiteit te behou nie (Gensichen 1990:19). Godsdienste kan groei en krimp, assimileer en wegstoot (Gensichen 1990:19). Tog het elke godsdienst eie reëls vir die grense van assimilasië waarvan die oorskryding implikasies vir die identiteit van 'n godsdienst inhou (Gensichen 1990:19). Die vraag wat Gensichen egter nie beantwoord nie, is die vraag na wat die Christendom behoort te verkondig? Is die regverdiging deur geloof in Jesus Christus (Gensichen 1966:65) die essensie, die wese van die Christelike boodskap wat aan ander verkondig moet word?

Die implikasie vir die verkondiging van die Christelike boodskap hou die volgende in. Dit is gevaarlik om een element in die leer van die Christendom te verabsoluteer as die ware essensie van die Christendom. Om net die regverdiging deur geloof in Jesus

Christus, net die Jesus-prediking (soos Von Harnack dit noem (Troeltsch 1962:386), te verabsoluteer, kan dalk lyk of dit heeltemal in lyn is met wat sedert die Reformasie oor die essensie van die Christendom gesê is. Maar is dit nie dalk reeds 'n verskraling van die evangelie nie?

Daar is reeds vroeër daarop gewys dat Knitter die kritiese vraag vra of daar nie dalk ander maniere is waardeur 'n mens gered kan word as net deur geloof in Jesus Christus nie? Is die status van goeie werke binne die heilsplan van God waarlik net 'n funksie van dankbaarheid of lê daarin ook heilswaarde? Het die Reformasie die evangelie nie dalk verskraal deur die essensie daarvan slegs in sleutelbegrippe soos *sola gratia*, *sola fidei*, *sola Scriptura*, vas te vang nie? Het die geskiedenis van die sending nie die Bybel verskraal deur slegs die heilsgeskiedenis soos in die Nuwe Testament vervat is tot die essensie van die Christendom te verhef nie? Wat van die Ou Testament? Is daarin geen elemente van heil daarin nie?

Troeltsch dui aan dat die soeke na essensie 'n bepaalde kritiese funksie het (Troeltsch 1962:407), naamlik om binne te hou wat binne hoort en uit te hou wat nie binne hoort nie. Enige soeke na die essensie hou dus 'n reduksie en verskraling van die waarheid in. Die beste moontlike manier om dan die evangelie in 'n missionêre konteks oor te dra, is nie om net die essensie daarvan oor te dra nie, maar die Boodskap in totaliteit te verkondig. Die geheel van die boodskap bring heil en verlossing. Waar die Rooms-Katolieke mistiese sakramentsleer onder inkulturasie slegs na die inkarnering van die liggaam van Christus in die manifestering van die kerk in 'n kultuur verwys, moet daar eerder gedink word aan die ware objek van inkulturasie. Dit is slegs die Woord wat leef- en verstaansruimte binne 'n kultuur benodig. Die inkarnering van die kerk is sekondêr. Die Woord, die Logos, moet in totaliteit binne elke kultuur verstaanbaar oorgedra word.

Binne elke situasie gaan 'n nuwe perspektief van die evangelie vir 'n kultuur van meer of minder waarde wees. 'n Element of 'n sekere kombinasie van elemente gaan vir 'n spesifieke kultuur meer aanspreek as vir 'n ander kultuur. In so 'n situasie van plurale elemente sal sekere elemente dan sakrale en ander elemente sekulêre waarde toegesê word. Op so 'n wyse kry die Boodskap betekenis binne die konteks van die betrokke kultuur. Telkens binne elke kultuur verloop hierdie proses verskillend.

Hierdie wyse van inkulturasie stem ooreen met wat Troeltsch as die karaktertrek van die kerk en evangelie aandui: "Evangelium und Kirche seien nach allen Seiten flüssige und offene Grössen. Das unveränderliche Wesen des Christentums sei daher überhaupt nicht konstruierbar, sondern liege lediglich vor in der Totalität der lebendigen Kirche und ihrer Betätigungen" (Troeltsch 1962:390).

5.6 KERK SE REAKSIE OP SINKRETISME

Kraemer dui aan dat die kerk in die sendingveld altyd die gevaar en probleem van sinkretisme sal hê (Kraemer 1958:338). Hierdie probleem kan deur geen teoloog of dogma bestry word nie. Die plaaslike kerk self sal hierdie stryd teen sinkretisme in eie omgewing moet stry (Kraemer 1958:338). Alhoewel Kraemer hierdie stryd teen sinkretisme eensydig van toepassing maak op die sendingkerk in Asië, is daar beginsels uit sy voorstelle wat ewegoed toegepas kan word op die kerk in 'n Westerse milieu.

Kraemer stel voor dat die kerk 'n indirekte houding teenoor die probleem van sinkretisme in die sendingveld volg (Kraemer 1958:342). Volgens hierdie indirekte beginsel mag die kerk dit nie laat lei deur die vrees vir sinkretisme nie (Kraemer 1958:342). Sinkretisme mag nie bepaal wat en wat nie in 'n sendingsituasie gesê en nie gesê word



nie. Die enigste oriëntasiepunt vir die Christelike missionêre bedrywigheid is Jesus Christus alleen. Andersins sou dit neerkom op 'n verskraling van die evangelie tot 'n minimum essensie.

Kraemer wys weer op die probleem dat die jonger (inheemse) kerke nog te veel as "... kolonisties van het Westen..." beskou word (Kraemer 1958:343). Jong kerke sal geleer moet word, dat hulle self daar moet lewe in die besondere wêreld waar God hulle geplaas het (Kraemer 1958:343). Kraemer gebruik in hierdie verband die beeld van 'n saad wat in spesifieke grond gesaai is en nie 'n potplant wat in nuwe grond oorgeplant is nie (Kraemer 1958:343).

Oor die posisie van jong kerke is Kraemer krities. Die Westerlinge is daarmee tevrede en verkies dit so dat die Christendom dit uniek en eiesoortig in Engels, Duits en Nederlands hulle eie styl en karakter ontwikkel, maar sodra die jong kerke hulle eie manier van uitdrukking soek, dan is daar probleme en besware (Kraemer 1958:344).

Kraemer stel drie moontlike vorme van die kerk se indirekte antwoord op die probleem van sinkretisme voor (Kraemer 1958:342-344). Eerstens moet die kerk wys dit is 'n Christus behorende gemeenskap (Kraemer 1958:342). Die kerk moet dus 'n bepaalde kwaliteit van Christelike lewe in die gemeenskap openbaar in die strekking van 1 Korintiërs 15:57-58 (Kraemer 1958:342). Deur die wyse waarop Christene lewe word daar weerstand teen die moontlikheid van sinkretisme gebied.

Tweedens moet die Bybel sentraal staan in alle onderrig wat Christene aan nie-Christene gee (Kraemer 1958:344). "Een werklike inwijding in de bijbel is de enige zekere methode om christenen immuun te maken voor de subtiele verleiding van het syncretisme" (Kraemer 1958:344). Kennis van die Bybel gee Christene ook die onderskeidingsvermoë en geestelike bewussyn in die wêreld waarin hulle voortdurend kontak met ander kulture en godsdienste moet behou (Kraemer 1958:344). Dogmas sal nooit hierdie taak van die Bybel kan vervul nie. Inteendeel, sê Kraemer, dogmas kan lei tot 'n geslotenheid vir ander en 'n starheid (Kraemer 1958:344). In verhouding met ander godsdienste en veral in 'n missionêre situasie is die oordra van 'n gestolde leer nie die vervulling van die missionêre opdrag van die kerk nie.

In die derde plek is die kerk se indirekte antwoord op sinkretisme in 'n missionêre situasie, die wete en strewe om die kerk op te bou en uit te bou deur die verkondiging van dit waarvan die kerk self oortuig is (Kraemer 1958:344). Hiervolgens maak Kraemer die missionêre taak van die kerk konstituerend vir die bestaan van die kerk in die wêreld. Die taak van die kerk in die wêreld is dus om voortdurend te getuig (Kraemer 1958:345).

Met hierdie drie vorme van indirekte antwoord van die kerk op die gevaar van sinkretisme, het Kraemer as 't ware 'n sendingmodel geskep. Die model staan op twee pilare, te wete, die Bybel as grondslag vir leer en lewe van die kerk en die verkondigingstaak van die kerk. Die verkondiging neem by Kraemer ook 'n spesifieke vorm aan. Vir Kraemer is die vroom lewe van die gelowige in die wêreld die getuie van die lewende hoop wat daar in Christene is. Kraemer skep dus (bewustelik of onbewustelik) 'n verkondigingsmodel sonder noodwendige mondelinge kommunikasie. Die manier hoe Christene hulle in die alledaagse lewe gedra, is 'n getuie vir 'n wêreld sonder Christus. Dit stem ooreen met die raad wat in 1 Petrus 2:12 aan gelowiges gegee word wat reeds in 'n wêreld sonder Christus leef en werk. Dit, sê Kraemer, was die indirekte antwoord wat die manier was waarop die kerk in die eerste eeue op die vraag van sinkretisme geantwoord het (Kraemer 1958:345).



Ook vandag berus die onus al meer by die gewone Christen (kerklidmaat) om op eie terrein te stry teen die afwating van die Christelike leer deur een of ander vorm van sekularisering. Kraemer verkies om dit die "leken-apostolaat" te noem (Kraemer 1958: 348). In ons idioom sal dit vertaal kan word met die nadruk op die priesterskap van die gelowige. Langs hierdie weg kan die kerk stry teen sinkretiserende tendense in die gemeenskap.

Hoofstuk 6

SINKRETISME IN 'N POSTMODERNE MISSIONÊRE KONTEKS

6.1 INLEIDING

6.1.1 Wat is die postmoderne?

Die afgelope paar dekades is daar binne 'n wye verskeidenheid dissiplines hewig debat gevoer oor 'n nuwe manier van dink. Sommiges noem die nuwe denkstruktuur die "postmoderne". Wat met die term postmoderne bedoel word, is egter nie altyd so duidelik nie.

Die eenvoudigste manier om oor die postmoderne te praat, is om daarna te verwys as die "... gemeenskaplike opposisie teen ... die moderne ..." (Kirsten 1988:19). Dit is dus nodig om ook te verstaan waaroor die moderne handel alvorens daar oor die postmoderne gehandel kan word.

