

**Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese
dilemma: Eerste-wêreldse en Derde-wê-
reldse perspektiewe op Jesus as
die Seun van God**

Andries van Aarde
Universiteit van Pretoria

Abstract

**The hermeneutical dilemma of cultural imperialism:
First-World and the Third-World perspectives on Jesus
as the Son of God**

In this essay the hermeneutical dilemma of cultural imperialism in the engagement of First-World theology with Third-World theology is addressed by means of a hermeneutics of conversation. The Christological title 'Son of God' serves as a case study. Western ontological Christology is compared with the christological perspective in African theology of the Son of God as elder brother and as ancestor. Both these perspectives are interpreted in the light of the evidence in the New Testament.

1. 'N HERMENEUTIESE DILEMMA

Die probleem wat ek in hierdie voordrag aan die orde wil stel, is te omvangryk om in 'n kort bestek te hanteer. Ek noem hierdie probleem 'n *dilemma* omdat dit op 'n netelige saak betrekking het. Maar dit is nie 'n dilemma in dié sin van die woord dat ek self nie weet na watter kant toe daar 'n beslissing geneem behoort te word

* Openbare rede gehou by geleentheid van die opening van die Fakulteit Teologie (Afdeling A), Universiteit van Pretoria, op 1 Februarie 1994.

nie. Ek het wel 'n voorstel om te maak. Laat ek egter dadelik erken dat ek self nie toereikende kennis het om dié dilemma op 'n bevredigende, deurdringende en ewewigtige wyse te peil nie. Ek bestempel die probleem 'n *hermeneutiese dilemma* en wanneer ek dit doen, praat ek William Myers (1991) in hierdie verband na.

Die bedoeling van die voordrag moet gesien word as alleen die bekendmaking van 'n uitdaging wat ek meen Bybelwetenskaplikes en teoloë behoort te aanvaar in die lig van die werklikhede waarin ons leef en werk.

Die titel van die voordrag verraaï 'n Christologiese interesse. Hierdie titel is miskien misleidend omdat daar, wat die ondersoek na die Christologiese titel 'Seun van God' betref, belangrike besonderhede is wat nie met diepgang in die voordrag bespreek word nie. Soos ek gesê het, die bedoeling is om alleen die bepaalde hermeneutiese dilemma in eie kring vir besinning én optrede bekend te stel. Hierdie probleemstelling hou verband met die vraag na die relevansie van die Bybelwetenskap en die teologie in die lig van die sosiale dinamiek van ons dag en die eis wat aan ons gestel word om rekening te hou met kulturele pluraliteit. Die Christologiese gerigtheid in die voordrag dien om hierdie dilemma duideliker te belig. In die voordrag word daar van die aanname uitgegaan dat die Bybelwetenskap op die teologie gerig is en tweedens dat die teologie nie net vanuit één legitieme perspektief en konteks beoefen word nie, maar dat daar inderdaad 'n veelheid van perspektiewe en kontekste is wat vra om erken te word. Ek begin deur eers oor die relevansie van Bybelwetenskap en teologiebeoefening te praat.

Die belang wat die Bybelwetenskap vir die kerklike praktyk en die teologie oor die algemeen behoort te hê, behoef nouliks beredeneer te word. En tog gebeur dit in Europa, en ook in Suid-Afrika, dat eksegeese te veel op slegs taalanalises en historiese kwessies gerig is, sonder enige bewussyn van die hedendaagse verwagting dat die wetenskap by die werklikhede in die gemeenskap betrokke sal wees. Aan die een kant mag die waarde en die noodsaak van basiese en fundamentele eksegetiese navorsing nie uit die oog verloor word nie. Aan die ander kant behoort eksegete daarop attent gemaak te word dat indien hulle arbeid nie teologies relevant is nie, dit in die lig van die huidige tydsgees met onvergenoegdheid bejeën sal word (vgl Jeanron 1991:39). Maar dit help ook nie as Bybelwetenskaplikes hulle deel in hierdie verband doen en die teoloë in die ander dissiplines gaan so maklik by die resultate van die resente Bybelwetenskap verby en ignoreer dit selfs doelbewus nie. In kerklike kringe wat daarop aanspraak maak dat die teologie vanuit 'n Bybels-Reformatoriese en dialekties-teologiese perspektief beoefen word, soos die Nederduitsch Hervormde Kerk, behoort hierdie verskynsel as ten minste vreemd erbaar te word. Eksegese en teologie is in die dialektiese teologie so nou met mekaar verweef dat daar in hierdie model van teologiebeoefening sprake is van so-iets as 'teologiese eksegese'. Rudolf Bultmann ([1957] 1960:142-150; kyk veral bl 145-146)

se uitspraak dat daar nie so-iets bestaan as 'vooronderstellingslose' eksegetiese nie, het met hierdie aangeleentheid te doen en met die insig dat elke leser van die Bybel sy/haar eie wêreld in die leesproses indra en dat teks en konteks op 'n dialektiese wyse die eksegetiese resultaat beïnvloed. Die ontkenning van die rol wat hierdie dialektiek in eksegetiese en teologie vervul, skep 'n hermeneutiese probleem. En die bespreking van hierdie probleem is in 'n sekere sin waarom dit in hierdie voordrag gaan.

Wat die gesigshoek van waaruit teologie in die verlede en steeds vandag bedryf word, betref, is daar – relatief op grond van my eie oordeel – uiterstes en tussenweë. So, byvoorbeeld, meen ek dat die ortodoksie en die liberale teologie uiterste^s verteenwoordig, dat die dialektiese teologie 'n derde opsie is en dat die kontekstuele teologie óf as 'n uiterste óf as 'n vrug van die dialektiese teologie gereken kan word. Die *ortodoksie* word beoefen vanuit die perspektief van die onbetwisbare geloof in die 'onfeilbare' Bybel in die lig van die kerklike dogmas as die 'suiwerste' interpretasie van die Skrif (ortodokse Protestantisme) of aan die ander kant vanuit die perspektief van 'n onbetwisbare geloof in 'n 'onfeilbare' kerk (ortodokse Rooms-Katolisisme). Die *liberale teologie* het die kettings van sulke fundamentalisme gebreek en geloof op die onbetwisbare vermoë van die menslike rede probeer bou en die teologie vanuit hierdie perspektief begin bedryf. Sosiologies gesien, het beide die ortodoksie en die liberale teologie ontspring vanuit die kring van Euro-gesentreerde verstedelike, intellektuele elites binne die industriële konteks. Die *dialektiese teologie*, soos ek reeds gesê het, vorm 'n derde opsie. In hierdie perspektief word die belydenis van geloof as belangrik geag, maar sowel die Bybel as die kerk en die dogma word in teorie en praktyk nie as bo kritiek en derhalwe as afgode gereken nie. Die dialektiese teologie deins ook nie terug om reenskap te gee van die geloofwaardigheid van die rasionaliteitsaansprake ten grondslag van teologiese uitsprake nie, maar ook die menslike verstand word nie tot 'n afgod verhef nie.

Vanaf die beginjare van die dialektiese teologie, sedert Friedrich Schleiermacher (1768-1834), is dit 'n teologiese model wat, net soos die ortodoksie en die liberale teologie, kontekstueel as Euro-sentries van aard bestempel kan word. Die teikengehoor is die moderne intellektueel wat kerk en teologie minag, maar hierdie teikengehoor sluit ook in die moderne binne-kerklike verstandsmens wat moeilik die aanstoot oorkom om geloof en rede met mekaar te versoen. Die dialektiese teologie is derhalwe kritiese teologie. Die erkenning van die rol van vooronderstellings in eksegetiese en teologiebeoefening verlei egter nie die dialektiese teoloog om onvoorwaardelik en onkrities enige vooronderstelling te kondoneer nie. Inteen-

deel, die dialektiese teologie oefen kritiek uit op die vooronderstellings van sowel individue as samelewings. In 'n sekere sin bied die dialektiese teologie dus die basis vir die hedendaagse samelewingsteologieë. Volgens Hans Küng (1988:128; 1991:123) het die dialektiese teologie die pad vir die *kontekstuele teologie* gebaan.

