GODSDIENS-ETNOLOGIE

OF

ETNOLOGIESE RELIGIEKUNDE?

'N ONDERSOEK M.B.T.

TERMINOLOGIE EN STUDIEVELD.

GODSDIENS-ETNOLOGIE
OF
ETNOLOGIESE RELIGIEKUNDE?

'N ONDERSOEK M.B.T.
TERMINOLOGIE EN STUDIEVELD.

Verhandeling voorgelê ter vervulling van 'n gedeelte van die vereistes vir die graad

MAGISTER ARTIUM

aan die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys

deur

Ignatius Johannes van der Walt.

Studieleier Prof. dr. J. H. Coetzee.

POTCHEFSTROOM.
Januarie 1976.

INHOUDSOPGAWE

Voorwoord

HOOFSTUK 1

Inleiding en Oriëntering

1. Godsdiens in die antropologie. 1
2. Die doel van hierdie studie. 2
3. Die beperkinge t.o.v. hierdie studie. 3
4. Terminologie. 4
   4.1 Etnografie. 4
   4.2 antropos en antropologie. 6
   4.3 etnos en etnologie; volk en volkekunde. 11
   4.4 godsdiens, religie en aanverwante begrippe. 15
   4.5 kultuur en kulturologie. 22
5. Die metode in hierdie studie. 29
6. Die aard van die studie. 30
7. Die struktuur van die studie. 33

HOOFSTUK 2

Etnologie en Godsdiens-etnologie

1. Inleiding. 36
2. Oorsprongsteorieë van die godsdiens. 40
   2.1 Animisme en pre-animisme. 40
   2.2 Die Oermonoteïsme. 48
   2.3 Etnologiese monografieë oor godsdiens. 53
3. Godsdiens as etnologiese werklikheid aanvaar. 58
   3.1 Die historiese partikularisme. 58
   3.2 Die dialektiese materialisme. 59
   3.3 Die Franse strukturalisme. 60
   3.4 Die Engelse „Social Anthropology". 64
   3.5 Die kognitiewe antropologie. 68
4. Van Etnologie na godsdiens-etnologie. ~~75~~ 71

HOOFSTUK 3

Religiologie en Etnoreligiologie

1. Inleiding. 85

2. Die afgrensing tussen etnologie en religiekunde. 86
3. Die religiekunde en sy onderafdelings. 88
3.1 Die geskiedenis van die godsdiens. 90
3.2 Die vergelykende godsdienswetenskap. 93
3.3 Die fenomenologie van die godsdiens. 95
3.4 Rudolf Otto. 99
3.5 Die moderne inkleding van die godsdienswetenskap. 101
4. Vanuit die religiologie na etnoreligiologie. 104

HOOFSTUK 4

Ensiklopediese Oorsig

1. Saamgevatte oriënterende oorsig oor die indeling van die relevante wetenskappe. 113
1.1 Die vyfledige indeling van die wetenskap. 113
1.2 Die etnologie (antropologie) in sy volle wetenskapsverband. 115
1.3 Die religiekunde in sy volle wetenskapsverband. 116
1.4 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) antropologie en etnologie. 116
1.5 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskap - like) religiekunde. 118
1.6 Etnologie en religiekunde in intermediêre wetenskapsverband. 118
2. Breër uitwerking van hierdie indeling. 118
2.1 Die etnologie (antropologie) in volle wetenskapsverband. 118
2.2 Die religiekunde in volle wetenskapsverband 122
2.3 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) antropologie en etnologie. 127
2.4 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) religiekunde. 130
2.5 Godsdiensetnologie en etnologiese religiekunde as intermediêre wetenskappe. 132

HOOFSTUK 5

Godsdiensetnologiese en Etnoreligiologiese Perspektief

1. Die godsdiensetnologiese problematiek. 134
1.1 Metodologiese aanpak. 134

1.2 Etnos-trekke aan die begin van hierdie jaartelling. 136
1.3 die middeleeuse tyd. 138
1.4 die verhouding religie-volk sedert die Middeleeue. 139
1.5 die nasionaal-sosialisme. 141
1.6 "christelik-nasionaal". 142
1.7 huidige godsdiensetnologiese data (veral m.b.t. Afrika). 142
2. Die Etnoreligiologiese problematiek. 148
2.1 'n a-religieuse antropologie? 149
2.2 Kerk en volkslewe. 151
2.3 Etnoreligiologiese aspekte van die godsdiens in Afrika. 155
2.4 Die etnoreligiologiese Afrika-problematiek. 162
2.5 Samevatting en evaluasie. 166

HOOFSTUK 6

Die Religieuse Geloofswêreld

1. Epistemologiese bepaling. 169
2. Oorsig van die vernaamste data. 170
2.1 Die begrip siel. 171
2.2 die dode en die dodewêreld. 171
2.3 geeste en demone. 172
2.4 Taboe. 172
2.5 Totemisme. 172
2.6 die hoogste wese. 173, 174
2.7 Voorouerverering. 174
3. Magie. 175
3.1 Teorieë i.s. magie. 175
3.2 Evaluasie van hierdie teorieë. 179
3.3 Magie as studie-objek van die godsdiens-etnologie en die etnoreligiologie. 180
3.4 Magie en religie. 181
3.5 Die wese van magie. 184
3.6 Die verval van magie. 187
4. Algemene samevatting en terugblik. 188
4.1 primêre religiologie. 188
4.2 etniese en religieuse aspekte. 188
4.3 'n wye godsdiensetnologiese veld. 189
4.4 die evaluasienorm. 190

HOOFSTUK 7

Voorouerverering

1. Inleiding. 191
   1.1 die wye spektrum van voorouerverering. 191
   1.2 Etnologie of Religiekunde? 194
2. Dood, voorvadergees en gees. 195
   2.1 die dood. 196
   2.2 van voorvadergees tot gees. 199
   2.3 Die manifestasie van die voorouergeeste.... 203
   2.4 Die verering van die voorouergeeste. 204
   2.5 die voorouergees in die lewe van die stede-like Bantoe. 209
   2.6 Steeds omstrede terrein. 211
3. Godsdiensetnologiese aspekte van die Manisme. 212
   3.1 Manisme binne die etnologie. 212
   3.2 Manisme en die etniese verband. 215
   3.3 Manisme as etniese grondslag. 216
   3.4 Manisme in sy vormende invloed op die breë volkslewe. 216
4. Etnologiesreligiekundige aspekte van die Manisme. 217
   4.1 Is manisme godsdiens? 219
   4.2 God: Skepper of voorouer? 224
   4.3 Manisme en die sosiale struktuur. 230
   4.4 die mistiek by die manisme. 234
   4.5 manisme en lyding. 236
   4.6 kerk en Christendom by die etnoreligiologie? 239

HOOFSTUK 8

Mite

1. Die verskillende vorme van mitevertelling. 248
   1.1 mite. 248
   1.2 volksoorleweringe (sprokies). 249
   1.3 mitiese volksoorleweringe. 250
   1.4 etiologiese vertellings. 250
   1.5 sage. 252
   1.6 legende. 253
   1.7 epos. 254
   1.8 novelle en fabel. 255
   1.9 Samevatting. 255
2. Die ensiklopediese plek van mite-studies. 256

2.1 mitologiese studies in die teologie. 257
2.2 filosofiese mitestudies. 259
2.3 vakwetenskaplike mitestudies. 261
3. Die funksie van mites. 265
3.1 Bewusmaking van die oertydse. 266
3.2 Proklamasie. 266
3.3 Belewing van die oertyd. 266
3.4 Verklarende funksie. 266
3.5 Sosiale funksie. 267
3.6 Fundering van die geestesbesit. 268
3.7 Pedagogiese funksie. 268
3.8 Magiese funksie. 268
3.9 Samevatting. 269
4. Die Teorie van Miteverklaring. 270
4.1 Enkele pioniers van die teoretiese mitekunde. 270
4.2 C. Levi-Strauss. 272
4.3 Mites as openbaringsreste. 275
4.4 'n Mite-analise. 278
5. Godsdiensetnologiese en etnologiesreligiekundige mitebestudering. 281
5.1 vergelykende mitologie. 282
5.2 godsdiensetnologiese mitestudies. 283
5.3 etnoreligiologiese mitestudies. 284
6. Mitelogie, mitologielogie, mitekunde, miteweten-skap. 285

HOOFSTUK 9

Onafhanklike Godsdienstige Bewegings

1. Die studieontploffing hieroor. 288
2. Oorsig oor die geskiedenis hiervan in Afrika. 290
3. Die bewegings in Suid-Afrika. 291
4. Enkele trekke van hierdie bewegings. 293
4.1 Leierskapstatus. 293
4.2 Die Gemeente. 294
4.3 Aanbidding. 295
4.4 Gesondmaking. 296
5. Die Oorsake van hierdie formasies. 296
5.1 politieke oorsake. 298
5.2 ekonomiese redes. 299
5.3 sosiologiese redes. 299
5.4 reaksie teen die sending. 299
5.5 denominasionele verskille. 299
5.6 religieuse redes. 300

5.7 etniese redes. 300
5.8 ekklesiologiese redes. 300
5.9 gebrek aan kommunikasie. 301
6. Die hoofkenmerke van hierdie bewegings. 301
6.1 sosio-politieke kenmerke. 301
6.2 religieuse kenmerke. 303
7. Tipologie. 310
7.1 Kerke. 310
7.2 Christelike sektes. 311
7.3 Nativistiese bewegings. 311
8. Teologie, etnologiesreligiekundige en godsdiens-etnologiese studies hieroor. 311
8.1 die teologie. 312
8.2 die etnoreligiologie. 317
8.3 die godsdiensetnologie. 318

Samevatting. 321
Summary. 325
Geraadpleegde bronne. 329

VOORWOORD

Die voltooing van hierdie magisterverhandeling geskied in die gesindheid van opregte dankbaarheid teenoor die Here vir die krag en geleentheid daartoe. Dit dien bepaald tot die verbetering van die toerusting om, bywyse van die bestudering van die godsdiens en die etnologie, die sending en die sendingwetenskap te beoefen. Dit is 'n voorreg om in ons moedertaal iets te lewer op 'n terrein wat jarelank my belangstelling prikkel.