Die moderne, sê Kirsten, is gekenmerk deur die "... voortgesette tradisie van kognitiewe en politieke emansipasiebewegings ..." (Kirsten 1988:19). Die moderne is gekenmerk deur die absoluutheid van die rasonele en kognitiewe as deurslaggewende bepalers van waardes en van dit wat sin gee. Die verwagting by die mens tydens die moderne is dat die kritiese rede die mens se beskikkingsmag oor die natuur sal bevorder en sal bydra tot die ontwikkeling van 'n objektiewe begrip van die self en die wêreld en menslike geluk en welsyn sal vermeerder (Kirsten 1988:19). Daar word dus klem geplaas op die mens se eie vermoë, langs die weg van die rasonele, om self voorspoed en geluk te bewerkstellig en om beheer oor die wêreld en alles wat dit behels, te verkry.

Dit is egter die kritiese rede wat self nou voorspel dat 'n nuwe tydvak, die van die postmoderne, aan die kom is (Kirsten 1988:19). Met die postmoderne word verwys na 'n nuwe tydvak waar daar kognitief op 'n nuwe manier funksioneer word. Kirsten som dit soos volg op:

Onder die rubriek van 'postmoderniteit' word die standpunt verdedig dat die eens vertroude Verligingstradisie nie langer geskik is as konseptuele verwysingsraamwerk waarbinne die betekenis en funksie van oorgelewerde begrippe soos 'rede', 'outonomieit', 'voortgang' en 'versoening', en die posisie en rol van die subjek in die geskiedenis, op 'n geloofwaardige wyse ter sprake gebring kan word nie.

(Kirsten 1988:19)

Die postmoderne is dus 'n wantroue in die moderne en 'n poging om 'n alternatief daar te stel waarbinne daar nou nuut gedink kan word. Die probleem met die postmoderne is egter dat daar nog nie klaarheid bestaan oor wat dit alles presies behels nie. Die postmoderne kan nog nie temporeel of ruimtelik begrens word nie. Die term word deur verskillende persone met verskillende inhoude gevul. Kirsten beklemtoon die pro-

blematiek deur te wys op die moontlikhede: "Is dit (*die postmoderne*), heel elementêr gesien, 'n konsep, 'n teoretiese paradigma of is dit (ook) 'n praktyk, 'n kwessie van artistiese styl bv., of dalk 'n nuwe kulturele beweging"? (Kirsten 1988:20). Kirsten kom tot die slotsom dat daar aan die postmoderne gedink moet word nie as 'n afskeid van die moderne nie, maar eerder as 'n opstand teen die moderne (Kirsten 1988:20,32).

Die moderne sowel as die postmoderne is paradigmas, denkraamwerke, waarbinne teologie ook bedryf is en word. Noodwendig bepaal die denkraamwerk telkens die manier waarmee daar met die inhoude van 'n dissipline omgegaan word. 'n Nuwe denkraamwerk vereis dat daar op nuwe maniere besin word oor oorgelewerde waardes. Daar is dus 'n sprake van kontinuïteit binne die diskontinuïteit. Dieselfde waardes en inhoude word telkens nuut vanuit verskillende perspektiewe, soos deur die paradigma bepaal, ondersoek.

6.1.2 Teologie van Sending in die postmoderne

In 'n oorsig oor die groei en ontwikkeling van standpunte in die teologie van sending, gebruik Bosch die indeling van ses historiese epogge waartydens die teologie van sending telkens deur die denke wat deur die heersende paradigma van die tyd bepaal is, oorheers is (Bosch 1991:181). Die basis van die ondersoek wat Bosch loods, is die vertrekpunt van Kuhn ten opsigte van die groei en ontwikkeling van paradigmas. Paradigmas wissel mekaar af. Paradigmas ontstaan en ontwikkel na aanleiding van die eise van die wetenskap om antwoorde op die vrae van die tyd te vind. Sodra 'n verwysingsraamwerk nie meer antwoorde op die vrae van die tyd kan gee nie, word die kiem vir 'n volgende paradigma gebore.

Bosch gebruik die indeling van Küng om ses opeenvolgende paradigmas te identifiseer (Bosch 1991:181). Die manier waarop die Christelike kerk die teologie van sending oor die eeue verstaan en uitgeleef het, is telkens deur elkeen van hierdie paradigmas beïnvloed. Die ses paradigmas wat Bosch gebruik, is (Bosch 1991:181-182):

1. Die apokaliptiese paradigma van die primitiewe Christendom
2. Die Hellenistiese paradigma van die Patristiese periode
3. Die Middeleeuse Rooms-Katolieke paradigma
4. Die Protestantse paradigma van die Reformasie
5. Die moderne paradigma van die Verligting
6. Die opkomende ekumeniese paradigma

Tydens die tyd van die Verligting of Modernisme, het 'n klimaat binne die teologie en meer spesifiek die sendingwetenskap geheers waarin sinkretisme as 'n negatiewe en onwenslike verskynsel beskou is. Rudolph dui in 'n historiese oorsig oor die ontwikkeling van die gebruik en evaluering van die begrip sinkretisme aan, hoe die term sinkretisme ontwikkel het tot 'n skeldwoord binne die teologie (Rudolph 1979). Vanuit die denkraamwerk van die Verligting word sinkretisme as 'n gevaar vir enige godsdiens beskou. Enige moontlikheid van sinkretisme, as gevolg van kontak tussen kulture en godsdienste, moet vermy of gekontroleer word. Die voorstanders van die tradisionele (negatiewe) definisie van sinkretisme, soos Kraemer, kan as 'n kind van sy tyd, te wete die Verligting of Modernisme, beskou word.

Volgens die modernistiese denkraamwerk, wat deur die Westerse denke oorheers is, bestaan daar (logies!) slegs een ware godsdiens, naamlik die godsdiens van die Weste, die Christendom. Dit wil voorkom of in die tyd van die Verligting, Kraemer deur die superioriteitsgevoel van die Weste oor die status van Christendom beïnvloed is

(Bosch 1991:291). Vir Kraemer is daar geen ander godsdiens wat naastenby met die standaard en kwaliteit van die Christendom vergelyk kan word nie (Kraemer 1956:109). Daar is maar slegs een ware, egte godsdiens, naamlik die godsdiens van die Weste, naamlik die Christendom. Hierdie superioriteitsgevoel, sê Kraemer, het eerder kulturele as religieuse gronde (Kraemer 1956:109).

Kraemer se hoë waardering van die Christendom berus op 'n kategorisering van die tipe godsdienste wat bestaan. Alle godsdienste kan volgens Kraemer in een van twee kategorieë ingedeel word, naamlik die profetiese of openbaringsgodsdienste aan die een kant en die naturalistiese of transempiriese godsdienste aan die ander kant (Kraemer 1956:142). Tot die eerste kategorie behoort die Christendom, Judaïsme en die Islam. Alle ander godsdienste behoort tot die tweede kategorie.

Hierdie kategorisering is 'n resultaat van die verobjektivering van godsdiens. Die verobjektivering van enige saak wat bestudeer word, is kenmerkend van die Verligting. Volgens die denke van die Verligting is dit moontlik om totaal objektief van buite 'n godsdiens te dissekteer, te bestudeer en te beskryf. Die intellektualisme waarmee godsdiens benader is, het gelei tot 'n veroordelende en bevooroordeelde posisie ten opsigte van ander godsdienste (Kraemer 1956:145). Kraemer pleit juis dat daar van hierdie denkraamwerk wegbeweeg moet word (Kraemer 1956:145). Dit is egter te betwyfel of Kraemer dit regtig regkry om weg te beweeg van hierdie denkwyse.

Alhoewel Kraemer 'n oper, meer dialektiese gesindheid teenoor ander godsdienste bepleit (Kraemer 1956:144), dui hy tog aan dat die Christelike godsdiens iets besit wat ander nie het nie: "Empirical Christianity has stood and stands under continuous and direct influence and judgment of the revelation in Christ and is in virtue therefore in a different position from the other religions" (Kraemer 1956:145). Die wyse waarop ander godsdienste beskou en beoordeel moet word, sê Kraemer is "... under the light of the revelation in Christ" (Kraemer 1956:146). Hoe positief Kraemer dus ook al oor ander godsdienste dink, kan hy nie wegkom van die superioriteit van die Christendom nie. Christus bly die enigste Meetsnoer vir die waarheid van enige godsdiens (Kraemer 1956:146).

Die ontmoeting tussen twee geestelike wêreldes is onvermydelik, sê Kraemer, aangesien dit die opsetlike doel van die Christelike sending is (Kraemer 1958:325). Daarom is sinkretisme 'n onvermydelike en universele verskynsel in die lig van menslike geskiedenis, aangesien dit slegs vermy kan word wanneer godsdienste in volkome isolasie van mekaar bestaan (Kraemer 1958:325). Die verband tussen sending en sinkretisme is dus ooglopend en onskeibaar. Die probleem van aanpassing van een kultuur na 'n ander godsdiens lei tot die probleem van sinkretisme (Kraemer 1958:326).

Enige poging om die waarheid of integriteit van die Christendom aan te tas, te vermeng of af te water, is 'n bedreiging vir die Christendom. Daarom is sinkretisme volgens die modernistiese denkraamwerk een van die grootste gevare van die Christendom.

Alhoewel Kraemer bewus is van die superioriteitsgevoel van die Christendom en alhoewel hy aandui dat die gevoel kulturele gronde het (Kraemer 1956:109), kom hy egter nie daarvan weg om 'n skeiding tussen die Christendom en die Westerse beskawing te maak nie. Hy dink en reageer oor ander godsdienste steeds as Christen en Westerling, dus as iemand met vooraf opgestelde idees oor die verhewe status van die Christendom en die gebreke van ander godsdienste. Kraemer se gevoel oor ander godsdienste en die gevaar van sinkretisme, is dus beïnvloed deur sy denke as Westerling wat deur die Verligting bepaal is.

Bosch pretendeer dat die paradigma van die Verligting aan die verbygaan is en dat 'n nuwe paradigma aan die vorm is (Bosch 1991:349). Juis vanuit die hoek van hierdie nuwe opkomende paradigma is daar reeds deur sommige teoloë, soos Knitter, kritiese vrae oor die status van die Christendom gevra. Vanuit die nuwe opkomende paradigma sal daar nuut besin moet word oor die verhouding waarin die Christendom met ander godsdienste staan.

Knitter stel 'n nuwe verstaan van die eenheid van godsdienste ten spyte van 'n pluralisme, voor:

The new vision of religious unity is not *syncretism*, which boils away all the historical differences between religions in order to institutionalize their common core; nor is it *imperialism*, which believes that there is only one religion that has the power of purifying and then absorbing all the others ... Rather, unitive pluralism is a unity in which each religion, although losing some of its individualism (its separate ego), will intensify its personality (its self-awareness through relationship). Each religion will retain its own uniqueness, but this uniqueness will develop and take on new depths by relating to other religions in mutual dependence.