Ongelukkig is hierdie insig te min of glad nie in berekening gebring by die ontwerp van die meer ongenueanseerde en selfs radikaal kontekstueel-teologiese modelle nie. Waaraan kan hierdie gebrek toegeskryf word? Die bestudering van literatuur oor die onderwerp bring aan die lig dat daar verskeie redes hiervoor kan wees. Die *rasionaliteitsbasis* van die dialektiese teologie was vir kontekstuele teoloë wat die klem op *pragmatiese* sake wou laat val, onaanvaarbaar (kyk die bespreking van Dermot A Lane 1991:18-37). Hiermee is 'n onreg teenoor die dialektiese teologie gepleeg, omdat dit van die begin van die gebruikmaking van hierdie teologiese model (weer eens sedert Schleiermacher), die aanname is dat die kognitiewe, emotiewe en pragmatiese dimensies van menswees in 'n onlosmaaklike relasionele (dit wil sê, dialektiese) samehang gesien word (vgl Clements 1987:23, 45). Schleiermacher ([1831] 1958:148) self het die sosiale en kommunale geaardheid van godsdiens sterk beklemtoon (vgl ook Clements 1987:47 wat hierdie uitspraak met die hedendaagse bevrydingsteologie in verband bring). David Tracy (1987:101, 107) maan daarom tereg diegene wat so sterk klem op die *praxis* lê, om nie die kognitiewe eis om refleksie oor sowel teologiese teorievorming as die gekompliseerdheid van enige interpretasieproses buite rekening te laat nie. Maar aan die ander kant moet ons besef dat kontekstuele teoloë bewustelik voorrang verleen aan *knowing by doing* bô *knowing by reflecting* (kyk Lane 1991:36).

'n Verdere rede waarom kontekstuele teoloë oor die algemeen die dialektiese teologie verbygegaan het, was die kritiek wat op sekere 'eksistensieteoloë' uitgeoefen is, naamlik dat hulle te *individualisties* ingesteld sou wees en nie sosio-politieke gemeenskapsdiens in die oog het nie (vgl o a die bespreking deur Macquarrie 1992:295, 316-320 en hoe hy hierdie kritiek wat op Bultmann uitgeoefen word, in verband bring met die bevrydingsteoloë se probleme met die 'tradisionele teologie').

Die derde rede wat ek hier aan die orde wil stel, is vir hierdie voordrag direk van betekenis, omdat dit my uitbring by die saak, soos ek reeds daarop gewys het, wat in die fokus van die onderhawige ondersoek staan. Hierdie rede hou verband met wat genoem kan word *kultuurimperialisme*. Ook wat hierdie saak betref, is dit in werklikheid ook onnodig dat die kontekstuele teologie as die alternatief op dialektiese teologie gesien moet word. Reeds in 1932 het Karl Barth in 'n rede, 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', ernstige beswaar gemaak dat die Duitse sendingwetenskap van sy dag nie genoegsaam 'n onderskeid tussen *sending*

en *kultuurpropaganda* getref het nie. Hierdie insig is ook telkens in die kring van die Nederduitsch Hervormde Kerk – ook amptelik – tot woorde gebring (vgl Van Wyk 1985:24; *Kerk en wêreld 2000* 1985:4; Van Aarde 1986:90-91). 'n Deel van die dilemma is egter dat woorde in hierdie geval nie daadgeword het nie. Daarom moet ons maar weer eens hoor dat die kontekstuele teologie krities en selfs afwysend teenoor die dialektiese teologie staan omdat dit 'n produk van die Eerste Wêreld is wat nie die perspektiewe van ander kulture en kontekste geakkommodeer het nie. Kontekstuele teologie is juis ontwerp om onder andere die manipulerende houvas wat die Eerste Wêreld op die Derde Wêreld het – ook wat die kerk en die teologie betref – af te skud (kyk o a die bespreking van Metz 1991:203-214). Selfs in die gevalle waar daar doelbewus binne die kontekstueel-teologiese paradigma 'n onderskeid tussen teologie met 'n gerigtheid op kulturele verinheemsing en teologie met 'n gerigtheid op sosio-politieke bevryding gemaak word (vgl Pope-Levison & Levison 1992:93, 112), is een van die kenmerkende doelstellings van teologiese verinheemsing (*inculturation/indigenization*) dat dit bevryding moet bewerkstellig (vgl o a Nyamiti 1989:17, 27; Mugambi 1989:3).

Kontekstuele teologie se teoretiese vertrekpunt is dus nie – in die woorde van Robert McAfee Brown (1978:60-62) – die 'givenness' van 'n 'infallible Bible', 'n 'infallible church' of die 'inherent rationality of the human mind' nie. Kontekstuele teologie se gespreksgenoot – om Brown (1978:62-64) se woorde verder in te span – is ook nie die 'non-believer', met ander woorde die een 'for whom belief has at least become difficult in an age of science' nie. Kontekstuele teologie se teoretiese vertrekpunt word gevind in die 'economically poor and politically oppressed' en die gespreksgenoot is die 'nonperson, the peripheral person'.

Die rede waarom ek in die titel van die voordrag die terme 'Eerste Wêreld' en 'Derde Wêreld' gebruik, is miskien nou duideliker. Hierdie terme word nie gebruik om op 'n paternalistiese en arrogante wyse 'n 'eersterangse' wêreld van 'n 'derderangse' wêreld te onderskei nie. Die terme word gebruik om klem te lê op die pejoratiewe persepsie wat verteenwoordigers van onder andere Afrika-kulture van Eurogesentreerde teologiebeoefening het. Om met een verwysing na die talle studies in hierdie verband te volstaan, verwys ek na die resente en baie invloedryke boek, *Stony the road we trod: African American biblical interpretation*, onder redakteurskap van Cain Hope Felder (1991a). Felder maak in die inleidende woord tot die boek die volgende uitspraak:

Eurocentric is not an everyday word, but it aptly describes the world in which biblical scholars, including black biblical scholars, move every day. There is, of course, much biblical study that goes on in North America and other regions besides Europe, but the conventions, the

standards, the procedures, and the assumptions of biblical scholarship, like those of nearly every field, have been set and fixed by white, male, European academics over the past several centuries. The extent of uniformity in scholarly norms throughout the world is striking evidence of persisting Euro-American domination. Indeed, the worldwide uniformity itself reinforces the academic prejudice that the European way of doing things is 'objective' and somehow not culture bound.

(Felder 1991b:6)

Felder (professor in die Nuwe-Testamentiese wetenskap en verbonde aan die Howard University in Washington, DC) bestempel namens elf ander Bybelwetenskaplikes wat die sogenoemde *African American*-perspektief verteenwoordig en na die voltooiing van 'n gesamentlike navorsingsprojek oor hierdie aangeleentheid, bogenoemde boek geskryf het, die 'white, Eurocentric model' as 'flawed because it is imperialistic'. En dit is belangrik dat ons as Westerlinge sal hoor wat ander dink van die perspektief van waaruit ons teologie beoefen. Volgens Felder (1991b:6) is die 'point of view' van Eerste-Wêreldse teologie 'basically irrelevant to our black churches'.

Die woorde 'Eerste Wêreld' en 'Derde Wêreld' is dus nie maar net terme nie; dit het op 'n begrip betrekking. Die Suid-Amerikaanse bevrydingsteoloog, Leonardo Boff, verduidelik die begrip 'Derde Wêreld' – vir die eerste keer deur Franse sosioloë in die vyftigerjare gebruik; met ander woorde, vóór die politieke veranderinge wat in Oos-Europa en die Unie van Sosiaalistiese Sowjetrepublieke sedert die begin van die negentigerjare plaasgevind het – soos volg:

It designates those countries that exist on the periphery of the industrialised capitalist world (the USA and Canada, Western Europe, Japan, Australasia, making up the 'First World' and outside the orbit of the socialist countries of Eastern Europe, including the USSR, which make up the 'Second World'.