Aan Mnr. Flip Henning van die Hoërskool Gimnasium, Potchefstroom, opregte dank dat hy die manuskrip taalkundig nagesien het.

Aan Mev. Erika Odendaal van Potchefstroom dank vir die tikwerk wat sy behartig het.

Aan die personeel van sowel die Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in Potchefstroom as die Ferdinand Postma biblioteek van die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O., dank vir meer as gewone behulpsaamheid.

Aan my eggenote dank vir groot hulp en bystand.

Aan Prof. dr. J.H. Coetzee opregte dank en waardering vir hoogs bekwame hulp, raad en leiding. Daarsonder sou ek die betreding van hierdie besondere studieterrein nie graag wou onderneem nie.

Potchefstroom.
23 Des. 1975.

HOOFSTUK I

INLEIDING EN ORIËNTERING

1. Godsdiens in die antropologie.

Godsdiens word vrywel deur alle volkekundiges en hulle vakwetenskaplike geskrifte as onderafdeling van die volkekunde behandel.[1)]

Dit vloei daaruit voort dat die volkekunde beskou word as "the study of man"[2)] o.a. as godsdienstige wese.

Formeel besien, lei dit tot die probleem van hoe by die ontsaglike wye studieveld van die antropologie al die aspekte en terreine t.o.v. die studie van godsdiens, onder een antropologiese noemer behoue moet bly. Namate nuwe antropologiese perspektiewe geopen word, meer detailstudie van aspekte gelewer en verbindinge tussen afdelings en onderafdelings van die antropologie nodig word en verder gereik word na die verband met ander vakwetenskappe en onderafdelings van vakwetenskappe, is dit noodwendig dat verdieping t.o.v. die studie van godsdiens as sodanig daaronder ly.

---

1) Vgl. Van der Wateren, H. Frazer se teorie oor magie en religie. 'n Kritiese ontleding met besondere aandag aan die inhoud van die begrippe, die verhouding tussen magie en religie en die toepassing daarvan in die volkekunde. (Ongepubliseerde M.A. verhandeling P.U. vir C.H.O., 1969, p. 1.)

2) Vgl. Barnouw, V. An introduction to anthropology. (Volume Two) Ethnology. Illinois, Dorsey Press, 1971, p. 2.

Materieël besien, lei die uitgangspunt dat ons aldus in die volkekunde te doen het met "mense soos hulle in volksverbande leef, en die kultuur van mense..."[3], dadelik tot 'n drietal vrae waaromheen die problematiek wat in hierdie studie aangesny word, gebou is.

Eerstens: moet godsdiens as deel van die kultuur beskou word, of omgekeerd, kultuur as deel van godsdiens? Tweedens: Hoe is volkekunde wat ooreenkomstig bostaande definisie volke en hulle kulture wil bestudeer, te onderskei van religiekunde wat godsdiens bestudeer?

Derdens is dit 'n vraag: Waar lê die gemeenskaplike studieveld tussen die volkekunde en die religiekunde? Verder, waar en hoe lê die grens tussen genoemde vakwetenskappe?

2. Die doel van hierdie studie.

Die bepaling van die doel van hierdie studie berus op die uitgangspunt dat sekere fenomena en aanverwante verskynsels so veel as moontlik deur onderskeie vakwetenskappe bestudeer moet word: die menslike psige deur die psigologie; chemiese data deur die chemie; juridiese data deur verskillende juridiese wetenskappe ens.

Andersyds is 'n sinnelose versnippering in 'n eindelose reeks vakwetenskappe nie doelmatig nie. Aangenome dat sowel godsdiens as etniese data nie anders afdoende as in 'n outonome vakwetenskap bestudeer kan word nie, impliseer dit twee outonome vakwetenskappe, nl. etnologie en religiekunde.

---

3) Coertze, P.J. Red. Inleiding tot die algemene volkekunde. Johannesburg, Voortrekkerpers, (1959, 1965) p. 11.

Word die voorstelling gemaak dat elk van bg. in 'n sirkel vervat word t.o.v. die studieterrein waarmee elk belas is, is dit nie twee sirkels wat langs mekaar lê nie maar mekaar sny en 'n terrein laat wat tot elk van die twee sirkels behoort, afhangende van die blikrigting tot daardie gebied wat tot elk van die sirkels behoort, dus die gemengde of intermediêre gebied.

Tussen die suiwer fenomeen godsdiens en die suiwer fenomeen volk lê 'n gemengde terrein wat tot sowel die etnologie as die religiekunde behoort.

Die doel van hierdie studie is om te kom tot 'n epistemologiese bepaling van die problematiek van die verhouding godsdiens-volk.

Dit word verwesenlik langs die weg van 'n duidelike afbakening tussen die studieveld van die etnologie en die religiekunde. Hiermee as grondslag en hieruit voortvloeiend word respektiewelik gekyk na die godsdiensetnologie as onderafdeling van die etnologie en die etnologiese religiekunde as onderafdeling van die religiekunde.

Dit voer tot die uiteindelike doel van die studie om bloot te lê hoe sowel die godsdiensetnologie as die etnologiese religiekunde intermediêre vakwetenskappe is wat beide dieselfde gemeenskaplike studieveld betree soos dit in een geval vanuit die etnologie en in die ander geval vanuit die religiekunde benader word en om bloot te lê waar die grens tussen hierdie intermediêre vakwetenskappe geleë is.

3. Beperkinge t.o.v. hierdie studie.

Uit bogenoemde doelstelling vloei dadelik die eerste beperking voort: Dit gaan nie primêr daarom om 'n afdoende etnologiese

of religiekundige oplossing t.o.v. die problematiek te probeer bied nie. Daar word slegs gepoog om enkele fasette van die problematiek onder bespreking te bring vir sover dit bogenoemde doelstelling dien. Die bespreking en verwerking van die bekende materiële volkekundige data word naamlik in die eerste plek gebied met die oog op die omlyning van die studieveld soos dit met die doelstelling onderneem word. Uiteraard is dit egter ook gebrekkig om met 'n bloot kursoriese bespreking te volstaan, en word dus getrag om die problematiek enigsins in perspektief te probeer kry.

'n Verdere beperking vloei voort uit die ontsaglike omvang van die studieveld self. Prakties kan die hele veld van antropologiese denke by hierdie studie van die intermediêre veld tussen etnologie en religiekunde betrek word. Dit dwing dus die beperking af dat benewens die breë riglyne bywyse van snitte slegs aan 'n drietal verskynsels aandag gegee word, tw. mite, manisme en die onafhanklike godsdienstige bewegings.

Ten spyte van bogenoemde beperkings kan hierdie studieprojek nie veel meer wees nie as 'n poging tot 'n vlugtige en oorsigtelike behandeling en 'n globale terreinverkenning van die gemeenskaplike wetenskapsveld: Religiekunde en die etnologie.

4. Terminologie.

Dit is noodsaaklik om sekere gebruikte terme beter te begryp juis omdat in die antropologie nog nie gekom is tot algemeen geldende benaminge t.o.v. die vakwetenskap self en die daarin benodigde vakterme nie.

4.1 Etnografie.

Hierdie term wat semasiologies nie problematies hoef te

wees nie, word promiskueus gebruik.

Mühlmann en Müller handhaaf dit nog as sinoniem vir die Duitse "Völkerkunde" wat die sg. "grensgemeenskappe", die draers van die skriflose kulture, d.w.s. die sg. "natuurvolke", bestudeer.[4] Hierby sluit Hans Fischer[5] aan deur aan te toon dat die oorspronklike vyftiende-eeuse Duitse term sinoniem was met "Völkerkunde" vandag.

In Frankryk is dit veel later gebruik in die betekenis van klassifikasie van tale en in die Engelse spraakwêreld aanvanklik as sinoniem vir "ethnology" maar later in die beskrywende sin van die woord.

Oor die algemeen is daar egter oor 'n wye veld ooreenstemming dat etnografie, volgens die woordstam, die beskrywing van volke en hulle kulture aandui.[6]

Die etnografie is dus "primarily a descriptive and noninterprative study".[7]

---

4) Mühlmann, W.E. & Müller, E.W. (Herausgeber) Kulturanthropologie. Köln-Berlin, Kiepenhauer & Witsch, 1966, p. 11.

5) Fischer, H. Völkerkunde, Ethnographie, Ethnologie. Zeitschrift für Ethnologie, 1970, p. 169 vv.

6) So Kroeber, A.L. Anthropology; race, language, culture, psychology; prehistory. (new ed., rev.) New York, Harcourt Brace, 1948, p. 5. Coertze, op. cit., p. 11. Penniman, T.K. A hundred years of anthropology. London, Duckworth, 1965, p. 17. Lg. maak nog daarvan "the study of a particular race, people or area by any or all the methods of anthropology".

7) Winick, C. Dictionary of anthropology. Totowa, Littlefield, Adams, 1972, p. 193.

Merkwaardig genoeg is die term etnografie die oudste wat in hierdie verband voorkom. Reeds c.a. 1608 gebruik Johannes Olorinês dit in sy werk getitel "Ethnographia Mundi".[8]

4.2 Antropos en antropologie.

Die denkende wetenskaplike mens het as antropoloog niks minder nie as homself, die antropos, tot voorwerp van studie.[9] In die antropologie gaan dit om die antropos.