(Knitter 1985:9)

In die laaste hoofstuk van hierdie studie, word gepoog om aan te dui dat daar anders oor sinkretisme gedink behoort te word in die lig van die insigte wat die Postmoderniteit bied. Knitter gee aanduidings in watter rigting gedink kan word. Dit veronderstel egter nie dat daar net een manier is om oor sinkretisme te dink nie. Sinkretisme soos die term binne die tradisionele godsdiensthistoriese raamwerk gebruik word, skep egter nog vrae wat moeilik beantwoordbaar is. In hierdie hoofstuk word 'n paar antwoorde oor die situasie gewaag.

Daar word ook in hierdie hoofstuk gekyk hoe sinkretisme in 'n missionêre konteks in die Postmoderne tyd wel 'n positiewe bydrae tot die verspreiding van die Christendom kan lewer. Hierdie ondersoek word gedoen aan die hand van sekere kenmerke van die Postmoderne soos wat Bosch dit verstaan (Bosch 1991:349-362).

6.2 HERBESINNING OOR SINKRETISME

Wat hier volg, is redes waarom sinkretisme positief verstaan kan word op grond van 'n alternatiewe verstaan van die rol en status van sinkretisme in die lig van sekere kenmerke van die Postmoderne paradigma.

6.2.1 Holisme teenoor partikularisme

Een van die basiese uitgangspunte van die Verligting is dat daar 'n skeiding tussen die menslike liggaam en siel is. Die siel of denke besit hoër waarde. Die denke of rede is die bepalende. Op grond van hierdie intellektualisme, word die werklikheid net verstaan vanuit die rasonele. Die menslike rede is die bepalende en oorheersende.

Daarmee saam is daar 'n streng onderskeid tussen objek en subjek. Die rasonele mens as ondersoekende subjek, staan teenoor die materiële objek wat gedissekteer, geanaliseer en gedefinieer kan word. Alles is kenbaar op grond van die mens se ondersoekende rede. Die menslike rede is die enigste wyse waarop die mens tot kennis en insig kan kom. Die mens is die enigste (rasionele) wese wat alle objekte kan ken en verstaan.

Bosch bepleit op grond van die opkomende nuwe paradigma dat daar 'n heroriëntasie ten opsigte van die vertrekpunte van die Verligting moet kom. Daar moet gebreek



word met die dualisme van liggaam en verstand (Bosch 1991:355). Die skeiding tussen liggaam en rede lei daartoe dat die werklikheid verstaan word as 'n geslote, voltooide en onveranderbare werklikheid (Bosch 1991:355). Daarmee saam moet daar afgesien word van die skeiding tussen subjek en objek (Bosch 1991:355).

Godsdienste kan nie meer as deel van die kenbare wêreld verobjektiveer en van buite bestudeer word nie. 'n Objektiewe (neutrale) ondersoek van enige godsdiens is 'n illusie. Daar moet ingesien word dat enige wetenskaplike (subjek) met sy/haar eie vooroordele 'n ondersoek tegemoet gaan. Soveel te meer wanneer godsdienste ondersoek word. Die godsdienstige voorkeur van die ondersoeker sal onvermydelik 'n rol by die bestudering van 'n ander godsdiens speel.

Daar moet wegbeweeg word van die partikularistiese siening van godsdienste. Knitter meld iets hiervan wanneer hy sê dat godsdienste juis self verder ontwikkel wanneer hulle by mekaar leer (Knitter 1985:9). Elke godsdiens moet gesien word as deel van die geheel. Elke godsdiens speel 'n rol in die funksionering van die totaliteit (Bosch 1991:355). Bosch bepleit dat daar eerder holisties oor die werklikheid gedink moet word as wat daar 'n skeiding en partikularisme ontstaan (Bosch 1991:355).

Daar moet inklusief op twee terreine gedink word. Bosch pleit dat daar wyer as die rasionele gedink word as wyse waarop kennis verkry kan word (Bosch 1991:354). Meer as die rede moet betrek word om godsdiens en geloof te verstaan. Daar bestaan ander uitdrukkingsvorme van kennis wat nie tradisioneel as rasionele uitdrukkingsvorme verstaan word nie. So behoort simbole, metafore, tekens, mites en misteries ook tot die uitdrukking van teologie (Bosch 1991:353). Hierdie vorme is egter nie irrasioneel of antirasioneel nie, sê Bosch (1991:353). Hierdie vorme is net so 'n effektiewe en legitieme uitdrukking van teologie as enige suiwer rasionele dogma. Bosch bepleit dat hierdie vorme van teologisering ook bygereken word by die rasionele wyse van teologisering.

As konkrete voorbeeld van so 'n alternatiewe wyse van teologisering wys Bosch op die opbloeï van narratiewe teologie in veral Derdewêreldlande (Bosch 1991:353). Ware rasionaliteit, sê Bosch, omvat ook insigte uit die ervaringswêreld (Bosch 1991:353). 'n Nuwe paradigma vereis dus dat daar wyer as die suiwer rasionele gedink word.

Die tweede wyse waarop daar inklusief te werk gegaan moet word, is dat daar holisties gedink moet word. Daar kan nie meer net partikularisties gedink word nie. Die mens moet hom/haarself indink as deel van die geheel. Elkeen moet sy/haar plek vind in die funksionering van die geheel. Daar is 'n basiese kohesie tussen alle dinge. Dit help nie om af te grens en van ander te distansieer en ander te vermy nie. Die gevaar van so 'n kluisenaarsbestaan, is partikularisme.

In die verband sluit Bosch se pleidooi aan by Krüger se kondisionaaliteitsteorie wat juis aandui dat alle dinge in 'n netwerk van kontakte met mekaar bestaan en ontwikkel. Alles oefen 'n invloed op alles uit. Ook godsdienste beïnvloed mekaar. Dit is nodig dat ook die Christendom erken dat die wortels van die Christendom in 'n wye verskeidenheid van plekke ingegroei het en insigte uit verskillende dissiplines tap. Dit is deel van die normale proses van ontwikkeling dat verskillende sferes mekaar beïnvloed.

Bosch wys daarop dat die nuwe paradigma 'n interafhanklikheid en tegelyk 'n onafhanklikheid vereis (Bosch 1991:362). Die denke van die Verligting plaas klem op individualiteit en onafhanklike denke. Die gevolg is dat mense mekaar nie meer nodig het nie. Bosch dui aan hoe hierdie outonomie van die individu daartoe gelei het dat die vryheid van die mens om te glo wat hy/sy wil uiteindelik gelei het dat die mens niks glo nie (Bosch 1991:362). "... [T]he refusal to risk interdependence has ended in alienation

also from oneself" (Bosch 1991:362). Om hierdie outonomie te oorwin, stel Bosch voor dat twee dinge gebeur: mense bereid is om standpunt in te neem en daarby te hou en "... we need to retrieve togetherness, interdependence, 'symbiosis'" (Bosch 1991:362).

Om te kan oorleef, is dit nodig dat daar interafhanklikheid tussen alle godsdienste is (Bosch 1991:362). Bosch praat van die intersubjektiewe bestaan van die mens (Bosch 1991:362). Die rede as instrument volgens die Verligting moet plek maak vir die rede as gemeenskapstigende element (Bosch 1991:362). Volgens hierdie konsep is sending die bou van gemeenskapsbande tussen die wat 'n gemeenskaplike toekoms deel (Bosch 1991:362).

Sundermeier het reeds verwys na die saambestaan van gemeenskappe. Hierdie konsep bring hy onder woorde met die konsep van "konvivens" (Sundermeier 1995). Konvivens is die hulpverlening aan mekaar, saam leer en saam feesvier (Sundermeier 1995:46-49). Deur werklik in interafhanklikheid met mekaar saam te bestaan, kan die evangelie effektief tussen kulture oorgedra word. Krüger se kondisionaleiteiteorie, Bosch se pleidooi vir intersubjektiviteit en Sundermeier se konsep van "konvivens" kommunikeer dieselfde gedagte. Alleen deur in noue kontak met mekaar saam te bestaan, kan die evangelie oorgedra word. Die interafhanklikheid is reeds 'n gegewene. In die kontak met mekaar mag daar dalk iets van die evangelie aan die ander oorgedra word. Op hierdie manier groei en ontwikkel kulture se verstaan van die evangelie op 'n natuurlike wyse.

Holisme beteken nie dat alle godsdienste dieselfde is en maar net verskillende paaie op pad na dieselfde bestemming is nie. Holisme erken die verskeidenheid in eenheid. Godsdienste verwoord iets van die mens se ervaring van die numineuse. Godsdienste is die uitdrukking van die mens se universele soeke na die goddelike. Die Christendom kan by ander godsdienste iets leer oor die proses van soeke. Elke godsdienste het 'n eie uitdrukkingsvorm van die mens se soeke. Die Christendom kan leer oor watter wyses gebruik ander godsdienste om 'n sinvolle beleving van die goddelike te hê. Op die manier word die Christendom verryk deur alternatiewe wyses hoe om die boodskap van die evangelie beter te verstaan en effektiewer te verkondig en uit te leef. Wanneer die Christendom dan deur sinkretisme iets by ander kulture of godsdienste leer, dan is dit vir die eie beswil van die Christendom, aangesien die Christendom se verstaan van die evangelie op die manier verryk en verbreed word, aldus Pannenberg (1979).

Die wyses waarop daar by ander godsdienste geleer kan word, word vervolgens bespreek.

6.2.2 Sakralisering en sekularisering

Deur religieuse elemente deur die proses van sakralisering en sekularisering uit te ruil, kan die Christendom by ander godsdienste leer watter elemente sou kon help om die evangelie beter te verstaan, uit te leef en oor te dra. Binne die sfeer van religieuse elemente, bestaan daar 'n magdom verskeidenheid elemente wat elk deur verskillende godsdienste opgeneem en deel gemaak word van die godsdienste. Verskillende godsdienste kan egter dieselfde elemente kies, maar telkens elke elemente met 'n ander betekenis vul. Hierdie proses is egter nie staties nie. Die proses vind oor 'n lang tydperk by herhaling plaas. So kan die elemente binne 'n godsdienste van tyd tot tyd verander, opgedateer, verouderd of in onbruik raak.