(Boff 1988:3-4)

Volgens Boff is onderontwikkeling die hoofkenmerk van die Derde Wêreld. Hy beskryf dit soos volg: 'economical and technological backwardness, widespread poverty, the existence of authoritarian political institutions, illiteracy and the lack of participation by the people in the processes of society' en wat die godsdienste betref,

kerke se afhanklikheid van 'those in the centre for resources, of personnel and funds, and the proliferation of charismatic sects, in which those who feel forsaken take refuge'.

Daar word dus in hierdie studie van 'Eerste Wêreld' en 'Derde Wêreld' gepraat om ons aandag te vestig op enersyds die negatiewe persepsie wat gelowiges in onder andere Afrika van Euro-gesentreerde teologie het. Hierdie persepsie is gevorm deurdat Westerlinge die indruk skep dat die Eerste-Wêreldse perspektief 'wetenskaplik' sou wees en die Derde-Wêreldse nie, dat die Eerste Wêreld 'n hoë beskawingspeil sou hê en die Derde Wêreld agterlik is en dat 'n Derde-Wêreldse teologiese model kontekstueel en ideologies van aard is, maar 'n Eerste-Wêreldse model 'konteksloos' en nie ideologies van aard of kultuurgebonde is nie, maar wetenskaplik*. Felder (1991:6) wys ook op die resultate van 'n empiriese steekproef dat Eerste-Wêreldse teoloë én teologiese studente van Derde-Wêreldse teoloë verwag om kultureel akkommodierend te wees, terwyl hulle self nie daartoe bereid is nie. Hierdie aangeleentheid dat Euro-gesentreerde Bybelwetenskap nie swartmense help in hulle kerklike lewe en teologiese problematiek nie, word deur William Myers (1991:40-56) 'n *hermeneutiese dilemma* genoem.

As ek vir myself vryheid mag veroorloof, wil ek hierdie dilemma na aanleiding van die geraadpleegde literatuur soos volg uiteensit. Kontekstuele teologie ag die Bybel as een van die bronne vir teologiese refleksie (Pope-Levison & Levison 1992:94; vgl ook Nyamiti 1989b:5-18; Tomko 1990:20), maar sowel Protestantse as Rooms-Katolieke teoloë doen dieselfde. Kontekstuele teoloë bevind hulle in 'n Derde-Wêreldse konteks en die 'tradisionele' kofessionele teoloë in 'n Eerste-Wêreldse. Die Bybel self is in die Mediterreense konteks geskryf. Sulke makro-kontekste soos Eerste-Wêreldse en Derde-Wêreldse maak alleen sin as 'n mens in ag neem dat dié etiketerende tiperings in 'n breë industriële konteks ingebed is. Die Mediterreense konteks waarin die Bybel gebore is, het egter nog nie die industriële revolusie meegemaak nie en staan as 'n agrariese (dit wil sê, landelike) samelewing bekend. Nie alle wêrelddele het industrialisasie op dieselfde wyse meegemaak nie (vgl Lenski 1970:251). Die inwoners van die Eerste Wêreld het die nuwe omstandighede feitlik kompleet tot hulle eie gemaak en het hierdie ontwikkeling as vooruitgang beleef. Die Derde Wêreld het in 'n sekere sin hierdie ontwikkeling ontwrigtend ervaar met verlies van kulturele tradisie en grondbesit. 'n Ironiese situasie het in Afrika ontstaan. Die inwoners van dié kontinent verwerp die mag wat Europeërs oor hulle gekry het, maar Afrika wil nie terugkeer na Afrika soos dit

* Dit is interessant om daarop te let dat hier te lande P J Naudé (1988:143) die paradigmateoretiese besinning van Wentzel van Huyssteen (1986) verkwalik omdat dit geen bewussyn van die eie Eerste-wêreldse kultuur- en tradisierelatiwiteit vertoon nie (vgl ook bespreking van Van der Merwe 1989:495).

gewees het vóór kolonialisering en die koms van die moderne tegniek en die Westerse ekonomie nie. Hierdie selfde tendens is ook in die teologiebeoefening aanwesig. Hierdie verskynsel skep 'n hermeneutiese probleem. 'n Nuwe sinkretistiese Christendom het in Afrika tot stand begin kom. Drie strominge word gewoonlik onderskei (kyk Pope-Levison & Levison 1992:93): Afrika-teologie, Suid-Afrikaanse swartteologie en Afrika-bevrydingsteologie. Afrika-teologie lê die klem op *verinheemsing* van die Christendom in terme van die sosiale waardes van tradisionele Afrika, maar hierdie Christendom is reeds kultureel gevorm vanuit die perspektief van die Europese setlaars wat reeds baie ver wegbeweeg het van die Mediterreense kultuur waarin die Bybel tot stand gekom het. Dit is 'n dilemma – want kultuur-antropoloë wys daarop dat die Derde-Wêreldse kultuur baie meer raakpunte met die Mediterreense kultuur het as die Eerste-Wêreldse kultuur (vgl weer Lencki 1970:251). Hierdie dilemma kan ook met betrekking tot die ander twee rigtings in Afrika-Christendom aangetoon word.

Uit die ervaring vanuit ons eie kerklike kring moet ons sê dat daar nog 'n vierde stroming is en dat dit verband hou met die teologiebeoefening in die sogenoemde gevestigde kerke, soos die Hervormde Kerk in Suidelike Afrika (HKSA), in onderskeid met die Swart Onafhanklike Kerke. Die indruk wat hierdie kerke op 'n amp telike vlak skep, is dat hulle die Europese teologie geabsorbeer het, maar op die grondvlak van die lewe van die lidmate van dié kerke word óf die klassieke dogmas in terme van die tradisionele sosiale waardes van Afrika verstaan óf 'n skuldige gewete ontwikkel omdat die klassieke Christendom nie so maklik met hulle Afrika-konteks geassimileer het nie. Desmond Tutu (1979:484) het hierdie verskynsel beskryf as 'religious schizofrenia'. Terselfdertyd lyk dit of dit vir die leiers van hierdie kerke belangrik is om, ter wille van onder andere solidariteit met die Derde Wêreld, duidelik te toon dat hulle nie genoeg neem met Eerste-Wêreldse oorheersing nie. Hierdie situasie is deel van die hermeneutiese dilemma waaroor dit in die voordrag gaan.

Die onderlinge verhouding van die onderskeie fasette van die dilemma bring mee dat die saak eintlik nog meer gekompliseerd is. Aan die een kant is dit nou reeds 'n algemene insig van teoloë dat die klassieke ekumeniese belydenisskrifte, soos die *Nicaeno-Constantinopolitanum* asook die formuliere van Reformatoriese eenheid, die gees en waardes van 'n Eerste-Wêreldse kultuur adem. Hierdie 'Christelike' waardes word dikwels onkrities as 'suiwere' replikas van Bybelse idees geag, soos byvoorbeeld die Middeleeuse *Corpus Christianum*-idee, die skeiding tussen kerk en staat (sedert Augustinus en Luther se tweerykeleer), die Calvinistiese idee van teokrasie en die hedendaagse beklemtoning van demokrasie. Die probleem is egter dat hierdie waardes, soos ons dit in Europa begin verstaan en toegepas het,

nie sonder meer met die opvatting in die Mediterreense kultuur van Bybelse tye ooreenkom nie (vgl o a Matthews & Benjamin 1993; Malina 1993). Die gekompliseerdheid verdiep wanneer ons die feit met erns verdiskonteer dat wat die Bybel betref, ons ook met kulturele verskeidenheid te doen het.