Dit is letterlik die studie van die mens. Die mens is egter 'n wese waarby tussen liggaam en siel onderskei moet word op so 'n wyse dat die eenheid van liggaam en siel vasstaan.[10] Die antropologie vind sy wortels terug in die geskiedenis as vakwetenskap en het uit lg. ontwikkel as outonome vakwetenskap.[11] Die geskiedskrywing het nl. uit "Kuriositäts-Interesse" en "erotische Neugier"[12] gehandel oor die vraag na die oorsprong van die mens en sy kultuur, taal, gemeenskap en

---

8) Fischer, H. op. cit., p. 171. Mühlmann, W.E., Geschichte der Anthropologie. 2 verbesserte und erweiterte Auflage, Bonn-Frankfurt, Athenäum Verlag, 1968. p. 78.

9) Vgl. Oberholzer, C.K. Die voorwaardes vir die uitbou van 'n wysgerige antropologie. In Truth and reality; philosophical perspectives on reality. Braamfontein, De Jong, 1971. p. 141.

10) Venter, E.A. Wysgerige temas; 'n keur van Christelik-wysgerige opstelle. Bloemfontein, Sacum, 1969. p. 27. Die probleem van dichotomie (siel-liggaam) en trichotomie (siel-liggaam-gees) laat ons buite bespreking. Ons bespreek teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike antropologie in die hoofstuk oor die ensiklopediese problematiek.

11) Harris, M. The rise of anthropological theory; a history of theories of culture. New York, Crowell, 1968. p. 1.

12) Mühlmann, op. cit., p. 13.

godsdiens en sy groepering in volke.

Omdat hierdie wetenskap die mens in sy wydste verband wil omvat as "the study of Mankind as a whole"[13] of in die algemeen as "the science of man"[14] en nog nader bepaal as "man and his works and behaviour"[15], is gou gekom tot die hoofindeling van fisiese (organiese) en kulturele (ook genoem sosio-kulturele) antropologie[16].

Sedert die dertigerjare van hierdie eeu het daar in vierderlei opsig 'n merkwaardige ontwikkeling t.o.v. die vakgebied van die antropologie ingetree.

Eerstens het sub-vakwetenskaplike spesialisering kenmerkend geword binne die familiegroep van die antropologiese wetenskappe. Die hoogs nodige onderskeiding is gemaak tussen argeologie, paleontologie, linguistiek, ens.[17]

Tweedens het, gekoppel aan die interne onderverdeling in fisiese en geestelike antropologie[18], die wetenskapspluralisme 'n nadere interwetenskaplike presisering gekry van die kant van verwante dissiplines wat met die antropologiese dissiplines geskakel en die outonomiteit van lg. bevorder het. So skakel die fisiese antropologie met die fisiologie en biologie, die

---

13) Hoebel, E.A. Anthropology; the study of man. New York, McGraw-Hill, (c 1972) p. 6.
14) Bv. Herskovits, M.J. Cultural Anthropology. New York, Knopf, 1955. p. 3.
15) Kroeber, op. cit., hoofstuk 3.
16) Herskovits, op. cit., p. 3.
17) Vgl. Kroeber, op. cit., hoofstuk 3.
18) Schmidt, W. Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie. Münster, Aschendorf, 1937. p. 13.

psigiese antropologie met die psigologie, dieptesielkunde, en psigiatrie, die sosiale antropologie met die sosiologie, geskiedenis, staatsleer en ekonomie en lesbes die godsdiensetnologie met die religiekunde.[19]

Derdens was die ontwikkeling dat die nie-fisiese deel van die antropologie tot 'n groot mate weggebreek het van en los te staan gekom het van die fisiese natuurwetenskaplike antropologie en as 'n outonome historiese dissipline ontwikkel het. Parallel hiermee is die idee van die religieuse uniformiteit laat vaar ten gunste van die idee van godsdiens-pluralisme.[20]

Vierdens het die kulturele antropologie en die sosiale antropologie die hoof ontwikkelingsrigtings in die antropologie geword. Die kulturele antropologie vind hoofsaaklik sy eksponente in die Amerikaanse antropologiese geskrifte. Dit het as studie-objek: "the origins and history of man's culture, their evolution and development and the structure and functioning of human cultures in every space and time.[21]

---

19) Vgl. Gluckman, M. & Eggan, N. Introduction In Banton, M. red. Anthropological approaches to the study of religion. London, Tavistock, 1966. p. 11.

20) Pettazoni, R. Essays on the history of religions. Authorized tr. by H.J. Rose. Leiden, Brill, 1967. p. 43.

21) Beals, R.L. & Hoijer, H. An introduction to Anthropology. (4th print) New York, Macmillan (1954, 1953) p. 8. In die V.S.A. beleef die kulturele antropologie 'n dinamiese wetenskapsbeoefening ook in wyer sin insluitende die linguistiek, argeologie en fisiese antropologie. Vgl. verder Smalley, W.A. Anthropological study and missionary scholarship. In Smalley, W.A., red. Readings in missionary anthropology. Tarrytown, Practical Anthropology. New York, Herder & Herder, 1973. p. 3. Kyk ook Winick, op. cit., p. 29 en Mühlmann & Müller, op. cit., p. 10.

Hiermee word die aksent gelê op die bestudering van die kultuur hoewel dit nie om lg. as sodanig gaan nie maar wel kultuur as attribuut van die menslike aktiwiteit.

In die Duitse antropologie word die term kulturantropologie ook aangetref in die sin van die wetenskap wat as taak het "aus dem emprischen Pluralismus und der Formenmannigfaltigkeit der Kulturen typische Chancen menschenmölichen Verhaltens abzulesen sucht".[22] Die kultuurantropologie is ook in hierdie geval besig met die kultuur maar ook nie die kultuur as sodanig nie maar die moontlikhede wat in die mens geleë is soos dit in die kultuur gerealiseer word.

Die sosiale antropologie kom in 'n ewe merkwaardige ontwikkelingsrigting, veral in die Engelse antropologiese denke, te staan enersyds as "the study that seeks to formulate the general laws that underlie the phenomena of culture"[23] en andersyds as die studie van die "social behaviour, generally in institutionalized forms, such as the family, kinship systems, political organization, legal procedures, religious cults, and the like, and the relations between such institutions."[24] Latere ontwikkeling van die antropologie lewer die vraag na die funksionele in die antropologie op waarby gesoek word na die "functional relationships between the parts of a whole culture

---

22) Mühlmann & Müller, op. cit., p. 11.
23) Radcliffe-Brown, A.R. The method of ethnology and social anthropology. South African Journal of science. Vol 20 no 11 1923. p. 8.
24) Evans-Pritchard, E.E. Social Anthropology. London. Cohen & West, 1951. p. 5.

and thence to explain it as a coherent system."[25]

T.o.v. die term antropologie is dit voorlopig afdoende om te volstaan met die verwysing na die verdere ontwikkeling in die antropologie bv. t.o.v. strukturele, kognitiewe antropologie as resultaat van nadere vakwetenskaplike besinning.

Saamvattend kan dus t.o.v. die term "antropologie" die volgende bepaal word:

Eerstens het 'n vloedgolf van antropologiese geskrifte onder die sambreelterm, antropologie, die lig gesien. Hoebel stel 'n bronnelys van ongeveer 900 geskrifte op waarvan ongeveer 'n derde gedurende die jare 1960-1972 verskyn het.[26]

Tweedens is die leemte dat nie duidelik gekom is tot die onderskeiding van teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike antropologie nie.

Die teologiese antropologie is die teologiese besinning oor die antropos soos dit in die lig van die openbaring bestudeer moet word.

Die wysgerige antropologie wil die antropos in kosmiese verband sien.

Die vakwetenskaplike antropologie besien die mens sodanig as deel van die kosmiese werklikheid.

Derdens lei die feit dat die vakwetenskaplike antropologie hom nie beperk tot die mens nie maar telkens die oorgang maak tot die kultuur van die mens, anders as die teologiese en wysgeri-

---

25) Jarvie, I.A. The revolution in anthropology. London, Routledge & Paul, 1967. c 1964. p. 182.

26) Sien sy bronnelys.

ge antropologie by wie hierdie oorgang nie soseer voorkom nie, daartoe dat die studieveld onhanteerbaar is, sy studieveld wyd=lopig en sy terminologie verwarrend. Die term antropologie voer dus nie tot 'n duidelik afgebakende gebied nie maar veel=eer tot 'n terminologiese labirint.

4.3 Etnos (etnie) en etnologie; volk en volkekunde.

Ook hier tref ons 'n Babelse terminologiese spraakverwar=ring aan.

Die term etnologie is afkomstig uit die Franse wetenskapsarse=naal en is 'n heelwat jonger term. Dit is vir die eerste keer gebruik t.o.v. die "societe Ethnologuiqe" in Parys en wel in die sin van geografie as ongeveer die ekwiwalent vir die Duit=se "Völkerkunde" en "Ethnographie"[27].

Anders as die etnografie wat bloot beskrywend wil wees, is die etnologie "more inclined toward thecry and the comparative stu=dy of institutions." [28]

Soms word die etnologie beskou as onderafdeling van die antro=pologie[29], soms is die antropologie deel van die etnologie waar lg. hom besig hou met "de studie der beschavingsgeschie=

27) Schmidt, M. Völkerkunde. Berlin, Ullstein, 1924. p. 13vv.
28) Winick, C. op. cit., p. 193.
29) So is dit bv. by Beals & Hoijer naas die linguistiek en argeologie deel van die kulturele antropologie, op. cit., p. 11.

denis der Menschheid"[30]

Gewoonlik word t.o.v. die etnologie as studie van die volke twee beperkinge t.o.v. die veld van ondersoek gestel[31]. Eerstens is, in ooreenstemming met Bastian en Rätzel die studie beperk tot die nie-Asiatiese en nie-Europese volke met die begrip en kennis van die Asiaties-Europese volke as uitgangspunt. Tweedens word die pre-historiese en argeologiese arbeidsveld nie vir die rekening van die etnologie geneem nie omdat die dusgenaamde wetenskappe self daardie terrein betree het en dit buite die bestek van die terrein van die bestaande etnologie lê.

