



## 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 godsdienste en prosesse wat ontstaan as gevolg van "Verschmelzung und Vermischung" van godsdienste-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 godsdienste-verneming 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 godsdienste-sisteem 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 verneming 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 elemente binne een bepaalde religie, onverschillig of deze elemente nu voortkomen uit andere religies dan wel bijv. uit sociale strukturen" (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 Ondersoek 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 Roomsers 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 proses 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 identiteit 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 godsdiens (Pye 1973:55).

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

- 'n Onafhanklike empiriese ondersoek na die religieuse feitlikhede. Die ondersoeker vermy veralgemenings en waarde-oordeel.
- 'n Godsdiens-filosofiese ondersoek na die godsdiensaanhanger se verhouding met die religieuse Werklikheid. Daar word net gelet op die empiriese oorsake en prosesse.
- 'n Ondersoek na die religieuse Werklikheid van 'n godsdiens 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 godsdiens ervaar en beleef word. Die religieuse Werklikheid moet in die konteks van die spesifieke godsdiens 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 godsdiens nie ondersoek kan word alvorens die gemeenskap waarin die godsdiens 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 godsdiensverskynsel 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 godsdienswetenskap en godsdiensgeskiedenis 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 beoordelings 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 omwonde: "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-godsdienste, 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 inhoude 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 emotionele, 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 godsdienste. 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 godsdienste, 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 godsdiens 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 godsdiens 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 godsdiens 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 godsdiens (waarskynlik die Christendom) probeer om eensydig die absoluteheid van die eie godsdiens 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 godsdiens beskou word nie. Met die proses van sekularisering word na 'n utilitariteitsbeginsel verwys. Elemente wat nie meer 'n funksie binne 'n godsdiens het nie, word in status verlaag. 'n Godsdienstelement kan onder sekere omstandighede nog in 'n godsdiens bly voortbestaan, maar dan slegs op die periferie.

In hierdie verband word Wiessner se teorie van waardebeplanning van terme binne 'n godsdienssisteem 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 godsdiens verloor. Nuwe elemente uit 'n ander godsdiens kan ook toegang tot 'n godsdiens 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 kondisionaaliteits-teorie. 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 oergodsdien) 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 dié 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 godsdienstelemente 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 godsdienstelemente 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-godsdienstelemente aangetrek het of dit eerder die Baäl-godsdienstelemente 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 "uminterpreteer" 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, "uminterpreteer" 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 tot dat 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 Deuteronomistiese 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 polities 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 staatsheilgdom 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-spieël 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 situa-sie 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 ver-oorsaak. 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 ty-dens 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 'du-ale 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 cha-rismatiese 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 Ka-naänitiese 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 be-dreiging 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 uit-maak 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-ballingskapstydperk, 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 oornameword 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 oornameword 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 Cu-mont, 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.