Aan die een kant is dit waar dat dit wel moontlik is om, wat die hele eerste-euse Mediterreense wêreld betref, van stereotipes te praat (kyk Malina 1992:66-87) en wat sekere sosiale kernwaardes betref, is daar ook nie só 'n groot verskil tussen die Hebreëuse Ou Testament en die Griekse Nuwe Testament nie (vgl bv die werk van Matthews & Benjamin 1993 met dié van Malina 1981). Wat die Nuwe Testament betref, kan die Grieks-Romeinse aspek van die kultuurgeskiedenis nie losgemaak word van die Joodse nie. Die Nuwe Testament is nie 'n getuienis van twee periodes wat mekaar temporeel opgevolg het nie (kyk Van Aarde 1994b:xiii-xiv). Tog bly dit 'n omstrede en belangrike vraag in watter mate die oorgang van die evangelie vanuit Palestina as geboorte grond na die Romeins-Griekse wêreld verandering in die formulering van teologiese kernwaardes meegebring het. Met hierdie probleem worstel Bybelwetenskaplikes al vir dekades (vgl o a Hengel 1973).

Die kontekstuele teologie het die afgelope tyd 'n verdere aspek aan die orde gestel wat in die lig van die fokus in hierdie voordrag miskien meer omstrede en belangriker is as die verhouding Judaïsme-Hellenisme (vgl Lee 1993:187). Dit hou verband met die verandering wat die Konstantynse paradigma op die formulering van teologiese kernwaardes gemaak het. Choan-Seng Song, professor in teologie én Asiatiese kulture aan die Pacific School of Religion in Berkeley, bestempel die Konstantynse paradigma as die era waarin die Christendom met die ideologie van hiërargie, politieke mag en kulturele imperialisme geassosieerd begin raak het. In sy verwysing na en aanhaling van die werk van die geskiedskrywer K S Latourette (1953), maak Song (1993:57-58) die volgende opmerking oor dié ideologiese assosiasie:

It began when Constantine the Great issued the Edict of Milan in 313 C E and made Christianity a legal religion of the Roman empire. From a historical perspective the development was so astonishing that it invited a comment [from K S Latourette] such as follows:

One of the most amazing and significant facts of history is that within five centuries of its birth Christianity won the professed allegiance of the overwhelming majority of the population of the Roman Empire and even the support of the Roman state. Beginning as a seemingly

obscure sect of Judaism, one of scores, even hundreds of religions and religious groups which were competing within that realm, revering as its central figure one who had been put to death by the machinery of Rome, and in spite of having been long proscribed by that government and eventually having the full weight of the state thrown against it, Christianity proved so far the victor that the Empire sought alliance with it and to be a Roman citizen became almost identical with being a Christian.

(Latourette 1953:65)

This was a truly astonishing development. But it also proved to be a fatal development. With it began the history of the Christian church in alliance with the powers that be.

(Song 1993:57-58)

Dit is vervolgens my bedoeling om in die res van die voordrag op hierdie dilemma te fokus en ek doen dit aan die hand van die Christelike oortuiging dat Jesus die Seun van God is. Vereers kyk ons kortliks na aspekte van hierdie belydenis vanuit 'n Eerste-Wêreldse perspektief en vervolgens vanuit 'n Derde-Wêreldse perspektief. Ten slotte word 'n voorstel geformuleer oor hoe ons die uitgekristalliseerde *hermeneutiese dilemma* kan hanteer in die lig van wat David Tracy (1987:19) die *hermeneutiek van gesprek* genoem het. Volgens hierdie gespreksmodel behoort die een perspektief nie die ander te domineer nie.

2. JESUS – DIE SEUN VAN GOD: 'N EERSTE-WÊRELDSE PERSPEKTIEF

Die belydenis dat Jesus die Seun van God is, het in die Eerste Wêreld sedert die Romeinse keiser, Konstantyn die Grote, tereg gekom in die kerklike leer aangaande die Triniteit (kyk Engelbrecht 1964:138). Allerweë word erken dat die keiser se byeenroep van die kerklike vergaderings om te beslis oor die 'suiwerheid' van die leer in die belydenis dat Jesus die Seun van God is, uit politieke, en nie uit teologiese motiewe nie, plaasgevind het (Magesa 1989:149; Schulze 1978:52; kyk bibliografie oor Konstantyn se *Religionspolitik* in o a Grillmeier 1979:387; Duling 1979:75; Engelbrecht 1964:138). Benewens hierdie 'monargale' Christologie (kyk Grillmeier 1979:388-403), bestaan daar ook geen twyfel oor die feit dat die Griekse filosofie (vgl Bultmann 1952:252; Lee 1993:181-182) en die Romeinse regsterminologie die begripsapparaat vir onderskeidelik die verteenwoordigers van die Aleksan-

drynse skool, Origenes (186-255) en Athanasius (298-373), en die regsgeleerde, Tertullianus (160-220), se 'monoteïstiese' interpretasie van die Christologiese passasies in die Nuwe Testament (soos Joh 1:14 en Rom 1:3-4) gebied het nie (kyk o a Duling 1979:70-71, 72-74, 76-78). Die interpretasies van veral Tertullianus, Origenes en Athanasius het aanleiding gegee tot die klassieke formule in die vyfde-eeuse *Nicaeno-Constantinopolitanum* dat Jesus Christus *een in wese* met die Vader is en in die vyfde-eeuse *Quicumque Vult* (die Geloofsbelydenis genoem na Athanasius) dat God één is sonder dat die *persone* van die Vader, van die Seun en van die Heilige Gees vermeng word of dat die *substansie* (dit wil sê, die 'eenwesensheid' / *homoousios*) van God gedeel word.

Hierdie formules het gedurende die sestiende eeu in die Reformatoriese kerk in die Weste in onderskeidelik die Heidelbergse Kategismus (Vrae en Antwoorde 16-18) en die Nederlandse Geloofsbelydenis (Artikels 8-10) neerslag gevind. Die Nederlandse Geloofsbelydenis (kyk Artikel 9) sluit aan by die vroeg-kerklike 'Triniteitsdispuut' (teen onder andere Marcion, Mani, Praxeas, Sabellius, Samosatenus en Arius) en herhaal die Stoïsynse en Neo-Platoniese filosofiese begrip-apparaat en die Romeinse regsterminologie wat sedert Origenes, Athanasius en Tertullianus in dié verband gebruik is (vgl Duling 1979:95). Dieselfde tendens is by Calvyn aanduibaar wat hom onder andere sterk verset teen Valentinus Gentilis se beswaar dat dit nie nodig is om die filosofiese, onbybelse begrippe soos onder andere Triniteit, Wese, Persoon, Relasie en Eienskap te gebruik nie en dat 'n mens in plaas van hierdie 'pouslike' en 'skolastiese' terminologie eerder die 'suiwer en eenvoudige inhoud van die Skrif' (Engelbrecht 1964:178) moet laat spreek. Die Heidelbergse Kategismus sluit egter ook in 'n mate by die 'ontologiese' begrippe aan (kyk Vraag en Antwoord 33). Die formulering van die belydenis dat Jesus die Seun van God is, verteenwoordig tog in 'n sekere sin 'n verskuiwing in die Heidelbergse Kategismus deurdát dit die sogenoemde 'ekonomiese aspek' in Athanasius se denke as agtergrond het en derhalwe dié belydenis met die versoeningsleer in verband bring (kyk Vrae en Antwoorde 16-18). In hierdie formulering word die Neo-Platoniese terminologie vervang met die Aristoteliese skolastiek soos dit by Anselmus van Canterbury se *Cur Deus homo?* (kyk Bettenson 1967:138-139) teruggevind kan word (vgl Haitjema 1962:40).