Dit is dus moontlik vir 'n godsdienste om elemente wat deur 'n ander godsdienste gebruik word, ook te benut, maar dan met 'n nuwe inhoud te vul. Hierdie omskrywing is 'n

bruikbare definisie vir sinkretisme in 'n Postmoderne era. Vroeër in hierdie studie (vgl p 29) is reeds aangedui dat dit die definisie vir die term sinkretisme is waarmee hierdie studie werk, naamlik *Sinkretisme as die resultaat van 'n proses van pluralisering, wat onder andere die proses van sekularisering kan behels, en aanleiding gee tot die herinterpretasie en eklektiese hersakralisering van elemente*. Religieuse elemente kan sekulariseer word, en sekulêre elemente kan met religieuse waardes gevul word.

Sinkretisme kan egter ook op ander manier plaasvind as wat in hierdie definisie omskryf word. Wat as 'n godsdiens elemente uit 'n ander bestaande godsdiens oorneem? Dit wil sê elemente wat reeds sakrale waarde besit, gebruik en nie sekulêre elemente kies en dit dan met sakrale waarde vul nie. Of wat as 'n godsdiens elemente uit 'n ander godsdiens kies en dit nie met 'n nuwe inhoud vul nie? Enige godsdiens kan elemente uit ander godsdienste kies en dit deel maak van die eie godsdiens. Die proses kan vir politieke, sosiale of ekonomiese redes plaasvind. Daar is reeds in hierdie studie verwys hoe koning Dawid van Israel elemente van die Baäl-godsdiens oorgeneem het en dit in die godsdiens van Israel bygewerk het, sonder om dit met 'n nuwe inhoud te vul. Voldoen sulke omstandighede steeds aan die definisie van sinkretisme wat hier gebruik word?

Kraemer en Sundermeier se oplossing is om 'n onderskeid tussen bewustelike of sintetiese en onbewustelike of simbiotiese sinkretisme te maak. Dit wil sê om tussen twee tipes sinkretisme te onderskei. Die definisie wat in hierdie studie gebruik word (vgl hierbo), sal voldoen aan die kwalifikasies van onbewustelike of simbiotiese sinkretisme. Dit wil sê dit omskryf 'n natuurlike proses wat by alle godsdienste plaasvind.

Die vraag bly egter: wat maak ons met die situasie waar 'n godsdiens, vir watter redes ook al, bewustelik elemente van ('n) ander godsdiens(te) oorneem en dit nie met 'n nuwe inhoud vul nie? So 'n proses het klaarblyklik 'n negatiewe impak op die identiteit van 'n godsdiens en kan nie anders as om 'n pejoratiewe konnotasie te kry nie. Dit is die tradisionele situasie waarbinne sinkretisme in die godsdienshistoriese raamwerk verstaan is.

Vroeër is alle situasies waar sinkretisme vermoed is, onder hierdie enkele scenario verstaan. Dit lyk egter nodig om 'n alternatiewe beskrywing vir sulke situasies te vind, aangesien dit duidelik is dat alle sinkretismes nie sinkretisme is nie. Dit is moontlik om hierdie situasies as *godsdiensvermenging* uit te wys en sulke situasies met die nodige verwerping te bejeën. Dit kom dus daarop neer dat die term sinkretisme gekersten word en dat 'n ander term, byvoorbeeld *godsdiensvermenging*, gebruik word om te verwys na die een van twee scenarios wat by die tradisionele sinkretisme kon plaasvind. In hierdie hoofstuk word daar hoofsaaklik na die eerste scenario van sinkretisme verwys, naamlik die uitruil van sakrale en sekulêre elemente.

Daar is pas daarna verwys (Holisme teenoor partikularisme) dat Bosch sê dat die Postmoderne vra dat die rasionaliteit uitgebrei moet word om ook ander vorme in te sluit waardeur 'n mens tot kennis kan kom. "Rationality has to be expanded" (Bosch 1991:353). Hierdie uitbreiding sou vra dat alternatiewe wyses van godsdiensbeleving ontgin moet word. Die rasonale is nie die enigste legitieme wyse waarop godsdiens beleef kan word nie. Ander godsdienste kan dalk reeds alternatiewe wyses van betekenisvolle godsdiensbeleving benut. Dit sou dus verrykend vir die Christendom wees om te sien watter elemente wat deur ander godsdienste benut word, kan ingespan word om die ervaring van die Christendom te verryk. Hierdie verryking vind dus op die fenomenologiese vlak plaas.

'n Herevaluering van die verskynsel sinkretisme in die lig van die Postmoderne, vra na die uitbreiding van sakrale simbole in godsdienste. Om die rasionaliteit as wyse waarop kennis verkry word, uit te brei, sou ook vra dat die sakrale elemente van godsdienste uitgebrei word om die godsdienstebeleving te verruim.

Om te demonstreer hoe een enkele sakrale simbool verskillende waardes binne verskillende verwysingsraamwerke kan hê, kan gedink word aan die betekenis wat die hakekruis en *swastika*, wat baie dieselfde lyk, binne verskillende godsdienste het. Binne die Boeddhisme word die hakekruis (wat na regs draai) as simbool van reinheid en heiligheid gesien. Dit is 'n suiwer religieuse simbool met sakrale waarde. Binne die verwysingsraamwerk van die Nieu-Nazi is die *swastika* (wat na links draai) 'n simbool van alles waarvoor Nazisme staan. Dit is 'n sekulêre simbool wat ideologiese en politieke betekenis vir 'n sekere groepering van mense inhou. Eweneens hou die *swastika* betekenis in vir aanhangers van die Joodse godsdienste. Vir enige Jood is die *swastika* 'n simbool van onderdrukking en diskriminasie. Die simbool kan selfs vrees en weersin by aanhangers van die Joodse godsdienste wek.

Dieselfde simbool kommunikeer telkens 'n ander betekenis binne verskillende kontekste. Die waarde wat telkens aan die simbool gekoppel word, kan sakraal of sekulêr van aard wees, afhangende van die konteks waarbinne dit gebruik word. Niemand sal ooit die Boeddhisme, Nazisme of Judaïsme van sinkretisme verdink omdat dieselfde simbool telkens binne elke konteks met 'n nuwe betekenis gevul word nie. Daar het 'n uitruiling van elemente plaasgevind wat nie skadelik vir enige van die groeperinge was nie. Vir die Boeddhisme het die hakekruis sakrale waarde en vir die Nazisme besit die *swastika* 'n sekulêre betekenis. Tog bly dit dieselfde simbool.

Daar vind dus geen skadelike prosesse plaas wanneer dieselfde element binne 'n ander godsdienste of ideologie benut word en met 'n nuwe inhoud gevul word nie. In die lig van hierdie verduideliking hoef sinkretisme volgens die werksdefinisie van hierdie studie, nie in 'n pejoratiewe sin verstaan te word nie.

Bosch bepleit dat binne die raamwerk van 'n nuwe paradigma, meer metafore gebruik word om die Christelike dogmas beter te kommunikeer (Bosch 1991:353). Sodoende word rasionaliteit uitgebrei. Taal, sê Bosch, kan onmoontlik absoluut akkuraat wees (Bosch 1991:353). Daar is alternatiewe maniere nodig om die Christelike dogmas verstaanbaar te kommunikeer. Dit behels dus 'n herevaluering van die teologie in die lig van 'n nuwe rasionaliteit. Bosch wys daarop dat iemand soos Frye daarop wys dat Christelike dogmas slegs in terme van metafore uitgedruk kan word (Bosch 1991:353). Metafore, soos simbole, word verskillend deur verskillende godsdienste benut en ingespan om sin en betekenis binne godsdienste te skep. 'n Godsdienste sal verryk word deur metafore by ander godsdienste te leen om sodoende die eie godsdienste beter te verstaan en uitdrukking daaraan te gee. Daar is reeds na Pannenberg verwys wat die inherente krag van die Christendom in hierdie verband noem (Pannenberg 1979).

Vir die Christendom sou dit kon beteken dat dit waardevol sou wees om byvoorbeeld die element van meditasie, wat deur ander godsdienste benut word, oor te neem en met 'n nuwe inhoud te vul. Op so 'n manier kan die Christendom verryk word deur die ervaring en beleving van die godsdienste uit te brei. 'n Element vreemd aan die Christendom word benut binne die sakrale sfeer van die godsdienste. Die proses is nie vreemd vir die Christendom nie. Baie sekulêre elemente het 'n tuiste binne die sfeer van die sakrale in die Christendom gevind. Sulke elemente het die beleving van die Christelike godsdienste verruim eerder as om dit volgens die tradisionele definisie van sinkretisme, te verarm of af te water.

Bosch wys daarop hoe 'n paradigma 'n struktuur verskaf aan die hand waarvan alle werklikheid interpreteer word (Bosch 1991:360). Hierdie voorafopgestelde struktuur word die sif waardeur alle werklikheid filtreer word. Slegs dit wat deur die filter beweeg, word deel van die verwysingsraamwerk. Die res wat nie in die struktuur inpas nie, word afgemaak as betekenisloos. Bosch pleit dat daar in die Postmoderne vrygekome moet word van 'n voorafopgestelde bepalende patroon (Bosch 1991:360). Daar moet 'n openheid en bereidheid wees om alternatiewe te akkommodeer. Verder sou dit behels dat 'n mens jou eie onsekerheid oor jou eie oortuigings erken (Bosch 1991:361). 'n Mens se eie oortuigings moet voortdurend aan grondige self-kritiek onderwerp word. "After the Enlightenment it would be irresponsible not to subject our 'fiduciary framework' to severe criticism, or not to continue pondering the possibility that Truth may indeed differ from what we thought it to be" (Bosch 1991:360).

Deur die Christendom te verryk deur alternatiewe elemente te benut, kan die Waarheid dalk beter verstaan en uitdrukking aan gegee word. Op so 'n manier kan die evangelie vir meer mense verstaanbaar en aanvaarbaar gemaak word. Die ontwikkeling van godsdiens is dus 'n dinamiese proses wat onbepaald voortduur.

6.2.3 Omruiing van doel en middel

Die paradigma van die Verligting plaas sterk klem op die teleologiese raamwerk van alle dinge wat inpas in 'n skema van oorsaak en gevolg (Bosch 1991:355). Vir elke ding wat gebeur of nie gebeur nie, is daar 'n logiese oorsaak aan te toon (Bosch 1991:355). Hierdie kousaliteit, sê Bosch, het die wêreld vir die mens betekenisloos, doelloos en hopeloos gemaak (Bosch 1991:355). Alles het voorspelbaar geword.