Verder word betreklike eenstemmigheid daaroor aangetref dat dit om die kulturele verbondenheid van die mens gaan hetsy as "study of culture by the method of historical reconstruction"[32], hetsy as studie van "culture history and culture process"[33], hetsy as vakwetenskap wat as taak het "eindringen in die Ratio, den Logos der Kulturelemente und der Kulturereignisse"[34].

---

30) ~~Sc-bv:~~ Olbrechts, F.M. Ethnologie; inleiding tot de studie der primitieve beschaving. Zutphen, Thilme, 1936. p. 8.
31) Schmidt, M. op. cit., p. 14 vv.
32) Radcliffe-Brown, op. cit., p. 8.
33) Hammond, P.B. Cultural and social anthropology; selected readings (11th print), London, Collier Macmillan, 1970. p. 465. Vgl. ook Beals & Hoijer, op. cit., p. 11.
34) Schmidt, W. op. cit., p. 13.

Oor die algemeen gesproke het die term etnologie in die Anglo-Amerikaanse wetenskapbeoefening nie so 'n stewige staanplek soos die term antropologie nie.

Daarbenewens dra dit weinig van 'n etniese lading en word hoofsaaklik tot die kulturele bedrywigheid van die mens beperk.

In die Duitse volkekunde bestaan ewe-eens nie duidelike afbakening oor wat etnologie is nie.

Vir Bastian is volkekunde en etnologie sinoniem.[35] Gaandeweg het die invloed van die ewolusionisme die term etnologie wat aanvanklik 'n sterk etniese lading gedra het as studie van rasseverskille, etnos en ras, te beperkend laat blyk te wees om die verskuiwing van belangstelling vanaf menslike rasse as sodanig na die oorsprong van die mens en sy wonderbaarlike opgang vanaf die primitiewe stadium tot 'n hoogstaande kultuur, te bevat.[36] Onder invloed van die ewolusionisme het die term antropologie dus handiger en doeltreffender geblyk te wees. Dit beteken egter geensins 'n skerp terminologiese afbakening tussen antropologie en etnologie nie.

Intussen is 'n merkwaardige betekenisverruiming van die kant van Mühlmann en Müller gebied deur die etnologie as sosiologiese vakwetenskap te beskou wat "sich mit den interetnischen Zusammenhängen und Systemen befaszt und daraus typische Situationen und Prosesse zu abstrahieren sucht".[37]

---

35) Mühlmann, op. cit., p. 89.
36) Ibid., p. 97.
37) op. cit., p. 12, 16. Vgl. ook Mühlmann, W.E. Rassen, Ethnien, Kulturen; moderne Ethnologie. Neuwied & Berlin, Luchterhand, 1964. p. 51. waar etnologie in hierdie sin as "differentielle und vergleichende Soziologie der 'etnischen' Gebilde" is.

Dit beteken dat die etnologie hom besig hou met die samehang en wisselwerking tussen etniese gemeenskappe.

Die term etnies moet dus in hierdie studie nadere bepaling vind as sluitsteen vir 'n etnologiebegrip.

Die term "volkekunde" kom reeds in 1781 voor by die werk van Foster en Sprengel getitel "Beitrage zur Völker- und Länder=kunde".[38]

Hierdie geografiese lading het die term bygebly tot die helfte van die 19e eeu. Tot dan beteken dit "die Kunst oder Kenntnis Geschichte, als von ihrem Staatlichen, burgerlichen oder ge=sellschaftlichen und sittlichen Zustände".[39]

Eers sedert die tweede helfte van die 19e eeu kry die begrip "volkekunde" enigsins 'n etniese betekenis met die verskyning van die vergete maar volwaardige "Völkerkunde" van M.L. Fran=kenheim in 1852.[40] Herder e.a. het hierop voortgeborduur met 'n stewige etniese inslag hoewel vaag en romanties.[41]

Volk, hoe ondefiniëerbaar ookal, is aldus die voorwerp van stu=die vir volkekunde.

In hierdie verband is dit sinvol om volkekunde en etnologie as sinonieme te beskou[42] ofskoon daar ook 'n volkekunde in die

---

38) ~~Ibid., p. 97~~. Fischer, op cit., p170.
39) "Wörterbuch der deutsche Sprache" van 1811 aangehaal deur Fischer, op. cit., p. 173.
40) Fischer, op. cit., p. 173.
41) Vgl. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, p. 62.
42) Ibid., p. 101.

globale sin van die woord is as "die Perspektive einer auf die Quintessenz aller Zeiten und Völker gerichteten Wissenschaft".[43] In enger sin is volkekunde dus die studie van 'n volk of volke. Wat presies die konnotasie van 'n volk is, is vir hierdie studie van kardinale betekenis. Voorlopig volstaan ons met die definisie van 'n volk in die etniese sin van die woord as 'n kultureel-gemeenskaplike eenheidsbewuste gemeenskap.[44]

In die Engelse spraakgebruik ontbreek 'n implementeerbare ekwivalent vir volkekunde. Die vertaling van "volk" in "people" of "nation" is nie volkekundig dienlik nie.

4.4 Godsdiens, religie en aanverwante begrippe.

Religieuse verskynsels word van vroeg af in antropologiese geskrifte beskryf en bestudeer[45] as een van die aspekte van die menslike kultuur[46], as sosiale realiteit[47] of as "cultural system"[48].

---

43) Ibid., p. 64.
44) Coetzee, J.H. Volkereleer (Etnosteorie) Dept. Volkekunde, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, s.j. p. 15.
45) De Waal Malefijt, Annemarie. Religion and culture, an introduction to anthropology of religion. London, Collier-Macmillan, 1969. Hoofstuk 2.
46) Ibid., p. 1.
47) Vgl. Berger, P.L. The social reality of religion, Harmordsworth, Penquin University Books, 1973 en Berger, P.L. & Luckman, T. The social construction of reality. Harmordsworth, Penquin University Books, 1972.
48) Geertz, C. Religion as a cultural system. In Banton red. Anthropological approaches to the study of religion. London, Tavistock, 1966. p. 5.

E.B. Tylor handel in groot dele van sy werk oor religie.[49] Nagenoeg alle antropologiese werke behandel die mens in sy religieuse verband. Religie is egter uniek as reaksie op die openbaring van God. Die God van die Skrif openbaar Homself, nl. in die besondere en algemene openbaring. Hierdie openbaring is afdoende, adekwaat en duidelik tot so 'n mate dat dit die mens sonder verontskuldiging in sy konfrontasie met God laat.[50]

4.4.1 Religie.

Openbaring is die sleutel tot die begrip religie. Nadere besinning oor die wese en aard van religie is 'n bruikbare vertrekpunt in hierdie debat. 'n Definisie wat vanuit die teologie geleen word, is die volgende: religie is "de innerlijk doorleefde gemeenschap tusschen God en zijn schepsel".[51] Gedurende die 17e eeu was religie meesal gebruik t.o.v. die godsdiens, terwyl lg. term meer op die kultiese daarvan gedui het.[52]

Voorts word in die teologie m.b.t. religie die onderskeiding gemaak tussen religio objectiva en religio subjectiva. Eersgenoemde is identies aan die openbaring van God en wat daaruit voortvloei.[53] Openbaring is die conditio sine qua non vir alle begrippe van religie omdat religie onlosmaaklik verbonde is aan openbaring.

---

49) Veral Tylor, E.B. Religion in primitive culture. New York, Harper, 1958.
50) Bavinck, H. Gereformeerde Dogmatiek, ~~ook~~ Kampen, Bos, 1928-1967, Deel I. p. 253 vv. Ook Rom. 1.
51) Honig, A.G. Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Kampen, Kok, 1938. p. 33.
52) Ibid.
53) Bavinck, H., op. cit., p. 209.

Die religio subjectiva is allereers 'n habitus, 'n sekere aanleg in die mens wat in gegewe omstandighede tot actus oorgaan:[54] as antwoord op die religio objectiva. Religie is dus die antwoord op die openbaring. Die openbaring kom tot alle mense. Dus is alle religie antwoord op die openbaring.

Die vraag kom dan dadelik: Is alle religie kwalitatief dieselfde?

In die eerste plek is die antwoord hierop dat die verskillende religieë "die zich alle scharen om iets wat voor openbaring gehouden wordt, ondanks haar verscheidenheid, toch uiterst opmerkelijke parallelen vertonen."[55]

Ook t.o.v. die nie-christelike religieë word vasgestel: "de mensch streeft immers in deze religies naar een relatie met de transcendente machten, waarvan hij het bestaan vermoedt of meent te weten, machten die zijn oorsprong, leven en toekomst beheersen."[56]

Volgens die Skrif bestaan daar egter 'n ware en 'n pseudo religie.[57] Teologies gesproke is dit valse religie omdat dit as

---

54) Bavinck, J.H., Religieus Besef en Christelijk Geloof, Kampen, Kok, 1949. p. 11.
55) Van Riessen, H. Wijsbegeerte. Kampen, Kok, 1970. p. 49.
56) Rom. 1.
57) Stoker, H.G., Oorsprong en rigting I Kaapstad, Tafelberg, 1967. p. 126 en Van Riessen, H., op. cit., p. 149 stel die begrip religie baie duidelik en aanvaarbaar t.o.v. die Christelike religie. Hoe die lyn vandaar deurgetrek moet word na religie as algemeen menslike verskynsel word nie duidelik gestel nie.

religio subjectiva vals staan teenoor die openbaring.