B J Engelbrecht (1964:189) wys daarop dat die 'ontologiese' Grieks-Romeinse terminologie met betrekking tot die 'status' van die pre-eksistente en post-eksistente Christus (met ander woorde dat Jesus Christus substansieel *in alle opsigte* aan die Vader en die Heilige Gees gelyk was *vóór* sy menswording, *in* sy menswording én *ná* sy opstanding en hemelvaart) vir die Reformatore 'onvervangbaar' was. Die Reformatoriese belydenisskrifte is ook baie duidelik daaroor dat die vashou aan die

Triniteitsleer voorwaarde vir die saligheid is (kyk die Geloofsbelydenis genoem na Athanasius, Artikel 26) en dat die Nuwe Testament dit 'baie duidelik leer' (kyk Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 9).

Hierdie 'outoritatiewe'/'monargianistiese' (Schulze 1978:40) en 'ontologiese' Christologie het in die tydperk vanaf die tweede helfte van die sewentiende eeu tot die begin van die negentiende eeu as gevolg van sekularisasie, rasionalisme en die opkoms van die tydsges van die moderniteit in onguns gekom. Dit is selfs deur Johann Gottfried Herder (1744-1803) as 'korrup' beskou (kyk Duling 1979:159). Hermann Reimarus (1694-1768) se verwysing na die kofessionele geloof as 'kinderagtig' (kyk Duling 1979:146) herinner aan die negatiewe persepsie wat die rasionaliste gekoester het van die sogenaamde 'barbaarse, primitiewe mites van sowel die Grieks-Romeinse oudheid as van "Christelike Europa"' (vgl Duling 1979:139-143 se bespreking van Pierre Bayle, Bernard le Bovier Fontenelle, Charles de Brosses, Baron d'Holbach, David Hume en Thomas Paine). Hierdie 'primitiewe gemeenskappe' is beskou as 'onvolwasse' omdat hulle hulle konings vergoddelik en as onsterflik ag. Hulle is vergelykbaar met die boorlinge van Amerika (dit wil sê, die *Native Americans*) en met eenvoudige plattelanders (*peasants*). Hulle is soos kinders wat nog progressief deur stadia moet gaan voordat die volwasse, rasionele geloof bereik sal word. Baron d'Holbach (1723-1789) het teen hierdie agtergrond godsdiens beskryf as 'n hoogs aansteeklike siekte, gebore uit ang en vertroetel deur tiranne en priesters wat die siek verbeelding van die massas eksploiteer (kyk Duling 1979:140). Wat die geloof in Jesus as die Seun van God betref, is die volgende uitspraak van die sewentiende-eeuse rasionalis, Thomas Paine (1942:10-11), insiggewend:

It is however, not difficult to account for the credit that was given to the story of Jesus Christ being the son of God. He was born when the heathen mythology had still some fashion and repute in the world, and that mythology had prepared the people for the belief of such a story. Almost all the extraordinary men that had lived under the heathen mythology were reputed to be the sons of some of their gods. It was not a new thing, at that time, to believe a man to have been celestially begotten; the intercourse of gods with women was then a matter of familiar opinion. Their Jupiter, according to their accounts, had cohabited with hundreds; the story therefore had nothing in it either new, wonderful or obscene; it was conformable to the opinions that

then prevailed among the people called Gentiles, or Mythologists, and it was those people only that believed it. The Jews, who had kept strictly to the belief in one God, and no more, and who had always rejected the heathen mythology, never credited the story.

(Thomas Paine, in Duling 1979:141)

In die tydperk ná Reimarus, Herder en die kerk- en dogmavyandige rasionaliste en deïste breek 'n periode binne die relatief-behoudende Pruisiese universiteite aan wat bestempel kan word as die soeke na balans in die Christologie (kyk Brown 1985). In hierdie periode neem Nuwe-Testamentici soos Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Ferdinand Christian Baur (1792-1860) en David Friedrich Strauss (1908-1874), teen die filosofiese agtergrond van veral Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en Immanuel Kant (1724-1804), besondere plekke in. Strauss en Baur se onderskeie herwaardering van die rol wat mites in voor-wetenskaplike gemeenskappe (soos in die tyd van die skryf van die Nuwe Testament) vervul het, lei in die twintigste eeu tot die 'konstruktiewe' insigte van onder andere Martin Kähler (1835-1912), Albert Schweitzer (1875-1965) en Rudolf Bultmann (1884-1976). Kähler skryf die oorsaak van sy ernstige toewyding aan die teologiese studie toe aan die skokkende uitwerking wat die insigte van sy leermeester, F C Baur – die vader van die Tübingen-skool – op hom gehad het en wat hom soos 'n koue bad water getref het (kyk Duling 1979:258). Wat Bultmann betref, ten spyte van sekere gemeenskaplikhede, verskil hy op punte radikaal met Strauss (kyk Brown 1985:204). Waar Strauss die bron van die voorkoms van mites in die Nuwe Testament in die Ou Testament vind, sien Bultmann die Gnostiek en die Joodse apokaliptiek as die bron. Strauss se hermeneutiek het daarop neergekom om die mites in die Nuwe Testament te elimineer, sodat hy *bygeloof* aan die kaak kan stel. Bultmann het gevra na die bedoeling *agter* die mite, sodat die kerklike *kerugma* met eksistensiële krag die moderne mens kan aanspreek (vgl ook Van Aarde 1993:5, 8; 1994a:5-6).

In 1951, drie jaar na die stigting van die Wêreldraad van Kerke, spreek Bultmann 'n konferensie van Switserse predikante toe oor 'n bepaling in die konstitusie van die Wêreldraad dat daardie kerke wat bely dat Jesus Christus 'God en Redder' is, lede kan wees. In sy rede laat Bultmann ([1951] 1952) hom uit oor sy verstaan van die Goddelikheid van Christus. Die indruk wat John Macquarrie (1992:294) van hierdie konferensie skep, is dat dit uit liberaal-teologiese predikante bestaan het wat waarskynlik in die lig van die invloed van die moderne paradigma skepties met betrekking tot die betrokke formule van die Wêreldraad van Kerke gestaan het. Bultmann (1952:246-261) bevestig in sy rede die resultate van F C Baur se historiese ondersoek na die Nuwe-Testamentiese getuienis oor Jesus se Godseunskap (kyk

Brown 1985:210-212). Bultmann (1952:248) wys daarop dat die Goddelikheid van Jesus alleen op enkele plekke in die Nuwe Testament betuig word, dat die strekking van hierdie getuigenisse baie onduidelik is, maar dat dit beslis nie ontologies verstaan moet word nie. Tog hou Bultmann se insigte in 'n sekere sin verband met daardie soteriologiese aspekte in die formulerings in die Nederlandse Geloofsbelijdenis en die Geloofsbelijdenis genoem na Athanasius wat as die 'ekonomiese' (of te wel 'heilshistoriese' – vgl Schulze 1978:45) en 'liturgiese' (of te wel 'lofprysings- en aanbiddingsmotiewe') bekend staan. Volgens Calvyn staan hierdie motiewe egter ondergeskik aan die ontologiese (vgl Engelbrecht 1964:176-177). Aan die ander kant, volgens Bultmann (1952:258), is die formule 'Christus is God' in elke opsig vals indien dit daartoe sou lei dat God verstaan word as 'n entiteit wat geobjektiveer kan word – óf dit nou in Ariaanse sin óf in Nikeaanse sin is; met ander woorde, óf dit in liberale sin óf in ortodokse sin is. Die formule is egter korrek indien dit daartoe lei dat die vermelding van 'God' in die formule verstaan word as 'n 'eskatologiese Godsgebeure'. Bultmann se gebruik van die woord 'gebeure' is hier belangrik (kyk Macquarrie 1992:295). Volgens Bultmann (1952:258) is Christus se Heerskap, dit wil sê sy Goddelikheid, altyd op enige gegewe tyd alleenlik as 'n gebeure voorstelbaar. Dit wil sê, Christus se Goddelikheid is nie 'n ewige besitting van sy persoon nie en dit is ook nie 'n ewige dogmatiese waarheid nie. Christus se Goddelikheid is volgens Bultmann die gebeure wat plaasvind wanneer die woord van Christus gehoor word as die woord van God. Dit is duidelik dat die denksstruktuur van die dialektiese teologie in hierdie formulering hoorbaar is. Volgens Bultmann se dialekties-teologiese denkskema word God alleen op grond van eksistensiële ervaring geken. Hiervolgens kan God nie as 'n 'objek' voorgestel en ondersoek word soos 'n mens aspekte van 'n 'objek' dissekteer en weer bymekaar voeg nie. Dit is wat volgens hom in sowel die moderne godsdiensfilosofie as in die ortodokse twee nature- of hupostatiese eenheidsleer gebeur.