In die Postmoderne era het kousaliteit 'n uitgediende idee geword (Bosch 1991:356). Die Postmoderne plaas klem daarop dat daar geen kousaliteit bestaan nie, dus geen voorspelbaarheid is nie. "Things can be different ... [I]t is not necessary to live by old and established patterns ... [E]verything does not operate according to unchanging laws of cause and effect" (Bosch 1991:356).

Die implikasie van hierdie verskuiwing van denke, is dat dit nie meer belangrik is om op die eindresultaat te konsentreer nie. Die resultaat word nie meer deur oorsaak en gevolg bepaal nie. Daar kan nou eerder op die verloop van die proses gefokus word as wat daar op die eindresultaat gefokus word. Aangesien die resultaat nou nie meer kousaal deur oorsaak en gevolg bepaalbaar is nie, is daar meer wysheid te verkry deur die proses te bestudeer.

Die godsdienswetenskaplike, Van der Leeuw, het daarop gewys dat sinkretisme deel van die ontwikkelingsproses van 'n kultuur is (in Rudolph 1979:197). Sinkretisme, is volgens Van der Leeuw, deel van die geskiedenis van elke godsdiens (Van der Leeuw 1938:609). Ook Wagner wys daarop dat die term sinkretisme gebruik word om die rekonstruksie van godsdienssisteme en -prosesse wat ontstaan as gevolg van "Verschmelzung und Vermischung" van godsdienskulturele tradisies, aan te dui (Wagner 1996:75).

Die tradisionele definisie van die term sinkretisme, vind beslag in die negentiende eeu. Die negentiende eeu is juis die tyd van die positivisme en Verligting. Daar is reeds in hierdie hoofstuk daarop gewys dat die wêreldbeskouing van die Verligting die siening van godsdienste beïnvloed het. "... [R]eligions (are) ... more or less coherent systems of belief in which a primordial or original 'hierophany' became progressively diluted or contaminated through historical transmission" (Martin 1996:215). Sinkretisme word dus



gesien as die historiese proses wat die integriteit van 'n spesifieke godsdiens sisteem ontwig (Martin 1996:215).

Die slotsom is dat sinkretisme as 'n proses gesien moet word. Berner sê egter dat die term sinkretisme na 'n toestand of 'n proses kan verwys (Berner 1982:43). Wetenskaplikes gebruik die term meestal sonder begrip vir die onderskeid. Dit is egter duidelik aan te toon dat godsdienste deur die proses van sinkretisme veranderinge ondergaan.

Op grond van die veranderinge wat Bosch binne 'n veranderende paradigma bepleit, kan afgelei word dat daar geen voorspelbaarheid en kousaliteit is in die proses van sinkretisme, wat godsdienste ondergaan, van wat die eindproduk sal wees nie. Daar is geen berekenbare eindtyd wanneer die finale produk sigbaar sal wees nie. Die proses waaraan alle godsdienste onderworpe is, is 'n oneindige proses. In hierdie proses kan sinkretisme 'n positiewe bydrae tot die ontwikkeling van 'n godsdiens lewer. As elemente uit ander godsdienste 'n godsdiens kan help om homself beter te verstaan, dan is die proses van sinkretisme 'n positiewe ervaring vir enige godsdiens.

Sinkretisme word dus nie meer die doel waarop gefokus word nie. Sinkretisme word verstaan as 'n proses wat 'n resultaat te weeg bring. Sinkretisme word slegs 'n doel tot 'n middel, naamlik dat 'n godsdiens homself beter verstaan. Op die manier word sinkretisme nie meer as nadelig en skadelik vir 'n godsdiens beskou nie, maar verrykend en selfs noodsaaklik.

Tydens die Verligting is daar sterk klem gelê op die onderskeid tussen feite en waardes (Bosch 1991:358). Hierdie onderskeid is egter binne 'n nuwe opkomende paradigma aan die verbygaan. Feite bestaan nie meer sonder waarde oordele nie. "We now know, then, that there are no 'brute facts' but only interpreted facts" (Bosch 1991:359). Alle interpretasie, selfs die interpretasie van godsdienste, is beïnvloed deur die interpreteerder se eie vertrekpunte. Dit is 'n aanvaarbare aanname solank aan ander godsdienste gedink word. Maar sodra die aanname vra dat selfkrities gedink word, dan word dit moeilik om te aanvaar dat selfs interpretasie van feite binne die Christelike godsdiens deur die agtergrond van die interpreteerder bepaal is.

Bosch pleit vir persoonlike kennis in plaas van objektiewe kennis (Bosch 1991:359). Daar is dus geen verdienste daarin om die superioriteit van die Christendom te alle koste te handhaaf omrede die Christendom die Waarheid besit nie. Die 'waarheid' van die Christendom is net so veel geïnterpreteerde waarheid as die 'waarheid' wat enige ander godsdiens het. Sinkretisme word dus 'n wyse waarop godsdienste saam leef en leer. Deur elemente uit te ruil deur die proses van sakralisering en sekularisering, word godsdienste verryk om sodoende die persoonlike ervaring en kennis van aanhangers van die godsdiens te optimaliseer.

Alhoewel godsdienste in 'n netwerk van kontakte met mekaar en die werklikheid om dit bestaan (vergelyk Krüger se kondisionaaliteits-teorie), kan elke godsdiens eers werklik verstaan word wanneer dit binne 'n eie konteks verstaan word.

6.2.4 Die rol van kontekstualiteit (Inkulturasie)

Kultuur is wat maak dat ons optree soos wat ons optree en wat maak dat ons dink soos wat ons dink. Wanneer twee kulture ontmoet, word elke kultuur uitgedaag om homself te verantwoord waarom ons so optree soos wat ons optree en waarom ons dink soos wat ons dink. Indien 'n kultuur nie antwoorde op hierdie vrae kan gee nie, staan dit die kans om deur 'n ander kultuur beïnvloed te word. Selfs al kan 'n kultuur antwoorde



voorsien op al die vrae, bestaan die kans steeds dat daar wedersydse beïnvloeding kan plaasvind.

Dit is nodig dat elke kultuur 'n stukkie nederigheid en tegelyk 'n stukkie voorbarigheid aan die dag lê. Nederigheid, aangesien elke kultuur moet beseef dat dit nie die enigste kultuur is wat bestaan nie. Ruimte moet ook aan die ander gegun word. Elke kultuur bestaan selfstandig en outonoom. Daarbenewens het elke kultuur iets om aan ander kulture te wys en oor te dra. Geen kultuur hoef terug te staan vir enige ander nie. Daarom 'n stukkie voorbarigheid.

Die evangelie beland in verskeie kultuursituasies. In elke situasie word die evangelie op verskillende maniere verstaan, uitgeleef en oorgedra. Christene, ongeag van watter kultuurgroep, moet die selfstandigheid van elke konteks waarin die evangelie beland, respekteer en erken.

Aangesien daar geen absolute vorm van die Waarheid bestaan wat aan ander kulture oorgedra kan word nie, berus dit by die plaaslike bevolking om die absolute Waarheid vir hulleself te interpreteer. Wat 'n mens hoor, word ook altyd beoordeel in terme van waardes wat daaraan gekoppel word. Bosch wys daarop dat die Postmoderne tyd waarsku teen vooroordele. Alle feite is altyd geïnterpreteerde feite (Bosch 1991:359). Alle interpretasie is altyd kultureel gekleur. Daar bestaan dus nie iets soos ware objektiwiteit nie. Daar bestaan dus nie 'n bloudruk van die Christelike boodskap wat onveranderd aan alle kulture oortel kan word nie. Alle feite is waar vir sover dit vir my waar is. Bosch wys daarop dat die Postmoderne 'n terugkeer na die Augustynse dogma van "ek moet glo sodat ek verstaan", bepleit (Bosch 1991:359). Wat ek glo, is dus waar.

Die plaaslike bevolking het die verantwoordelikheid om self die evangelie in hulle eie konteks te inkultureer. Die algemene aanvaarde sleutelbegrip in die verband is "inkarneer" eerder as inkultureer. Die evangelie moet gestalte vind in die leefwêreld van 'n kultuur. Hierdie interpretasie van die evangelie moet deur die plaaslike bevolking gedoen word. Die inkarnasie van die evangelie moet binne 'n tweespel van afhanklikheid van ander en selfstandigheid, tot 'n eie betekenis kom.

Schineller dui drie faktore aan wat 'n rol by die suksesvolle oordrag van die evangelie in 'n ander kultuur, speel:

- Die situasie (die konteks): "Thus the first task of the agent of inculturation is to become acquainted with the situation in terms of factual data as well as values present or absent" (Schineller 1990:64).
- Die Christelike boodskap (die inhoud van die boodskap): "For the Christian agent of inculturation, the Christian message centers on the word of God in scripture, especially on the life, teaching, death and resurrection of Jesus Christ" (Schineller 1990:66).
- Die agent van inkulturasie, of die draer van die evangelie: "... the agent of inculturation should also be aware of his or her own strengths and weaknesses, biases and prejudices" (Schineller 1990:68).

Schineller se uitgangspunt is dat die draer van die evangelie slegs as fasiliteerder optree (Schineller 1990:69). Dit wil sê om dialoog te fasiliteer om die plaaslike bevolking te begelei om hulle eie waardes, doelwitte en keuses uit te oefen.

Die uitgangspunt van die Roomse teologie agter die rol van die plaaslike bevolking is juis dat God in die plaaslike kultuur aanwesig is: "He or she (agent of inculturation) comes with the conviction that God is already present in the situation" (Schineller

1990:69). Die positiewe waardes wat dan in 'n kultuur gevind word, word die aanknopingspunt, die *semina verbi* (die saad van die Woord), vir die evangelie (Schineller 1990:64).

Daar is reeds vroeër in hierdie studie aangedui dat die positiewe waardering van kultuur volgens die Roomse teologie, uit 'n baie optimistiese mensbeeld vloei. God is egter nie latent in 'n kultuur aanwesig nie. Die mens is van nature sondig en so is ook alle menslike strukture geneig om sondig te wees. Daar kan dus nie veronderstel word dat 'n plaaslike kultuur iewers 'n saadjie van iets wat rein en sondeeloos is, inherent besit nie. Die taak van sending kan dus nie wees om daardie onbesmette saadjie in die kultuur te vind en dit as aanknopingspunt vir die evangelie te gebruik nie.