Daar is dus 'n ware (christelike) religie en 'n pseudo religie. Ook afgodery is dus religie. Die tekortkoming by die teologiese religiebegrip is dat hierin nie genoegsame voorsiening geleë is vir die religie as grondslag vir die diens van die mens aan God of 'n god nie maar die mens te eensydig en beperkend besien in sy direkte antwoord op die openbaring.

Hierdie uitgangspunt geld in dieselfde mate die filosofiese religiebegrip met dieselfde eensydigstelling. Die filosofie behoort voorsiening te maak vir 'n universele religiebegrip wat ware en pseudo-religie omvat maar dan met uitgangspunt openbaring, religio objectiva en religio subjectiva.[58]

Die filosofiese religiebegrip maak tereg voorsiening vir die idee van diens aan God in die alledaagse lewe, d.w.s. bv. die kultuurarbeid wat in sy diepste wese religieus bepaald is.[59] Daar behoort egter filosofies duidelik bepaal te word wat hier wesenlik religie is ook by die pseudo-religie.

Die vakwetenskaplike antropologiese religiebegrip behoort in lyn gestel te word met die teologiese en filosofiese konnotasie daarvan teneinde 'n eenheids wetenskapstruktuur daar te stel en aldus die terminologiese verwarring te probeer verminder.

In hierdie sin geld dan nog steeds die aksioma dat alle religie antwoord op die openbaring is, hetsy as ware of as pseudo religie. Religie is dus in die wye sin van die woord die aanduiding van die diens aan God, die Opperwese of 'n god of 'n op-

58) Stoker, H.G. op. cit., p. 126.
59) Word straks nader gekwalifiseer.

perwese.[60] Religie word dus duidelik gebruik om "alle vorme en gesindhede van diens v n God en van mensgemaakte gode aan te dui, d.w.s. veral die geloofsinhoud"[61]. Religie word dus gebruik in die sin van die algemene religieuse menslike bedrywigheid waarin hy in diens van die transendente te staan kom.

Per definisie bestaan daar dus 'n prinsipiële verskil tussen die term "religie" in bg. sin waarvan openbaring ten grondslag lê en elke immanent gefundeerde religiebegrip wat die openbaring negeer of verwerp.

Schleiermacher se definisie van religie as "schlechthinniges Abhängigheitsgefühl"; dié van E.B. Tylor "the belief in spiritual beings"; dié van Rudolf Otto as die idee van die heilige; dié van Freud as verwronge projeksies van die vaderfiguur; dié van Emile Durkheim as projeksies van die gemeenskap, ens. staan almal prinsipieel teenoor die religie-begrip soos dit in hierdie studie gebruik word.

Waar die bg. religiebegrip wat op nie-openbaringsgrondslag berus in die argumente-struktuur van hierdie studie ingebou word, geskied dit in die lig van en ooreenkomstig hierdie onderskeiding in aanmerking genome.

4.4.2 Godsdiens.

Die bepaling van die konnotasie van die term en begrip godsdiens, sluit aan by bg. religie-begrip. Alle godsdiens het ewe-eens te doen met die openbaring, die religio objectiva en die religio subjectiva. Dit is ook die antwoord op die openbaring.

---

60) Vgl. weereens Rom. 1.
61) Vgl. Coetzee, J.H. Etnologiese Kultuurleer. [illegible]

Eerstens is dit nodig om 'n kwalitatiewe bepaling te maak van godsdiens. Teologies gesproke is daar, net soos die religie, 'n ware en 'n valse of pseudo godsdiens virsover dit 'n ware of valse antwoord en gesteldheid t.o.v. die openbaring is. Hierdie onderskeiding word, net soos t.o.v. die religie, aksiomaties aanvaar.[62)]

Die eerste probleem lê in die terminologiese onderskeiding tussen godsdiens en religie. Die Engelse taal bevat slegs die term "religion" wat dan geldend is sowel t.o.v. godsdiens as religie. In Duits bestaan die woord "Gottesdienst" in die betekenis van 'n erediens maar wat nie as sinoniem vir of in verband met die Engelse "religion" gebruik kan word nie. "Gottesdienst" kom ook selde voor in wetenskaplike geskrifte oor godsdiens.

In Nederlands en Afrikaans bestaan die terme godsdiens en religie allereers omdat dit nie moontlik is om die gedagte-inhoud van elk waterdig van mekaar te onderskei nie. Teologies gesproke dui godsdiens op dit wat t.o.v. die verhouding tussen God en mens of 'n god en mens na buite tree.[63)]

Die sewentiende-eeuse teologiese gebruik van hierdie term dui dan ook meer op die kultiese aspek d.w.s. die erediens.[64)]

Filosofies word aansluiting hierby gevind in die sin van gods-

---

61) ~~Etnologiese~~ ~~Kultuurleer~~. Dept. Volkekunde, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom, s.j. p. 14. Vgl. verder Stoker, op. cit., p. 126; Van Riessen, op. cit., p. 44.
62) Honig, op. cit., p. 33.
63) Ibid.
64) ~~Stoker, op. cit., p. 126.~~ Ibid.

diens as die handeling "waarmee die mens hom direk tot God wend."[65] Bv. in die erediens, binnekamer-gebed, huisgodsdiens e.a. kultiese handelinge.[66]

Hiermee staan ons midde in die tweede probleem, nl. godsdiens as diens aan God. Wat is die konnotasie, met eerste gevra, van God. Dit het hierbo geblyk dat alle godsdiens, hoewel godsdiens, nie ware godsdiens is nie. Dit berus apriories daarop dat daar net een God is en geen tweede naas Hom nie.[67] Gevolglik kan daar net een ware godsdiens wees en dit is die diens aan die een God. Dit is Godsdiens. Prakties gesproke word hiermee die Christelike Godsdiens bedoel. Daar is egter ook godsdiens, maar dan 'n pseudo godsdiens wat wel diens is aan 'n god of gode. Maar dit is nie die ware Godsdiens nie omdat dit nie korrespondeer met die ware religio subjectiva nie en 'n valse en verwronge antwoord is op die een openbaring van die een God. Hieruit vloei die onderskeiding tussen Godsdiens as diens van die ware God en godsdiens as diens van die (af-) gode voort.[68]

In die gang van hierdie studie word egter deurgaans die term godsdiens gebruik in bg. tweërlei sin van die woord. Dit moet uit die verband blyk of met godsdiens aldus Godsdiens as diens

---

65) Ook hier is dit weereens nodig dat die begrip godsdiens filosofies deurgedink moet word t.o.v. godsdiens in die algemeen, ook t.o.v. pseudogodsdiens. Is die pseudo-godsdiens filosofies beskou godsdiens? Stoker, ~~Ibid.~~ op. cit., p. 126

66) Ibid.

67) Deut. 6:4. Vgl. verder Van Peursen, C.A., Hij is het weer! Beschouwinge over de betekenis van het woordje "God". Kampen, Kok, s.j., p. 7 vv.

68) Coetzee, Etnologiese Kultuurleer, p. 12.

aan die ware God of godsdiens as pseudogodsdiens, d.w.s. diens aan 'n god of gode (afgode) bedoel word.

By die benaming God kom deurgaans die tweërlei konnotasie voor, óf t.o.v. die ware God óf as die ware God t.o.v. wie 'n verwronge beeld geskep word as 'n god of gode. By die god of gode van die pseudogodsdiens kom nie 'n tweede God as faktualiteit tot stand nie. Daar bestaan nie 'n tweede goddelike wese naas die een ware God nie. Dit is slegs 'n verwronge beeld wat van Hom geskep word. Na daardie verwronge beeld word as 'n afgod of 'n god verwys. Ofskoon die beoefenaar van die pseudogodsdiens dus in sy konfrontasie kom tot 'n geloof in en aanbidding van 'n god of gode het hy te doen met die ware en enige God ofskoon dit nie deur hom as beoefenaar aldus besef en beleëf word nie. Vandaar die benaming God wanneer daarmee die enige en ware God bedoel word en die verwysing na 'n god of die god by die pseudogodsdiens.

4.4.3 Religiekunde, Religiologie, Godsdienswetenskap en Religiografie.

Streng genome is religiekunde en die ewe handige term religiologie die studie van religie terwyl religiografie, as parallelle begrip naas etnografie, die beskrywing van religie is. Godsdienswetenskap is streng genome die studie van godsdiens.

Omdat die begrippe religie en godsdiens inhoudelik grootliks deureengevleg is en wel onderskeibaar maar nie konsekwent skeibaar is nie, word religiekunde of religiologie as sinoniem beskou met godsdienswetenskap.

4.5 Kultuur en Kulturologie.

Antropologiese geskrifte oor kultuur wemel van definisies

van kultuur.[69] 'n Nuttige en in die antropologiese vakweten=skaplike begrippe-apparaat handige en operatiewe definisie van kultuur is dat kultuur oral ontstaan waar die mens natuur aanraak.[70] So ontstaan klere, plase, brood, taal en musiek ens. Waar die mens gaan of staan, skep hy kultuur nie net op die fisiese lewensvlak nie, maar ook in sy verhouding tot mense, bv. in sy huweliks-, volks- en staatkundige lewe. Kultuur moet egter nie net gesien word as die produk van die menslike aktiwiteit nie. Die aktiwiteit self is ook kultuur, m.a.w. kultuur is sowel aktiwiteit as resultaat, sowel innerlik as uiterlik.[71]

Die vraag na die verhouding tussen kultuur en godsdiens kom onmiddellik na vore. Is godsdiens en religie kultuur? Is kultuur godsdiens en religie?