Die balans wat in die *moderne* tyd met die Bultmann-denke gekom het, is dat die neerhalende wyse waarop die intellektuele elites in Europa na die mites van die sogenaamde 'primitiewe gemeenskappe' verwys het, getemper is met 'n konstruktiewe hermeneutiese model van ontmitologisering. Tog is die hermeneutiese dilemma waarvan ek vroeër in die voordrag melding gemaak het, nie hiermee gehanteer nie. Dit was ook nie Bultmann se intensie nie. Wat vandag in die *post-moderne* era besig is om te gebeur, is die groei van die insig dat daar steeds baie gemeenskappe in die hedendaagse wêreld is wat nie heeltemal of selfs glad nie hulle animisme en mitologiese wêreldbeskouing agtergelaat het nie. In hierdie verband kan daar spesifiek verwys word na gemeenskappe wat in ons tyd veral in die Derde Wêreld aangetref word en wat in 'n groot mate die invloed van die moderne era vrygespring

het. Dit is veral binne hierdie gemeenskappe dat die Christendom baie inheemse kultuurvorme aangeneem het. Ons kan dit in Afrika veral sien in daardie Christelike groeperinge wat bekend staan as die Swart Onafhanklike Kerke. In hierdie tradisie van Afrika-teologie word vorms van mitologiese toorkuns, animistiese genesings, voorvadergeloof, ensovoorts nog sterk aangetref. Die toepassing van die ontmitologiseringsprogram is in só konteks nie sonder meer aan te beveel nie, maar ook nie die replisering van Grieks-Romeinse denkskemas nie (vgl Mugambi 1989:5-6, 42).

In die lig van ons huidige post-moderne mondiale kultuur en ons insig in die verskynsel van multikulturele verskeidenheid, bly dit dus 'n vraag hoe die Eerste Wêreld-Derde Wêreld verhouding in kerk en teologie hanteer behoort te word, terwyl die essensie van die Christelike oortuiging dat Jesus die Seun van God is, gehandhaaf word. Dit is derhalwe nou nodig dat ons eers kortliks ondersoek instel in die wyse waarop dié oortuiging in die idioom van Afrika-teologie verwoord is.

3. JESUS – DIE SEUN VAN GOD: 'N DERDE WÊRELDSE PERSPEKTIEF

In die hoofstuk, getitel 'Jesus in Africa', skryf Pope-Levison & Levison (1992:101) in hulle boek *Jesus in global contexts* dat daar drie dimensies in Afrika-kultuur is wat as 'n soort bedding vir Afrika-Christologie dien: 'n holistiese lewensbeskouing, die waarde wat gemeenskappe aan middelaarfigure (veral tussen die menslike en goddelike sferes) heg en die neiging om ideale en aspirasies in historiese sleutelfigure wat as gemeenskapleiers optree, te konkretiseer. Bevryding word dus op holistiese wyse ervaar en dit het met die fisiese, geestelike, politieke en sosiale nood te make.

Abstrakte filosofiese begrippe soos die rol wat die Logos-Christologie in die hupostatiese eenheidsidee van die tradisionele ortodoksie speel, asook die rasionalistiese anti-supernaturalisme van die liberale teologie en die kerugma-teologie van die dialektiese teologie sal dus moeilik in tradisionele Afrika-denke grondvat (vgl Setiloane 1986:36). As gevolg van die beklemtoning van die sentrale rol van die familie as instelling en die dinamiek van binnegroep-buitegroep relasies, is dit in Afrika-denke belangrik om Jesus se Godseunskap só te verstaan dat Hy die grense van clan, familie, stam en nasie oorskry het (vgl Mugambi 1989:136).

Hierdie moontlikheid word in Afrika-teologie gevind in terme van Afrika-kosmologie (vgl Mugambi 1989:50-55). In só 'n wêreldbeskouing lê die fisiese en die metafisiese wêreldes in mekaar se verlengstuk, sodat die lewendes en die afgestorwe voorvaders in kontinue interaksie met mekaar verkeer. Daarom is dit 'n populêre opvatting onder Christene in Afrika om Jesus as die *oudste broer* te sien. Christene in Angola, byvoorbeeld, sing in 'n lied: 'Jesus Christ is our Elder Brother/He is an African' (kyk Pope-Levison & Levison 1992:102).

Hierdie visie op Jesus word ingebed in die tipiese wyse hoe *personaliteit* in die sosiale konteks van Afrika verstaan word (kyk Nyamiti 1990). Jesus se middelaars-funksie (Nyamiti 1989a:20; Theron 1987:35) word derhalwe geïnterpreteer in terme van die 'diadiese' sosiale rol wat die 'oudste broer' teenoor die res van die uitgebreide familie moet vervul. Hierdie rolverwagting bestaan daaruit dat Jesus as beskerm teenoor die swakkeres in die huishouding sal optree en dat Hy sal funksioneer as onderhandelaar tussen jonger kinders en hulle ouers asook by die huweliksluiting wat gewoonlik twee verskillende families saamsnoer. Sekere gedeeltes in die Nuwe Testament, soos Romeine 8:3, Kolossense 1:18 en Hebreërs 2:11, 17-18, waar daar van Jesus se eerste-gebore broerskap in terme van die ander gelowiges as mede-broers en -susters sprake is, dien in hierdie verband as ideale aanknopingspunt. Omdat volwassenheid só 'n belangrike aspek met betrekking tot outoriteit en legitimiteit in Afrika-kulture inneem, word sowel Jesus se doop deur Johannes die Doper as sy opstanding vanuit die dood as inisiasierites geïnterpreteer (vgl Nyamiti 1989a:18; 1991:8; Mugambi 1989:67). Hierdie interpretasie geskied in terme van die rites wat die oorgang van 'n minder-volwasse na 'n meer-volwasse fase bewerkstellig en wat aanvaarbare gesagsoptrede moontlik maak (vgl Nyamiti 1990: 45-47, 54v; Mugambi 1989:124). Jesus se dood aan die kruis word dus nie as smadelik geag nie maar, intendeel, dit simboliseer volmaaktheid, want nou is Hy die eersgeborene van sowel dié wat lewe as die 'lewende' afgestorwenes (Pope-Levison & Levison 1992:104). Sodoende is Jesus terselfdertyd 'broer-voorvader' (kyk Nyamiti 1984; Nthamburi 1991:67). As 'voorvader' word Jesus die voorbeeld van hoe daar opgetree moet word (vgl Kabasélé 1991). In dié hoedanigheid dra Hy sorg om die eer te beskerm van vrouens en kinders en word Hy die model van die beste van Afrika-waardes, soos onder andere gasvryheid met betrekking tot die eie familie, maar ook teenoor vreemdelinge. Wat die oortuiging rakende Jesus as 'voorvader' betref, is dit opvallend hoe die ortodoksie se onderskeid tussen die 'onvermengde' persone in die Drie-vuldigheid van die één God deur iemand soos Charles Nyamiti (1984:74-75; 1990:23, 32, 66-70) met Afrika-teologie versoen is. Hierdie poging skep egter myns insiens die indruk van geforseerdheid. Nyamiti (1984:75) dui egter ook op 'n belangrike verskil in benadering. Volgens hom bestaan die verskil daaruit dat Afrika-Christologie 'n pastorale relevansie het teenoor die fundamentele en spekulatiewe aard van die klassieke konfessionele teologie. Daarom meen hy dat Jesus se Godseunskap in Afrika-teologie sowel 'n *Christologie van bo* as 'n *Christologie van onder* verteenwoordig.