Godsdiens is uitdrukking van menslike keuses. Daarom dat Barth alle godsdiens afmaak as afgodery. Godsdiens is 'n menslike skepping. Tog bly godsdiens, hoe sondige struktuur ook al, die wyse waarop die mens uitdrukking aan die ervaring van die numiese gee. Uit die magdom van sakrale elemente, word 'n godsdiens opgebou totdat dit 'n sinvolle belewingswêreld is. In die proses van die evangelie oordra aan 'n kultuur, moet die ontvangende kultuurgroep vertrou word om self die elemente te kies wat betekenisdraende waarde binne 'n godsdiensbeleving sou hê. In die proses kan sinkretisme plaasvind, naamlik sekulêre elemente kan met sakrale waarde gevul word. Elemente met sakrale waarde vir die kultuur wat die evangelie bring, kan weer deur 'n ander kultuurgroep met sekulêre waarde gevul word. Die selfstandigheid van die ontvangende kultuur word respekteer. 'n Raamwerk van elemente word dus opgebou wat betekenis vir die ontvangende kultuur het.

Op hierdie wyse word sinkretisme 'n wyse waarop inkulturasie kan plaasvind. Die meetsnoer vir enige samestelling, byvoeging of weglating van enige element binne die Christendom, is en bly die evangelie.

Daar bestaan egter voorbeelde waar daar binne die Postmoderne tyd werklike bewustelike pogings is om deur middel van 'n sintese van godsdienselemente 'n nuwe godsdiens te bou. Sundermeier praat van 'n sintetiese sinkretisme. Die *New Age* is so 'n voorbeeld waar uiteenlopende elemente bewustelik saamgevoeg word om 'n nuwe godsdiens te vorm.

6.2.5 Evangeliese perspektief

Die oomblik dat 'n godsdiens die fundamentalistiese aanspraak maak dat dit die ware openbaring besit, kan so 'n godsdiens ander godsdienste as oneg en onwaar veroordeel. In die kolonialistiese tydperk was dit juis die waarheidsaanspraak van die Christene uit die Weste wat gemaak het dat die tradisionele godsdienste in Asië en Afrika as minderwaardig en selfs oneg afgemaak is.

Kamstra wys daarop dat daar nie so iets soos 'n rein godsdiens bestaan nie (Rudolph 1979:201). Om te sê dat 'n godsdiens rein is, is om te sê dat die godsdiens die waarheid besit. Kamstra wys dat alle godsdienste dinamiese veranderinge ondergaan en beïnvloed word (Rudolph 1979:201). Dit bevestig Krüger wanneer hy sê dat wanneer kulture in kontak met mekaar kom, daar wedersydse kondisionering plaasvind. Alle sferes van bestaan beïnvloed en word beïnvloed. Dit is dus onmoontlik en selfs arrogant indien 'n godsdiens aanspraak daarop maak dat dit die suiwer waarheid besit en daarom ander godsdienste as oneg veroordeel.

Die probleem met die waarheidsaanspraak van godsdienste is die vraag: Wanneer is die waarheid die waarheid? Alle godsdiensgroepe ken goddelike gesag aan die waarheid toe. So word religieuse dogmas as die waarheid voorgedra. Dit kan dus ge-



beur dat die godsdiens en die god wat aanbid word, die verlengstuk van die aanbidders se eie gedagtes word. Dit is dan wanneer Kraemer se onderskeid tussen naturalistiese en profetiese godsdiensdienste betekenis kry (Kraemer 1937:18). Kraemer dui aan dat die oorsprong van die naturalistiese godsdiensdienste in die selfverwerkliking van die mens lê. Die profetiese godsdiensdienste voer hulle oorsprong terug na 'n goddelike openbaring. Die resultaat van naturalistiese godsdiensdienste is dat dit 'n mensgemaakte godsdiens is waar die aanhangers van die godsdiens daarop aanspraak maak dat dit die (enigste) waarheid het.

Die besef dat alle godsdiensdienste 'n bydrae tot die vorming van ander godsdiensdienste lewer, kan sommige gelowiges in 'n geloofstryd dompel. Die besef dat selfs die ontwikkeling van die Ou en Nuwe Testament 'n sinkretistiese proses was, kan geloofsvrae by gelowiges laat ontstaan. Is die God van wie ons in die Ou Testament lees en vandag nog aanbid, werklik die enigste, lewende God? Die eienskappe wat aan God in die Ou Testament toegeken word, is dan eienskappe wat ook by ander gode van ander kulture van dieselfde tyd gevind word?

Siller probeer 'n kriterium stel hoe om negatiewe en positiewe invloed van mekaar te onderskei. Wanneer vreemde elemente in 'n godsdiens geabsorbeer word, is die vraag, sê Siller: Het die deel die geheel verander of het die geheel die deel verander? (Siller 1991:3). Daarmee gee Siller 'n aanduiding van die normale proses wat in elke godsdiens met verloop van tyd gebeur. Elke godsdiens word in stadiums beïnvloed. Die vraag is egter of die beïnvloeding die wese van die godsdiens aantas en of die invloed as 'n hulpmiddel dien om die wese van die godsdiens meer verstaanbaar te maak?

In die verband is daar reeds gewys op Kraemer en Sundermeier se onderskeid tussen bewustelike of sintetiese sinkretisme en onbewustelike of simbiotiese sinkretisme. Wanneer, soos Siller dit stel, die wese van 'n godsdiens aangetas word, dan is dit bewustelike of sintetiese sinkretisme. Wanneer egter die bygevoegde element help om die godsdiens duideliker te omskryf, dan is dit onbewustelike of simbiotiese sinkretisme. Daar is ook reeds op gewys dat die eerste van hierdie twee scenarios eerder iets anders as sinkretisme genoem behoort te wees, dalk *godsdiensvermenging*. Die tweede van die scenarios is 'n normale en positiewe proses wat nie noodwendig as sinkretisme, in 'n negatiewe sin, verstaan hoef te word nie.

As alle godsdiensdienste invloed op mekaar uitoefen en dit onmoontlik is om die suiwer vorm van 'n godsdiens te identifiseer en te handhaaf, kan 'n relativisme ontstaan. Die gevolgtrekking kan gemaak word dat alle gode red. As elke teologie uit kompromieë opgebou is en word, dan kry die geloofwaardigheid van 'n godsdiens 'n knou.

In hierdie impasse sou dit nodig wees om weer opnuut te besin oor 'n definisie van wat 'n godsdiens is. Barth stel dit onomwonde dat elke godsdiens afgodery is. 'n Godsdiens het die swakheid dat dit 'n voorstelling van God institusioneeliseer. In der waarheid bring 'n godsdiens dus afstand tussen die gelowige en God. Om God as die enigste lewende Here wat die Skepper en Onderhouer van die hemel en aarde is te erken en te bely, is en bly 'n geloofsuitspraak. Geloof in God word die toets en waarborg van die egtheid van die Christendom. Die geloof bepaal dat Christene saam met medegelowiges oor alle eeue en plekke uitdrukking aan hulle geloof gee op 'n wyse wat plaaslik aanvaarbaar en verstaanbaar is. Om te glo dat die Christendom die geloof ken wat 'n mens waarlik red en in die regte verhouding met God plaas, is 'n geloofsuitspraak. Volgens hierdie relasionele waarheidsbegrip, kan gelowiges rustig voortgaan om God as die enigste ware God te aanbid op die wyse wat elke kultuur goedvind. Dit is egter be-



langrik om bewus te bly van die netwerk van kontekste wat almal voortdurend invloed op die groei en vorming van godsdienste, en selfs die Christendom, uitoefen.

6.3 SLOT

Veranderende tye bring dat daar anders oor bestaande sake gedink word. Vergelyk hoe die definisies aan die begin van hierdie studie bepleit dat daar nuut oor sinkretisme gedink word juis as gevolg van veranderende omstandighede.

'n Nuwe tyd wat in die vorm van die Postmoderne paradigma aanbreek, beteken ook dat daar herbesin moet word oor die betekenis van ou bestaande terme in die wetenskap.

Daar moet nie meer vertikaal (logies-kousaal) gedink word nie, maar 'n verandering in die denkproses moet plaasvind. Daar moet nou eerder lateraal gedink word. Dit is tyd vir denkspronge wat skynbaar geen logiese verband het nie maar tog funksionele waarde het.

Sinkretisme is nie meer die bangmaak-woord wat dit in die Verligingstyd was waar alles gedoen is om die Christendom rein te hou van vreemde invloede nie. Tye het verander. Die wyse waarop prosesse afspeel, asook die verstaan daarvan, het verander.

In hierdie studie is gepoog om tot 'n alternatiewe verstaan van sinkretisme te kom. Daar is gekom tot 'n nuwe werkbare definisie van wat sinkretisme is, naamlik: *Sinkretisme kan omskryf word as die resultaat van 'n proses van pluralisering, wat onder andere die proses van sekularisering kan behels, en aanleiding gee tot die herinterpretasie en eklektiese hersakralisering van elemente.* Daar is ook daarop gewys dat daar twee moontlike scenarios bestaan waarbinne sinkretisme verstaan moet word. Die eerste scenario is waar godsdienste elemente van ander godsdienste oorneem. Dit wil sê elemente oorneem wat reeds met sakrale waarde gevul is. 'n Tweede scenario is waar 'n godsdienste elemente oorneem uit die sekulêre lewe en dit met sakrale waarde vul. Tegelykertyd kan 'n godsdienste van bestaande sakrale elemente ontslae raak.

Die eerste van die twee scenarios, is in die studie bepleit, behoort iets anders as sinkretisme genoem te word. 'n Beskrywing soos *godsdienstevermenging* is meer gepas. Hierdie verskynsel kan met 'n pejoratiewe houding beoordeel word. Die tweede scenario word verstaan dat dit volgens insigte uit die Postmoderne 'n positiewe bydrae tot die ontwikkeling van godsdienste kan hê. Op die manier word die term sinkretisme gekers-ten vir gebruik binne die godsdienstehistoriese ruimte.

Binne die godsdienstewetenskap hou die verstaan van sinkretisme volgens hierdie studie die volgende implikasie in:

- Daar moet nuut gedink word oor wat godsdienste werklik is.
- Daar moet nuut besin word oor die verstaan van die openbaring.
- Die verhoudinge tussen godsdienste moet in 'n nuwe lig gesien word.
- Die ontstaangeskiedenis van godsdienste, die Christendom ingesluit, moet nuut verstaan word.

Binne die sendingwetenskap hou die verstaan van sinkretisme volgens hierdie studie die volgende implikasies in:

- Wanneer godsdienste in kontak met mekaar kom, stel die pluralisering van godsdienstelemente die uitdaging aan 'n gemeenskap om 'n seleksie van elemente te maak, dit te herinterpreteer en te hersakraliseer.