Die vraag of godsdiens kultuur of 'n afdeling van kultuur is, word sowel ontkennend as bevestigend beantwoord.

Gewoonlik word godsdiens as deel van die menslike kultuur beskou.

B. Malinowski verwys na die "deep need to overcome the fear of personal destruction" wat die grondslag vorm van die geloof in onsterflikheid, die onsterflike siel van die mens as "not due to any psychological instinct" maar "determined by the cultural factors of coöperation and by the growth of human sentiments in the family, in the comradeship of joint work, and

---

69) Bv. Herskowitz, op. cit., p. 305: "the man made part of the environment"; Kroeber, op. cit., p. 253, "that which the human species has and other species and other social species lack".
70) Stoker, op. cit., p. 125.
71) Ibid.

joint responsibility".[72] Hiervolgens is godsdiens 'n attri= buut van kultuur en kulturele bedrywighede.

Hierdie en ander kulturologiese uitgangspunte, wat godsdiens in die verband waarin dit tot kultuur te staan kom, besien as projeksie van die menslike gees of as 'n stadium in die mens= heidsontwikkeling sonder in agneming van die bo-kosmiese en transendente oorsprong van godsdiens in die lig van die begrippe religio objectiva en religio subjectiva, staan onversoenbaar teenoor die Skriftuurlike standpunt dat alle godsdiens ant= woord op die openbaring van God is. Kultuur is nie die bron van godsdiens nie maar wel openbaring. Daarmee is die onder= geskikstelling van godsdiens aan kultuur prinsipieël onaan= vaarbaar.

Die verhouding tussen kultuur en godsdiens moet egter nog na= der presiseer word.

H.G. Stoker huldig die standpunt dat godsdiens nie kultuur is nie om die volgende redes:[73]

Eerstens rig die mens hom in sy godsdiens vertikaal na Bo, na God as die algenoegsame Skepper terwyl hy in sy kultuurvorming hom horisontaal tot die skepping, sy medeskepsels en die res van die onselfgenoegsame en afhanklike skepping wend.

Die probleem met hierdie motivering lê daarin dat met die feit dat alle menslike handeling, d.w.s. kultuurskepping wat per slot van sake vertikaal gerig is, nie rekening gehou word nie.

---

72) Malinowski, B. The dynamics of culture change; an inqui= ry into race relations in Africa. New Haven, Yale Univer= sity Press, 1968. p. 48.
73) op. cit., p. 126.

Die antropologie toon juis aan hoe die menslike handeling deur en deur religieus bepaald, d.w.s. vertikaal gerig is. Hierby kom die verdere vraag: Loop dit nie uit op 'n dualisme in die menslike gees wat nóú vertikaal met godsdiens besig is en dán weer horisontaal kultuurvormend besig is nie? Is die menslike gees nie in alles tegelyk horisontaal en vertikaal besig nie?

Die tweede motivering is dat godsdiens onvoorwaardelike en totalitêre oorgawe aan God is terwyl hy dit met kultuurvorming nie aldus durf doen sonder om in afgodery te verval nie. Hieromtrent moet opgemerk word dat 'n dergelike gesindheid van oorgawe by kultuurvorming kenmerkend is aan alle religieuse bepaalde kultuurskepping. Graan saai, jag, huisbou ens. geskied in oorgegewendheid ooreenkomstig die religieuse motief wat daaraan ten grondslag lê. In daardie geval word jag ens. nie soseer afgodery nie maar is die afgodery veeleer geleë in die pseudo religieuse voorstelling en praktyk binne die raamwerk.

Derdens is dit die motivering van Stoker dat die mens diens in sy godsdiens maar heers in sy kultuuraktiwiteit. Hieromtrent die volgende: Kultuurskepping is inderdaad heers oor die skepping kragtens die skeppingsopdrag aan die mens wat die tuin moes bewerk en bewaak.[74)]

Die bewerk en bewaak is egter nie net religieus bepaald nie maar in wye sin deel van sy religieuse aktiwiteit. Antropologies blyk duidelik dat die mens juis in sy heersende kultuurskeppende werksaamheid religieus bedrywig is. Wel is waar heers hy oor die skepping maar wat hy doen, is tegelykertyd vir hom ook 'n religieuse aktiwiteit.

---

74) Gen. 1:28; 2:15.

Dit is korrek dat die mens in sy godsdiens God moet dien. Die beoefening van die religie geskied egter nie altyd kragtens die diens-motivering nie, ook nie altyd die christelike religie nie, omdat die mens uit die sondige verdorwenheid van sy hart wil heers, ook oor God.

Dit blyk dus dat die besondere verhouding tussen godsdiens en kultuur vanuit 'n ander hoek besien moet word.

Eerstens is dit duidelik dat daar 'n wesensverskil tussen godsdiens en kultuur bestaan. In die eng sin van die woord behels godsdiens die intiempersoonlike verhouding tussen mens en God. Die mens word in die diepte van sy hart voor God gekonfronteer. Dit voer tot volharding, berou oor sonde, gewetensworsteling ens.

Waar die mens hom kragtens die pistiese funksie wat hy beoefen, voor God verantwoord, is dit suiwer 'n religieuse fenomeen. Die religio subjectiva is die subjektiewe verkeer tussen mens en God; die verborge omgang met Hom; die antwoord op Sy openbaring hetsy dat dit godsdiens of pseudo-godsdiens is. Kultuurvorming daarenteen is aanraking en omvorming van die natuur wat nie altyd geskied by godsdiens nie en ook nie die motief by die beoefening daarvan is nie.

Vandaar dat godsdiens en kultuur wesensverskillend is. Tweedens word die verhoudingsbepaling ingewikkelder vanweë die sondeval waardeur die kultuur welliswaar religieus-bepaald bly maar mensgerig word.[75] Dit verstrengel kultuur en godsdiens tot 'n verdere mate op so 'n wyse dat die mens vir hom 'n eie

---

75) Van der Wateren, op. cit., p. 104.

beeld skep van God en dat hierdie mensgerigte afgodbeeld mensemaaksel is. Hierdie beeld is in sy horisontale dimensie 'n kultuurskepping en dus kultuur. Na die vertikale dimensie gesien, is dit egter nog steeds die religieuse mens wat nooit kan en durf loskom uit sy konfrontasie met en verantwoording teenoor God en Sy openbaring nie. Ook dan bly dit dus nog godsdiens, hetsy as ware godsdiens of as pseudo godsdiens maar in elk geval religio subjectiva.

Derdens blyk die eng verband tussen godsdiens en kultuur daaruit dat die godsdiens dikwels tot uiting kom of hom bedien van kultuur, bv. liedere, tempels, heilige voorwerpe.[76] 'n Woordelose versugting is godsdiens. Dit kan egter tot uiting kom in 'n bewoorde of geskrewe gebed, wat op die horisontale vlak gestel, kultuur is.

Gebede, mites, sages, heilige geskrifte, liedere, heilige ver-

---

76) Stoker, op. cit., p. 126. Vgl. verder Erasmus, O.C.O., Die godsdienstige begrip en uitlewing in 'n Tswanagemeenskap. Ongepubliseerde proefskrif, P.U. vir C.H.O., 1970. p. 22. Hy stel hom op die standpunt dat die valse godsdiens geen kultuur is vir soverre dit 'n reaksie teen God is nie. Hy voeg dan daarby: "Dit word egter kultuur vir soverre dit die mens se skepping word selfs in sy wegvlugting van God af – terwyl die vlug as sodanig religieus is." Die verskil tussen religieuse "reaksie" en vlug (dade) enersyds en kulturele "skepping en wegvlugtingsdaad" (dade) word nie duidelik aangetoon nie ofskoon dit voorkom of hy met die "vlug" as religieuse daad in lyn kom met die begrip van religie as antwoord op die openbaring en dus as konfrontasie met God.

tellings, spreuke ens. kan nie as buite die kultuurskat-
staande beskou word nie. Wanneer bv. 'n digwerk voortvloei uit die hart van die gelowige, wanneer iemand daardie gedig omdra en bepeins in sy hart, wanneer aan die gestorwe voorvaders krag= tens 'n voorgeskrewe ritueel geoffer word of wanneer 'n rituele dans uitgevoer word, is die deelnemers daaraan religieus besig en nie kultuurskeppend nie ofskoon wat hulle daarstel en ge= bruik, kultuur is.

Opsommend vloei terminologies hieruit die volgende voort: die kulturologie of kultuurkunde hou hom besig met die bestudering van kultuur terwyl die godsdienswetenskap of religiologie hom met godsdiens en religie besig hou.

Wesenlik kan godsdiens nie as deel van kultuur beskou word nie. Dus is, epistemologies gesien, kultuurleer of kulturolo= gie nie 'n afdeling van die religiologie nie. Ewemin is dit korrek om kultuur sonder meer as deel van godsdiens te beskou. Kultuur is religieus bepaald en selfs in die wydste sin deel van die religieuse bedrywigheid. Omdat kultuur egter 'n eie aard en funksie het, is die kulturologie ook nie 'n onderafde= ling van die religiologie nie. Ook hier vind ons, kragtens die wisselwerking, deureengevlegtheid, noue verwantskap en intieme verbondenheid van kultuur en godsdiens, 'n gemengde terrein vir 'n wetenskaplike studie. Vir die kulturoloog sal dit religieuse kulturologie wees wat hy beoefen. Die religioloog sal hierdie gemengde terrein as dié van die kulturele religiologie beskou. So 'n kulturo-religiologie sal die kultuur binne die konteks van die religie beskou. Die religio-kulturologie sal religie bin= ne die konteks van die kultuur beskou.