Hierdie onderskeid hou verband met die verskil tussen die sogenoemde 'ontologiese Christologie' en die 'funksionele Christologie'. In die 'ontologiese Christologie' word daar klem gelê op die verhoudinge van Jesus Christus in terme

die drie persone in die drie-vuldigheid van die één God, soos die konfessionele teologie dit in Grieks-Romeinse terme uitgedruk het. In die 'funsionele Christologie' word daar klem gelê op Jesus as 'ware mens' se funksies (dit wil sê, optredes) soos dit blyk uit die vroeg-kerklike getuienis in die Nuwe Testament oor wie Jesus sou wees en soos dit uitgedruk word in die sogenoemde 'hoogheidstitels' waarvan 'Seun van God' 'n baie belangrike een is (vgl Pokorny 1971 wat die 'ontologiese Christologie' aanbied asof dit temporeel in 'n logiese ontwikkeling oorgegaan het in die 'funsionele Christologie'). Dit is egter opvallend dat só 'n histories-kritiese of 'n godsdienshistoriese ondersoek na die *Jesus van die geskiedenis* asmede na die *Christus van die geloof* (kyk Hengel 1975; Delling 1977) nie in die Afrika-Christologieê gerepliseer is nie.

4. GEVOLGTREKKING: DIE HERMENEUTIEK VAN GESPREK

Tot watter gevolgtrekking het ons gekom? Sowel die *pre-moderne* Neo-Platoniese, Stoïsynse en Aristotelies-skolastiese denkskemas (vgl Schulze 1978:37) van die ortodoksie as die *moderne* anti-supernaturalisme en die eksistensiefilosofie van onderskeidelik die liberale teologie en die dialektiese teologie is vreemd aan die tradisionele Afrika-denke. Die afforsering van sulke denkskemas op Afrika-gelowiges, met as vooronderstelling dat die saligheid afhanklik is van die aanvaarding van hierdie skemas, kom inderdaad neer op kultuurimperialisme. Hoe behoort ons nou hierdie hermeneutiese dilemma te hanteer? Die antwoord lê myns insiens in die aanwending van die 'hermeneutiek van die gesprek'. Die erkenning van multi-kulturele verskeidenheid behoort dus in eietydse teologiebeoefening daadwerklike aandag te kry.

Die erns maak van kulturele pluraliteit in 'n situasie van noue ekumeniese verhoudinge kan lei tot hernude evangelisasie wat op die verinheemsing van die evangelie van Jesus Christus in die kulturele konteks van die Eerste Wêreld en in die kulturele konteks van die Derde Wêreld gerig is. Die gemeenskaplike, onder andere, is die Bybel wat as bron geld vir die belydenis dat Jesus die Seun van God is. Die ekumeniese gesprek kan by hierdie belydenis begin. Gesamentlik kan ons onbevange en eerlik 'n poging aanwend om die universele betekenis van die essensie van die historiese Jesus te probeer peil. Om dit te kan doen sal ons die insig moet bekom dat hierdie essensie onderskei moet word van die partikuliere kulturele kontekste waarin dit ingebed geraak het – óf dit nou die Mediterreense konteks is óf die Europese óf dié van Afrika. Hierdie hermeneutiek van die gesprek behoort dus erns te maak met die oortuiging dat daar 'n kanon *voor* die kanon is. Die doel van die ekumene behoort te wees om deur die onderlinge én gelyke gesprek van kerke verskeidenheid te oorkom, sodat onderlinge gemeenskap met die *lewendige Here*

kan plaasvind. Dit sal altyd 'n eenheid te midde van en ten spyte van diversiteit wees. Eenheid het nie één superkerk in die oog nie. Só 'n doel kom op 'n wensbeeld neer. Tog, in die lig van die tyd waarin ons ingaan, sal die ekumene gekenmerk moet word deur 'n houding van om van mekaar te leer en nie om mekaar te veroordeel nie.

Ons sal moet onthou dat die tipies Eerste-Wêreldse *Christologie van bo* die Christelike tradisie weerspieël ná Konstantyn toe politieke hiërargie die struktuur van kerk en wêreld gevorm het en dat magsbesit toe 'n belangrike eiebelang was. *Christologie van onder* is weer uitdrukking van die negentiende- en twintigste-eeuse teoloë wat weer ewewig ná die verwoestingswerk van die rasionaliste van die agttiende eeu wou herstel het. Hierdie Christologiese model was begaan oor die verhouding tussen die natuurlike en die bo-natuurlike. Beide hierdie modelle verteenwoordig egter 'n anakronistiese interpretasie van die Nuwe Testament se getuigenis oor Jesus. Ons moet ook nie uit die oog verloor nie dat sekere Christelike groeperings onder Judese sowel as Grieks-Romeinse nie-elites vóór Konstantyn nie vertikaal oor Jesus gedink het nie, maar horisontaal. Daarom is 'n *Christologie van die kant* 'n beter model om hierdie Christene se verstaan van Jesus te peil. Volgens só 'n interpretasie sal die fokus lê op die sosiale prosesse in terme waarvan die lede van die sosiale gemeenskap waarin Jesus homself bevind het, vir Jesus as 'gelyke' geëer of tot skande wou maak het (vgl Malina & Neyrey 1988:xi). Maar ons moet verder onthou dat die Nuwe Testament ook nie eenduidig oor Jesus as die Seun van God getuig nie en dat daar plekke in die Nuwe Testament is wat wel die voorstelling bevat van die (misteriereligieuse/Gnostiese?) pre-eksistente en die post-eksistente bestaanswyse van Jesus as Seun van God. Dit is 'n vraag waarop Nuwe-Testamentici 'n antwoord moet probeer vind of hierdie tipe (hoofsaaklik Pauliniese en Johannese) Christologie iets anders is as dit wat as die 'Christologie van die kant' bekend staan.

Maar dan behoort Afrika-teoloë by ons as Westerlinge te leer dat die *historiese* ondersoek na die *Jesus van die geskiedenis* in onderskeid met die *Christus van die geloof* 'n bepaalde waarde het. Om die essensie van die Jesus-gebeure te peil behoort die Weste, aan die ander kant, by Afrika te leer wat *personaliteit* alles inhou en ook wat dit beteken dat ons deel kan hê aan Jesus se seunskap (vgl Nyamiti 1989a:31). Miskien bring hierdie insigte ons nader aan die mitiese spreke van die Nuwe Testament, sodat ons die essensie van hierdie spreke weer eksistensiel kan beleef – as Westerling miskien op 'n indirekte wyse na aanleiding van 'n ontmitologiseringsprogram; as Afrika-gelowige miskien baie meer direk omdat die mitiese spreke in die Bybel sterk ooreenkom met die mitiese spreke in die eie leefwêreld (vgl Penoukou 1991:24-57). Maar kulture verskil nie net van mekaar nie;

daar is ook raakpunte. So kan die volgende uitspraak van Richard Bauckham oor die betekenis van die Nuwe-Testamentiese perspektief op Jesus se seunskap as *Goddelike* seunskap vir ons as Westerlinge verder belig word en dit kan selfs as singewing dien, indien ons dit ook vanuit die perspektief van Afrika sien:

What then will it mean to call Jesus' sonship *divine* sonship? As the divine Son he is God's existence in the world for men, the Son for other sons. For God to be the Son in this way, as Jesus of Nazareth was, means that he seeks other sons. For God to reveal himself as the Father of Jesus of Nazareth means that he will be Father of other men. To see the sonship of the historical Jesus grounded in the eternal Trinitarian being of the Father and the Son is to see the eternal Trinity open in love to men. In the sonship of Jesus God provides a new possibility of human existence out of the resources of love of his own inner being.