- Op die manier word 'n godsdiens aan 'n nuwe kultuur oorgedra volgens die beeld wat Kraemer gebruik: 'n saadjie ontkiem nuut in nuwe grond en nie 'n plant word oorgeplant nie. Op die manier word die godsdiens wat oorgedra word eie aan die gemeenskap. Hierdie proses kan as sinkretisme beskryf word, maar hoef nie met negatiewe voorbehoud beoordeel te word nie.

Waarskynlik het die godsdienswetenskaplike bydraes die afgelope eeu veroorsaak dat die term sinkretisme 'n sambreelterm geword het vir uiteenlopende prosesse wat nie almal ewe negatief beoordeel behoort te word nie. Inteendeel, is baie van die prosesse wat onder sinkretisme ingedeel word, positiewe en wenslike gebeure in die oordrag van die evangelie aan ander kulture.

Volgens die konklusie van hierdie studie hoef die term sinkretisme dus nie meer met 'n pejoratiewe konnotasie bejeën te word nie. Sinkretisme, soos wat die verstaan daarvan in hierdie studie uiteengesit is, kan 'n positiewe bydra maak tot die beter verstaan, beleving en verspreiding van die Christendom.

LITERATUURVERWYSINGS

- Aalders, G J D 1951. *Paulus en de Antieke Cultuurwereld*. Kampen: JH Kok.
- Ahlström, G W 1963. *Aspects of syncretism in Israelite religion*. Lund: CWK Gleerup.
- Alt, A 1989. *Essays on Old Testament history and religion*. Sheffield: JSOT Press.
- Althaus, P 1947. *Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik*. Band I. Gütersloh: Bertelsman Verlag.
- Baird, R D 1967. Syncretism and the history of religions. *The Journal of Religious thought* 24, 42-53.
- 1971. *Category Formation and the History of Religions*. The Hague: Mouton & Co.
- Barth, K 1979. *Kirchliche Dogmatik*. Band I,II,IV. 2. Aufl. Zurich: Theologischer Verlag.
- Bavinck, J H 1960. *An Introduction to the Science of Missions*. New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Co.
- Berkhof, H 1979. *Christelijk Geloof: Een inleiding tot de geloofsleer*. 4e druk. Nijkerk: GF Callenbach.
- Berner, U 1979. Der Begriff 'Synkretismus' ein Instrument historischer Erkenntnis? *Saeculum* 30, 68-85.
- 1982. *Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Bochinger, C 1994. S v Synkretismus. Dunde, S (Hrsg) *Wörterbuch der Religionssoziologie*, 320-327. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Boff, L 1985. *Church: Charism and Power*. New York: Crossroads.
- Bosch, D 1991. *Transforming Mission*. New York: Orbis Books.
- Brandt, H 1986. Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der "neue Synkretismus" der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene. *Ökumenische Rundschau* 35, 144-159.
- Bürkle, H 1965. Synkretismus als missionstheologisches Problem. *Evangelische Theologie* jaargang 25, Maart, no 3, 142-154.
- Clark, W M 1977. The patriarchal traditions, in Hayes, J H & Miller, J M (ed), *Israelite and Judean history*, 70-148. Philadelphia: Trinity Press International.
- Colpe, C 1974. Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart, in Asmussen, J S & Laessoe, J (ed), *Handbuch der Religionsgeschichte* Bd 3, 441-524. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1975. Die Vereinbarkeit historischer und struktureller Bestimmungen des Synkretismus, in Dietrich, A (Hrsg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, 15-37. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1977. Syncretism and secularization: Complementary and antithetical trends in new religious movements? *History of Religions* 17,2 158-176.



- 1986. S v Syncretism, in Eliade, M (ed), *The Encyclopedia of Religion*, vol 14, 218-227. New York: Macmillan Publishing Company.
- Costa, R O 1988. Inculturation, Indigenization and Contextualization, in Costa, R O (ed), *One Faith, many Cultures*, ix-xvii. Maryknoll, New York: Orbis books.
- Cross, F M 1962. Yahweh and the God of the patriarchs. *Harvard Theological Review* 55, 225-259.
- Cunningham, W 1979. *Historical Theology*, vol 1. The Banner of Truth Trust. London: Billing & Sons.
- Dietrich, A (Hrsg) 1975. *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donner, H 1977. The separate states of Israel and Judah, in Hayes, J H & Miller, J M (ed), *Israelite and Judaeon History*, 381-434. London: SCM Press.
- 1984. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit*. Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1986. *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen: Von der Königszeit bis zu Alexander dem Grossen*. Teil 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drehse, V & Sparr, W (Hrsg) 1996. *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Drescher, H-G 1991. *Ernst Troeltsch: Leben und Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Droogers, A 1989. Syncretism: The problem of definition, the definition of the problem, in Gort, J et al, *Dialogue and Syncretism: An interdisciplinary Approach*, 7-25. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Feldtkeller, A 1992. Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen, in Sundermeier, T (Hrsg), *Synkretismus und Inkulturation*. In *Evangelische Theologie* 52. Jahrgang, 192-276.
- 1994. *Im Reich der Syrischen Göttin: eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- 1996. Synkretismus und Pluralismus am Beispiel von Palmyra. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 48, 20-38.
- 1997. Toward a framework for Muslim-Christian relations. *Studies in Interreligious dialogue* 7, 28-47.
- Fohrer, G 1973. *History of Israelite religion*. London: Abingdon Press.
- Gensichen, H-W 1966. Der Synkretismus als Frage an die Christenheit heute. *Evangelische Missionszeitschrift für Missionswissenschaft und evangelische Religionskunde* 23, 58-69.
- 1985. Mission und Säkularisierung, in Sundermeier, T & Gern, W (Hrsg), *Mission und Kultur: Gesammelte Aufsätze*, 141-152. München: Chr. Kaiser Verlag.
- 1990. Missverständnis und Vorverständnis: Hinweise der Religionwissenschaft zum Synkretismus-Problem, in Greive, W & Niemann, R (Hrsg), *Neu glauben? Religi-*



- onsvielfalt und neuereligiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, 9-22. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohr.
- Gollwitzer, H 1987. *Karl Barth: Kirchliche Dogmatik*. München: Piper.
- Gort, J et al 1989. *Dialogue and Syncretism: An interdisciplinary Approach*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gottwald, N K 1985. *The Hebrew Bible: A Socio-literary introduction*. Philadelphia: Fortress Press.
- Halebian, K 1983. The problem of Contextualization. *Missiology* XI, no 1/4, 95-111.
- Hartman, S S 1969. *Syncretism: Based on papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September 1966*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Hayes, J H & Miller, J M 1977. *Israelite and Judean history*. Philadelphia: Trinity Press International.
- Healey, J & Sybertz, D 1996. *Towards an African Narrative Theology*. New York: Orbis Books.
- Heissig, W & Klimkeit, H-J (Hrsg) 1987. *Synkretismus in den Religionen Zentralasiens*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Hummel, R 1994. *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliches Buchgesellschaft.
- Kaiser, O 1993. *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des Alten Testaments*, Teil 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kamstra, JH 1970. *Synkretisme: Op de grens tussen Theologie en Godsdienstfenomenologie*. Leiden: EJ Brill.
- 1985. De Dynamiek der Religies, in Hoens, D J, Kamstra, J H & Mulder, D C (red), *Inleiding tot de studie van Godsdiensten*, 182-223. Kampen: JH Kok.
- Kapelrud, A S 1969. Israel's prophets and their confrontation with the Canaanite Religion, in Hartman, S S (ed), *Syncretism: Based on papers read at the Symposium on Cultural Contact, Meeting of religions, Syncretism held at Abo on the 8th-10th of September 1966*, 162-170. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Kennedy, H A A 1913. *St. Paul and the Mystery-Religions*. London, New York: Hodder and Stroughton.
- Kirsten, J M 1988. Die postmoderne projek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne. *Die Suid-Afrikaanse tydskrif vir Wysbegeerte* 7/1, 18-37.
- Knitter, P 1974. *Towards a protestant teology of religions: A case study of Paul Althaus and contemporary attitudes*. Marburg: NG Elwert Verlag.
- 1985. *No other name? A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. Maryknoll, New York: Orbis books.
- Kraemer, H 1937. *De Wortelen van het Synkretisme*. S'Gravenhage: Boekencentrum.
- 1938. *De ontmoeting van het Christendom en de wereldgodsdiensten*. S'Gravenhage: Boekencentrum.



- 1956. *The Christian message in a non-Christian world*. 3th ed. London: James Clarke & Company.
- 1958. *Godsdienst, godsdiensten en het Christelijk geloof*. Nijkerk: GF Callenbach.
- 1962. S v Synkretismus im Wirkungsbereich der Mission. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage. Band VI Tübingen: JCB Mohr.
- Krüger, J S 1995. *Along edges: Religion in South Africa: Bushman, Christian, Buddhist*. Pretoria: University of South Africa.
- Maraldo, J C 1969. S v Synkretismus. *Sacramentum Mundi: theologisches Lexikon für die Praxis*. Band IV. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Martin, L H 1996. Syncretism, historicism and cognition: A response to Michael Pye. *Method and Theory in the Study of Religion* 8/2, 215-224.
- May, S O 1997. An examination of selected aspects of religious syncretism among evangelical churches in Zimbabwe and surrounding countries. Unpublished Dissertation, Mid-America Baptist Theological Seminary.
- Mensching, G 1961. Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band V. Tübingen: JCB Mohr.
- Moffat, J 1922. S v Syncretism. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Müller, K & Sundermeier, T 1987. S v Inkulturation. *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*. Berlyn: Dietrich Reimer Verlag.
- Nachsynodales Apostolisches Schreiben 2000. *Ecclesia in Afrika, Über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag in Hinblick auf das Jahr 2000*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Nicholls, B J 1979. *Contextualization: A Theology of gospel and culture*. Illinois: Inter-iversity Press.
- Ott, H 1981. *Die Antwort des Glaubens: Systematische Theologie in 50 Artikeln*. 3. Auflage. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag.
- Pannenberg, W 1979. Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in Pannenberg, W, *Grundfragen systematischer Theologie*, 252-295. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pye, M & Morgan, R 1990. *Ernst Troeltsch: Writings on theology and religion*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Pye, M 1971. Syncretism and Ambiguity. *Numen* XVIII, 83-93.
- 1973. Comparative Hermeneutics in Religion, in Pye, M & Morgan, R (ed), *The cardinal meaning: Essays in comparative hermeneutics: Buddhism and christianity*, 9-58. The Hague, Paris: Mouton & Co.
- 1976. Ernst Troeltsch and the end of the problem about 'other' religions, in Clayton, J P (ed), *Ernst Troeltsch and the future of theology*. Cambridge, London: Cambridge University Press.
- 1994. Syncretism versus Synthesis. *Method and Theory in the Study of Religion* 6/3, 217-229.