5. Die Metode van hierdie studie.

Omdat geen veldwerk nodig is vir die byeenbrenging van die data vir hierdie studie nie, hoef geen nadere metodologiese presisering gegee te word nie as dat dit hier om 'n epistemologiese begripsbepaling gaan. Metodologies gebruik ons die intra- en interwetenskaplike metode vanwaar die wetenskap hom "tot homself inkeer en sy metodiese voortgang en bevindings tot 'n probleem stel".[77] Binne die raamwerk hiervan word die kritiese metode, d.w.s. die metode van wetenskaplike kritiek, gebruik en wel veral t.o.v. die "korrektheid (of inkorrektheid) en vrugbaarheid (of onvrugbaarheid)"[78] van die antropologiese bevindings en wetenskapsituasie. Hierby is nie soseer die bevindings en wetenskaplike verwerking van data in gedagte nie maar wel die plasing en vakwetenskaplike begrensing en die sinvolle kategorisering al dan nie, van data in 'n bepaalde vakwetenskap.

Dit beteken dat ook die metode van saam- en wisselwerking[79] geimplementeer word by die afbakening van velde van ondersoek van vakwetenskappe. Die studieterrein van die onderhawige vakwetenskappe en interwetenskappe moet bepaal word. Hiermee saam is, metodologies gesproke, wisselwerking in hierdie studie uiters betekenisvol. Dit moet by uitstek metodologies vasstaan dat een wetenskap nie hermeties in 'n waterdigte kompartement van die ander afgesluit word nie. Die een se bevindings is van groot betekenis vir die ander. Daar is gedurig begripsbepalings en stellings nodig wat in 'n bepaalde wetenskap nie ge-

---

77) Stoker, H.G. Beginsels en metodes in die wetenskap. Potchefstroom, Pro Rege, 1961. p. 58.
78) Ibid., p. 60.
79) Ibid., p. 61.

vind en geverifiëer kan word nie. Dan moet die een wetenskap bevindings by 'n ander leen i.p.v. daardie terrein te probeer oorskry deur bv. as antropoloog filosoof of as filosoof teoloog te probeer speel.

Hierdie wisselwerkingsmetodes is algemene wetenskapspraktyk en word gedurig gebruik bv. tussen die wiskunde en die natuurkunde, sintuigsfisiologie van die psigologie en die sintuigspsigologie van die fisiologie.[80] Dat tussen teologie, filosofie en die vakwetenskap antropologie so 'n wisselwerking behoort te bestaan en tot groot nut van al die wetenskappe aangewend moet word, is 'n metodologiese uitgangspunt by hierdie studie.[81]

6. Die aard van die studie.

Hierdie studie wil deel vorm van die Christelike wetenskap,[82] in casu die Christelike volkekunde.

Hiermee is ons terug by die religie-problematiek.

Die mens durf nie neutraal d.w.s. a-religieus optree nie omdat alle menslike handelinge d.w.s. alle kultuurskepping w.o. wetenskapsbeoefening religieus bepaald is.

---

80) Ibid.

81) Die groot en skadelike oneenstemmigheid in die antropologie is bepaald te wyte aan gebrekkige interwetenskapsmetodologie.

82) Vgl. hieroor o.a. Stoker, Oorsprong en rigting, p. 45 vv. Verder Duvenage, B. Christelike Wetenskap. In Truth and Reality, philosophical perspectives or reality, dedicated to Professor dr. H.G. Stoker. Waarheid en Werklikheid. Braamfontein, de Jong, p. 95 vv. Veral bied Duvenage die grondslag van hierdie paragraaf.

Christelike wetenskap lê nie daarin dat dit deur Christene beoefen word nie. Dit is ook nie die addendum tot die wetenskap nie maar egte wetenskap.

Komponente van 'n Christelike wetenskapsidee, wat van toepassing is op die volkekunde, is die volgende:

Eerstens is wetenskapsbeoefening as menslike aktiwiteit deel van die kultuurvormende taak van die mens. Gevolglik impliseer dit 'n bepaalde antropologie in die christelike wetenskapsidee, nl. dat die mens 'n religieuse wese is, na die beeld van God geskape is en in Sy diens. Hierdie mens is gebroke deur die sonde, gebonde aan die Wet van God en staan as verhoudingswese in verhouding tot God en medemens.

So 'n antropologie is t.o.v. die Christelike volkekunde nie net subjektief van toepassing nie maar des te meer relevant waar die mens self objek van wetenskaplike studie is.

Tweedens moet by Christelike volkekundige besinning die korrekte werklikheidsvisie bestaan omtrent wat die wetenskaplike werklikheid, die kenbare en die veld van ondersoek is.
By 'n intern-kosmiese en immanensievisie hierop is die kenbare beperk tot die kosmiese gegewenheid. Die Christelike volkekunde aanvaar die Heilige Skrif as wetenskaplike kennbron, nie as wetenskaplike handboek nie omdat dit vereenvoudiging van die problematiek is en ook nie as resepteboek vir volkekundige analogieë nie; omdat dit verteologisering en vergeesteliking van die volkekundige materiaal sal beteken. Desnietemin is in die Skrifwaarhede gegewens en beginsels geleë wat vir die kenbare in die volkekunde uiters betekenisvol is, bv. t.o.v. die begrippe kultuur, volk (etnos), religie ens.

Derdens is die christelike metodologie by die Christelike volkekunde van toepassing. Daarsonder verloop die wetenskapsbeoefening metodologies in die wildernis. Die vernaamste metodebeperking vind ons by die fenomenologie en die positivistiese wetenskapsidee wat die sin van die wetenskap laat vassteek in en beperk bly tot die beskrywing van die werklikheid. Dit is wat die volkekunde en veral die religiekunde betref, 'n dodelike beperking wat perspektivies alle lig wat die Skrif op die data werp, afsny en die wetenskapsbeoefening daarin lamlê in so 'n mate dat die werklikheid nie verklaar kan word nie, die samehang nie sinvol blootgelê en tot geen evaluasie gekom kan word nie.

Laastens gaan dit by die Christelike volkekunde om 'n dieper doelstelling t.o.v. die wetenskap. Omdat die metode meer is as beskrywing van die fenomena, transendeer die doel van die beoefening van die wetenskap in hierdie geval ook blote beskrywing.

Die doel van die studie van christelike godsdiensetnologie en christelike etnoreligiologie en die afbakening daarvan teenoor ander wetenskappe gaan veel verder, nl. verklaring van die samehange van etniese verskynsels, verifikasie en evaluasie daarvan in die lig van die Skrifperspektief.

Die eind- en hoogste doel is dat die wetenskap religieuse diens aan God is. Aldus word die mens instaat gestel om sy menslike roeping des te beter te volvoer, die kwaad in sy voortgang te stuit en aan die volke die aard van hulle roeping voor te lê. Dat in die godsdiensetnologie die kombinasie van die mens en godsdiens, etnos en religie voorwerp van studie word, maak die taak van so 'n Christelike vakwetenskap des te

meer antropologies.

Die godsdienswetenskap hanteer 'n waardevolle en grootse data-arsenaal wat deur die antropologie versamel is. Die Christelike godsdienswetenskap sal dit op sy eie wyse sistematiseer en evalueer. Daarby sal dit ook gaan om die verhouding mens en godsdiens, etnos en religie. As hierdie verhouding etnoreligiologies beskou word, maak dit hierdie Christelike vakwetenskap des te meer religiologies.

7. Die struktuur van die studie.

Die breë riglyne waarlangs hierdie studie ontwikkel word, is die volgende:

In die inleidende en oriënterende gedeelte moes aan die begrippe-apparaat aandag gegee en die doel, beperkinge, metode en aard bepaal word.

Dit is vervolgens nodig om aan te toon en bloot te lê watter plek die bestudering van godsdiens in die etnologie verower het tot so 'n mate dat die religiekunde selfs in 'n sekere mate t.o.v. die bestudering van religie as fenomeen ontroon is.

Daaropvolgend moet aangedui word hoe die religiekunde naas die etnologie t.o.v. die studie van religie op 'n eie plek geregtig is, en daarop aanspraak maak en as vakwetenskap fungeer.

Hieruit sal die noodsaaklikheid blyk om 'n breë ensiklopediese oorsig te bied van die plek van sowel die etnologie as die religiekunde, t.o.v. die onderlinge verbintenisse en verwante dissiplines.

Daarmee lê die gemeenskaplike veld vir intermediêre wetenskapsbeoefening tussen etnologie en religiologie afgebaken en word gepoog om 'n breë perspektief te kry op respektiewelik die

godsdiensetnologie en die etnoreligiologie.

Dit is uiteraard onmoontlik om uit die hele gemeenskaplike veld wat tussen hierdie twee vakwetenskappe lê 'n volledige beeld, omvattende oorsig en indringende bespreking te bied, nóg van die godsdiensetnologie, nóg van die etnoreligiologie.

Derhalwe kan hoogstens 'n snit geneem word uit hierdie gemeenskaplike studieveld. Ter voorbereiding en oriëntering hiervan word 'n hoofstuk gewy aan die religieuse geloofswêreld veral soos die verskynsel van magie daarin te pas kom en gepoog om aan te toon hoe hierdie materiaal vanuit die godsdiensetnologie en etnologiese religiekunde besien en hanteer behoort te word.

Met die snitte word nie 'n lengtesnit bv. t.o.v. die volle lengte van die Eskimogodsdiens en -etnos nie, maar 'n kruissnit (dwarssnit) t.o.v. sekere religiologiese en etnologiese komponente gemaak.

Die snit wat aldus in hierdie intermediêre wetenskapsverband gemaak word is dan t.o.v. drieërlei komponente op hierdie studieterrein nl. voorouerverering, mite en die onafhanklike godsdienstige bewegings. Hierdie snitte is dus geensins los opstelle oor die onderwerpe nie maar moet besien word in die geheelstruktuur. Die keuse van hierdie drie is geheel en al willekeurig. Enige ander aspek: verwantskap, huwelik, die regstelsel, sosiale organisasie, inisiasie, die ekonomiese lewe, musiek, dans en sang, gebruike rondom dood en begrafnis, die esgatologie, offerande, die tydsbegrip ens. kan net sowel geneem word.