(Bauckham 1978:260)

Literatuurverwysings

- Barth, K 1932. Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. *Zwischen den Zeiten* 10, 189-215.
- Bauckham, R 1978. The sonship of the historical Jesus in Christology. *SJTh* 31, 245-260.
- Bettenson, H 1967. *Documents of the Christian church*. Second edition. Reprinted. London: Oxford University Press.
- Brown, C 1985. *Jesus in European Protestant thought 1778-1860*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Boff, L 1988. 'Can any good thing come out of Nazareth?': What are Third World theologies?, in Boff, L & Elizondo, V (eds), *Theologies of the Third World: Convergences and differences*, 3-14. Edinburgh: T & T Clark. (Concilium: Religion in the Eighties.)
- Bultmann, R [1951] 1952. Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Zweiter Band, 246-261. Tübingen: Mohr.
- [1957] 1960. Ist voraussetzunglose Exegese möglich?, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Dritter Band, 142-150. Tübingen: Mohr.
- Clements, K W 1987. *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of modern theology*. London: Collins. (The Making of Modern Theology.)

- Delling, G 1977. Die Bezeichnung 'Söhne Gottes' in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, in Jervell, J & Meeks, W A (eds), *God's Christ and his people: Studies in honour of Nils Alstrup Dahl*, 18-28. Oslo: Universitetsforlaget.
- Duling, D C 1979. *Jesus Christ through history*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Engelbrecht, B J 1964. Enkele dogmatiese opmerkings oor die kerklike leer aangaande die Triniteit, met besondere verwysing na die status van die pre- en die posteksistente Christus t.o.v. die Vader. *HTS* 19/3&4, 138-189.
- Felder, C H (ed) 1991a. *Stony the road we trod: African American biblical interpretation*. Minneapolis: Fortress.
- 1991b. Introduction, in Felder 1991a:1-14.
- Grillmeier, A 1979. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg: Herder.
- Haitjema, T L 1962. *De Heidelbergse Catechismus als klankbodem en inhoud van het actuele belijden onzer kerk*. Wageningen: Veenman & Sonen.
- Hengel, M 1973. *Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Tübingen: SCM.
- 1975. *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. Tübingen: Mohr.
- Jeanrond, W G 1991. Biblical criticism and theology: Toward a new biblical theology, in Jeanrond, W G & Rike, J L (eds), *Radical pluralism & truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*, 38-48. New York: Crossroad.
- Kabasélé, F 1991. Christ as ancestor and elder brother, in Schreier 1991:116-127.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millennium: An ecumenical view*, tr by P Heinegg. New York: Doubleday.
- 1991. *Global responsibility: In search of a new world ethic*, tr by J Bowden. New York: Crossroad.
- Lane, D A 1991. David Tracy and the debate about *praxis*, in Jeanrond & Rike 1991:18-37.
- Latourette, K S 1953. *A history of Christianity, volume 1: Beginning to 1500*. New York: Harper & Row.
- Lee, B J 1993. *Jesus and the metaphors of God: The Christs of the New Testament*. New York: Paulist Press. (Studies in Judaism and Christianity.)
- Lenski, G 1970. *Human societies: A macrolevel introduction to sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Macquarrie, J 1991. *Jesus Christ in modern thought*. Philadelphia: Trinity Press International.

- Magesa, L C 1989. Politics and theology in Africa. *African Ecclesial Review* 31/3, 143-182.
- Malina, B J 1981. *The New Testament world: Insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox.
- 1992. Is there a circum-Mediterranean person: Looking for stereotypes. *BTB* 22, 66-97.
- 1993. *Windows on the world of Jesus: Time travel to ancient Judea*. Louisville: Westminster.
- Malina, B J & Neyrey, J H 1988. *Calling Jesus names: The social value of labels in Matthew*. Sonoma, CA: Polebridge.
- Matthews, V H & Benjamin, D C 1993. *Social world of ancient Israel 1250-587 BCE*. Peabody, MA: Hendrickson.
- McAfee Brown, R 1978. *Theology in a new key: Responding to liberation themes*. Philadelphia: Westminster.
- Metz, J B 1991. The 'one world': A challenge to Western christianity, in Jeanron & Rike 1991:203-214.
- Mugambi, J N K 1989. *African heritage and contemporary Christianity*. Nairobi: Longman Kenya.
- [1989] 1990. *African Christian theology: An introduction*. Nairobi: Heinemann.
- Myers, W H 1991. The hermeneutical dilemma of the African American biblical student, in Felder 1991a:40-56.
- Naudé, P J 1988. The limitations of problem-solving as criterion for paradigms in theology, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 142-151. Pretoria: HSRC.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) 1985. *Kerk en wêreld 2000*. Pretoria: Kital.
- Nthamburi, Z 1991. Christ as seen by an African: A christological quest, in Schreier 1991:65-69.
- Nyamiti, C 1984. *Christ as our ancestor: Christology from an African perspective*. Gweru, Zimbabwe: Mambo Press. (Missio-Pastoral Series 11.)
- 1989a. African christologies today, in Mugambi, J N K & Magesa, L (eds), *Jesus in African Christianity*, 17-39. Kenya: Initiatives Publishers.
- 1989b. A critical assessment on some issues in today's African theology. *African Christian Studies* 5, 5-18.
- 1990. The incarnation viewed from the African understanding of person. *C.H.I.E.A African Christian Studies* 6/2, 23-76.
- 1991. African christologies today, in Schreier 1991:3-23.

- Paine, T 1942. The age of reason, in *Basic writings of Thomas Paine*. New York: Wiley Book Company.
- Pénoukou, E J 1991. Christology in the village, in Schreiter 1991:24-51.
- Pokorny, P 1971. *Der Gottessohn: Literarische Übersicht und Fragestellung*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Pope-Levison, P & Levison, J R 1992. *Jesus in global contexts*. Louisville: Westminster.
- Schleiermacher, F [1831] 1958. *On religion: Speeches to its cultured despisers*, tr by J Oman [third German edition] with an introduction by R Otto. New York: Harper & Row.
- Schreiter, R J (ed) 1991. *Faces of Jesus in Africa*. New York: Maryknoll. (Faith and Cultures Series.)
- Schulze, L F 1978. *Geloof deur die eeue*. Pretoria: NGKB.
- Setiloane, G M 1986. *African Theology: An introduction*. Johannesburg: Scotaville.
- Song, C S 1993. *Jesus and the reign of God*. Minneapolis: Fortress.
- Theron, P 1987. *Die kerk en tradisionele swart gebruike: Die versoenbaarheid van die tradisionele gebruike by die Swartmense met die Christelike etiek*. Pretoria: ISWEN, Universiteit van Pretoria.
- Tomko, J C 1990. Address of his eminence Josef Cardinal Tomko on the occasion of the inauguration of the new Aula Magna of the Catholic Higher Institute of Eastern Africa Nairobi, Kenya, May 15, 1990. *C.H.I.E.A African Christian Studies* 6/2, 16-22.
- Tutu, D M 1979. Black theology/African theology – soul mates or antagonists?, in Cone, J H & Wilmore, G S (eds), *Black theology: A documentary history, 1966-1979*. Maryknoll: Orbis Books.
- Tracy, D 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.
- Van Aarde, A G 1986. Die *Wirkungsgeschichte* van Matteus 28:16-20. *HTS* 42/1, 77-93.
- 1993. Mites, metafore en teologie (1), *Die Hervormer* 15 Desember 1993, bl 5 en 8.
- 1994a. Mites, metafore en teologie (2), *Die Hervormer* 15 Januarie 1994, bl 5, 6.
- 1994b. *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- Van der Merwe, P J 1989. Paradigmas en progressie in die teologie: 'n Perspektief op die RGN-kongres van April 1988. *HTS* 45/2, 476-507.

- Van Huyssteen, J W V 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie*. Pretoria: RGN.
- Van Wyk, D J C 1985. *Artikel III van die Kerkwet van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika: 'n Verantwoording*. Pretoria: Kital.