- Ratschow, C H 1961. S v Theologisch, Religion. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band V, 976-984 Tübingen: JCB Mohr.
- Richter, L 1961. S v Begriff und Wesen der Religion. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band V, 969 Tübingen: JCB Mohr.
- Rudolph, K 1977. *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: Harper & Row.
- 1979. Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum Religionswissenschaftlichen Begriff, in *Humanitas Religiosa: Festschrift für Haralds Biezais zu seinem 70. Geburtstag*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- 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, 50-53.
- Schreiter, R J 1993. Defining Syncretism: An Interim Report. *International Bulletin of Missionary Research*. April, 50-53.
- 1995. *Constructing Local Theologies*. New York: Orbis Books.
- Schweitzer, A 1931. *The Mysticism of Paul the Apostle*. London: A & C Black.
- Shorter, A 1988. *Toward a Theology of Inculturation*. London: Geoffrey Chapman.
- Siller, H P (Hrsg) 1991. *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Soggin, J A 1966. Der offiziell geförderte Synkretismus in Israel während des 10. Jahrhunderts. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 78, 179-204.
- 1972. Der Beitrag des Königtums zur Israelitischen Religion. *Studies in the religion of ancient Israel, Supplements to Vetus Testamentum* 23, 9-26.
- 1977. The Davidic-Solomonic Kingdom, in Hayes, H & Miller, J M (ed), *Israelite and Judaeon history*, 332-380. London: SCM Press.
- Spam, W 1996. "Religionsmengerei?" Überlegungen zu einem theologischen Synkretismusbegriff, in Drehsen, V & Sparn, W (Hrsg), *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*, 255-284. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Stendebach, F J 1991. Zur Frage des Synkretismus im Alten Testament, in Siller, H P (Hrsg) *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stewart, C & Shaw, R (ed) 1994. *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London, New York: Routledge.
- Stolz, F 1996. Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen, in Drehsen, V & Sparn, W (Hrsg), *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*, 15-36. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Sundermeier, T (Hrsg) 1992a. Synkretismus und Inkulturation. *Evangelische Theologie* 52. Jahrgang, 192-276.
- 1992b. *A theology of religions: Scriptura S10 – Journal of Bible and theology in Southern Africa*. Stellenbosch



- 1995. *Konvivenz und Differenz: Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- 1996. S v Synkretismus. *Evangelische Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1999. *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Thomas, M M 1985. The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism. *The Ecumenical Review* 37, 387-397.
- Tillich, P 1966. *Systematische Theologie*, Band III. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- 1977. *Systematische Theologie*, Band I. 5. Aufl. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.
- 1988. Christianity and the encounter of the world religions, in Ratschow, C H (Hrsg) *Paul Tillich – Main Works/Hauptwerke: Writings on Religion*, Band V. Berlin, New York: De Gruyter Evangelisches Verlagswerk.
- Troeltsch, E 1912. *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Tübingen: JCB Mohr.
- 1962. *Gesammelte Schriften: Zur religiösen Lage Religionsphilosophie und Ethik*. Aalen: Scienti Verlag.
- Van der Leeuw, G 1938. *Religion: In Essence and Manifestation*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Van der Merwe, P J 1985. Die godsdienwetenskaplike aspek van teologie. *Hervormde Teologiese Studies* 41/ 4, 511-518.
- 1996. Teologiese Godsdienfilosofie. Ongepubliseerde Kernaantekeninge, Universiteit van Pretoria.
- Van der Veer 1994. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance, in Stewart, C & Shaw, R (ed), *Syncretism/Anti-syncretism: the politics of religious synthesis*. London, New York: Routledge.
- Van Lin, J J E 1974. *Protestantse teologie der godsdiensten: Van Edinburgh naar Tambaran (1910-1938)*. Assen: Van Gorcum & Comp.
- Van't Hof, I P C 1946. *Het zendingbegrip van Karl Barth*. Hoenderloo: Zendingstudie-Raad.
- Verkuyl, J 1978. *Contemporary Missiology: An Introduction*. Grand Rapids, Michigan: William Eerdmans Publishing Company.
- Visser't Hooft, W A 1963. *No other name: The choice between syncretism and Christian universalism*. London: SCM Press.
- Von Rad, G 1968. *Theologie des Alten Testaments*, Band II. München: Kaiser Verlag.
- 1969. *Theologie des Alten Testaments*, Band I. München: Kaiser Verlag.
- Waardenburg, J 1986. *Religionen und Religion: Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Wagner, F 1986. *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema. Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.



- 1996. Möglichkeiten und Grenzen des Synkretismusbegriffs für die Religionstheorie, in Drehsen, V & Sparr, W (Hrsg), *Im Schmelztiegel der Religionen: Konturen des modernen Synkretismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus.
- Weber, O 1988. *Foundations of Dogmatics*, vol 1. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.
- Widengren, G 1975. "Synkretismus" in der syrischen Christenheit, in Dietrich, A (Hrsg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet*, 38-64. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wiessner, G 1975. Vorwort, in Dietrich, A (Hrsg), *Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet: Bericht über ein Symposium in Reinhausen bei Göttingen in der Zeit vom 4. bis 8. Oktober 1971*, 9-13. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1978. *Synkretismusforschung: Theorie und Praxis*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Zeller, D 1991. Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm. 6:1-11): Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neue Testament, in Siller, H P (Hrsg), *Suchbewegungen: Synkretismus – Kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, 42-61. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



SLEUTELTERME

Afrikaans

Essensie
Godsdiens
Inkulturasie
Kondisionaaliteit
Kontekstualisering
Kultuur
Nuwe Testament
Ou Testament
Pluralisering
Postmoderne
Sakralisering
Sekularisering
Sending
Sinkretisme

English

Essence
Religion
Inculturation
Conditionality
Contextualisation
Culture
New Testament
Old Testament
Pluralising
Post-modern
Sacralising
Secularising
Mission
Syncretism



SAMEVATTING

Sinkretisme as pluralisering en sakralisering: 'n Godsdienst- en Sendingteologiese Perspektief

DEUR
J BEYERS

PROMOTOR: PROF PJ VAN DER MERWE
DEPARTEMENT: GODSDIENS- EN SENDINGWETENSKAP
GRAAD: DOCTOR DIVINITATIS (DD)

Tradisioneel wanneer na 'n saak as sinkretisties verwys word, is so 'n verwysing gevul met pejoratiewe konnotasies. Die grootste probleem met die bestudering van sinkretisme was nog altyd en is steeds 'n definisieprobleem.

Daar bestaan verskillende benaderingswyses tot die bestudering van sinkretisme. Sinkretisme kan vanuit 'n teologiese, fenomenologiese of godsdiensthistoriese perspektief benader word. Hierdie studie onderneem vanuit 'n teologiese vertrekpunt die bestudering van sinkretisme om tot 'n beter verstaan daarvan binne die godsdienstwetenskap en sendingwetenskap te kom. Dit is dus nodig om eers uit te klaar met watter definisie van sinkretisme gewerk word. Binne hierdie studie word sinkretisme verstaan as die resultaat van 'n proses van pluralisering, wat onder andere die proses van sekularisering kan behels, en aanleiding gee tot die herinterpretasie en eklektiese hersakralisering van elemente.

Daar word op grond van Bybelse gegewens gewys hoe daar voorbeelde bestaan van hoe godsdienste weens interaksie met mekaar groei en verander. Sommige geleerdes verwys na die prosesse as sinkretisme, alhoewel sommige na die prosesse as die normale ontwikkeling van godsdienste verwys. Dit bevestig weer die vermoede dat nie alle godsdienstvermenging as sonder meer sinkretisme tipeer kan word nie.

Vir die verstaan van sinkretisme, wil hierdie studie aandui, is 'n grondige verstaan van wat openbaring en godsdienst is, nodig. Die verstaan van openbaring bepaal hoe godsdienste evalueer word. Sodra klarigheid verkry is oor wat godsdienst is, kan die interaksie tussen godsdienste evalueer word.

Interaksie tussen godsdienste geskied egter nie in 'n lugleegte nie, maar vind plaas in samehang met 'n verskeidenheid van faktore. Daar is meer wat op die vorming en verandering van godsdienste inspeel as bloot net die kontak tussen godsdienste. Die godsdienst word volgens bepaalde prosesse in 'n kultuur ingedra. Hierdie proses van inkulturasie moet ook teologies evalueer word.

In 'n veranderende tydsgees is dit ook noodsaaklik om opnuut te besin oor tradisionele denke. In die lig van die postmoderne is dit nodig om die saak van sinkretisme weer nuut te beskou. Sodoende kan nuwe antwoorde op nuwe vrae formuleer word en tot 'n beter verstaan van sinkretisme gekom word.



SUMMARY

Traditionally when something is referred to as syncretistic, such an etiquette is filled with pejorative connotations. The most complex part of studying syncretism was and still remains the problem of definition. A specific definition determines the uses of the term as well as the attitude with which the term will be used.

There are different points of departure for studying syncretism. Syncretism can either be looked at from a theological, phenomenological or religio-historical perspective. This study is undertaken from a theological point of reference to come to a better understanding of syncretism within religion and Missiology. Therefore it is necessary to first of all declare with which definition is worked here. In this study, syncretism is understood as the result of a process of pluralizing, which could also consist of the process of secularising and could result in the re-interpretation and eclectic re-sacralising of elements.

With reference to Biblical situations some examples are pointed out where religions grow and change due to interaction with one another. Some scholars refer to these processes as syncretism, while others indicate these processes as normal ways in which religions develop. This emphasises the fact that not all mixing of religions can be labelled as syncretism.

For the understanding of syncretism, this study endeavours to indicate, that a thorough knowledge of what revelation and religion is, is required. The way in which revelation is understood, determines how religion is evaluated. The moment there is clarity on what religion is, the interaction between religions can be evaluated.

Interaction among religions however never takes place in a void. It always takes place in coherence with a variety of factors. There are more to the formation and change of religions as merely the contact between religions. Religion is introduced into a culture through certain processes. Therefore the process of inculturation also needs to be theologically evaluated.

In a changing paradigm, it also becomes necessary to reconsider traditional thought patterns. In the light of the post-modern, it is necessary to reconsider syncretism. By doing so there can be new answers to new questions in order to arrive at a better understanding of syncretism.