Die drie snitte het niks meer met mekaar in gemeen nie as wat in elk geval t.o.v. alle aspekte gemeenskaplik is en sowel

etnologies as religiekundig beskou kan word en aldus sal kan pas in die breë studiepatroon.

HOOFSTUK 2

ETNOLOGIE EN GODSDIENSTETNOLOGIE

1. Inleiding.

Dit is nie korrek om die aanvang van die godsdiensstudie te verbind aan die name van Tylor, Frazer, Max Müller e.a. nie omdat godsdiens as fenomeen reeds vroeër herhaaldelik in ander dissiplines bestudeer is.[1)]

Dit geld veral die geskiedenis. Herodotos en Euhemerus het reeds belangrike religiografiese opmerkings gemaak. Sedertdien is ook teoreties-filosofiese bydraes oor die godsdiens gelewer bv. deur Cicero, Julius Caesar, Strabo en Plutargus.[2)]

Akbar, Indiese Keiser en Averroes, Mohammedaanse filosoof, is nog nie stigters van 'n godsdienswetenskap nie omdat hulle bydraes van 'n te beperkte omvang en hulle pogings te onwetenskaplik is.[3)]

Vanuit drieërlei rigting is geleidelik op die afbakening van besondere vakwetenskaplike arbeid afgestuur.

Eerstens moes hierdie arbeid losgewikkel word uit die filosofie wat tot in die Middeleeue nog grootliks in diens van die Christelike teologie was.[4)] Die stimulus hiertoe het vanuit die filosofie self gekom t.w. vanaf Kant, Schleiermacher en veral die Hegelianisme.

---

1) de Waal Malefijt, op. cit., p. 16.
2) Ibid., p. 16 vv.
3) Chantepie de la Saussaye, P.D. Manuel of the science of religion. London, Longmans Green, 1891. p. 3.
4) Ibid. Kyk verder Van Niekerk, J.G. 'n Kritiese analise van die godsdiensteorie van Emile Durkheim. (ongepubliseerde dissertasie. Univ. van Pretoria 1963) p. 1.

Hegel het gekom met die idee van 'n grootse geheelstudie van godsdiens t.o.v. die metafisiese, psigologiese, historiese e.a. modaliteite daarvan. Hy wil kom tot die harmonie tussen die idee en die realisering van die godsdiens.[5]

Tweedens het vanuit die geskiedenis en ook die filosofie van die geskiedenis invloed uitgegaan tot die wording van 'n self= standige godsdienswetenskap. Vico handel in 1725 reeds oor die psigologie van die volke. Voltaire, Lessing e.a. lewer dergelike werke. Veral beweeg Buckle se werk (1858) "History of Civilization in England" sterk in hierdie rigting.[6]

Derdens was dit selfevident dat vir die massa data wat afkoms= stig is vanaf die taalkunde, argeologie, filosofie, etnografie, volkerepsigologie, mitologie en volkskunde (folklore) 'n vakwe= tenskap los van die etnologie en antropologie nodig is.[7]

Nadat die reëls vir die bestudering van mites neergelê is in die werke van die broers Grimm, Herder en F. Solger, was Karl Otfried Müller die eerste wat met 'n sistematiese metodologie gekom het in sy werk: "Prolegenomena zu einer wissenschaftli= chen Mythologie",(Göttingen 1825).[8]

Belangrike hierop volgende religiekundige werke[9] was: J.A. Hartung, "Die Religion der Römer" (Erlangen 1836) en ook sy "Die Religion und Mythologie der Griechen" (Leipzig 1865)

---

5) Chantepie de la Saussaye, op. cit., p. 3.
6) Ibid.
7) Ibid.
8) Bellon, K.L. Inleiding tot de vergelijkende godsdienswe= tenschap. (s. pl.) Standaardboekhandel, 1932. p. 84.
9) Ibid.

73). Verder het ook nog verskyn L. Preller "Römische Mythologie" (Berlyn 1858) en C. Eckerman, "Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzügtlichsten Völker des Altertums" (Halle 1849 - 59).

Dit was egter sonder twyfel Max Müller wat as die vader van die godsdienswetenskap beskou kan word veral met sy werk "Comparative Mythology" (London 1856).[10]

Toe Tylor e.a. dus godsdiens begin bestudeer het vanuit die antropologie, (sy werk "Researches into the Early History of Mankind" verskyn in 1865 en sy "Primitive Culture" in 1871) was die godsdienswetenskap wel deeglik en wetenskaplik bedrywig op hierdie studieveld. Godsdiens het hierna van twee kante af studie-objek geblyk te word.[11]

Ten spyte van bostaande vestiging van die religiekunde as vakwetenskap het die antropologie op dinamies-oorheersende wyse gekom en godsdiens as fenomeen studieveld van die antropologie gemaak tot so 'n mate dat godsdiensstudie, anders as ander komponente van die breë antropologie bv. ekonomie, juridiese studies, etiek, ens. , bykans onlosmaaklik as onderdeel van die antropologie beskou is. Hierdie anomalie is moeilik te verklaar. Waarom die pistiese lewensvlak op so 'n intieme manier

---

10) Chantepie de la Saussaye, op. cit., p. 6. Wach, J. Vergleichende Religionsforschung. Stuttgart, Kohlhammer, 1962. p. 35. Max Müller was 'n in Engeland woonagtige Duitser. Sy ander werke was "Lectures on the science of religion", New York 1872 en "Introduction to the science of religion", London, 1873.

11) Vgl. James, E.O. se werk, "The concept of deity", New York, Hutchinson's Univ. Library. 1950. In die Deense etnologiese studie van K.A.J. Birkelt-Smith, "A general ethnology", Wisconsin, Univ. of Wisconsin Press, 1965.

in die antropologie betrek en ander funksies soos die etiese, estetiese, ens. minder?

Die tweede hierop volgende fase in die ontwikkeling van die kombinasie etnologie-religiekunde wat saam met ander dissiplines stewiger bodem begin betree het, veral soos gedra deur die metodologie van die positivisme, het geen koersverandering gebring nie. Die antropologie het voortgegaan om die fenomeen-godsdiens 'n prominente plek in sy studieprogram te laat beklee.

Godsdiensstudie het nou net 'n meer genuanseerde onderdeel van antropologie geword. Die vantevore moeilik van mekaar onderskeibare faksies van wetenskaplike bedrywigheid groei nou uit tot 'n duidelike vyfbaan wetenskapsgroepering binne die godsdienswetenskap en antropologie elk met baie prominente eksponente daarvan:

a) Die suiwer religiekunde waartoe later veral Rudolf Otto 'n reusebydrae sou lewer, maar wat betreklik los van en sonder verband met die etnologie staan;

b) Die suiwer etnologie waar E.B. Tylor e.a. ver strekkende invloed sou uitoefen en met bepaalde teorieë oor godsdiens kom;

c) Die sosiologie en sosiale antropologie waar E. Durkheim grondliggende werk gedoen het en skakel met die antropologie van B. Malinowski, Radcliffe-Brown e.a.;

---

11) p. 337 word godsdiens herken as "that part of culture which presents research with the greatest difficulties".

d) Die Volkspsigologie waar W. Wundt 'n pioniersbedrae gele= wer het;

e) Die kulturele antropologie hoofsaaklik van die Amerikaanse antropoloë.

Soos t.o.v. ander vakwetenskappe wat o.a. die kulturele ont= wikkeling van volke bestudeer, het die etnologiese resultate ook vir die godsdienswetenskap uiters betekenisvol geword. Die kontak tussen hierdie twee wetenskappe het aanvanklik ver= al gesentreer rondom die vraagstuk i.s. die oorsprong van godsdiens. Geleidelik het 'n koerswending t.o.v. hierdie in= termediêre wetenskapswerkveld gekom en het die aandag gevloei na bydraes op 'n ander vlak as die ontstaan van die godsdiens, maar van ewe konsitutiewe belang vir die religiekunde.

2. Die oorsprongsteorieë van godsdiens.

Die merkwaardige debat wat in die etnologie oor godsdiens plaasgevind het, het tot 'n bepalende mate rondom die probleem van die oorsprong van godsdiens gesentreer. Derhalwe is 'n kursoriese verwysing hierna, soos dit die wetenskapsvraag raak, nodig. Tylor e.a. se epogmakende sistematiek van die animisme was geensins, wat godsdiensstudie betref, die eerste klanke oor hierdie saak toe dit van stapel gestuur is nie. Die daar= teenoorstaande beskouing van Max Müller[12] t.o.v. die ont= staan van godsdiens was dat dit filologies verstaan moet word as die gevolg van taalweelderigheid wat natuurkragte en -lig= game tot gode laat personifieer en in 'n godsidee laat reflek= teer het. Tylor e.a. moes dus met die natuurmitologiese

12) Chantepie de la Saussaye, op. cit., p. 6.

skool van Max Müller swaarde kom kruis.

2.1 Animisme en Pre-animisme.

Die animisme is die eerste van hierdie teorieë t.o.v. die oorsprong van godsdiens soos deur die sg. antropologiese skool geëksponeer. E.B. Tylor was 'n Engelse ewolusionis en rasionalis en as sodanig vader van die animismehipotese. As oorsprongsteorie is dit 'n logiese konstruksie waarvoor Tylor egter nie afdoende empiriese bewysvoering lewer nie.[13]

Sy bekende definisie van godsdiens as "belief in spiritual beings" is wyd bekend. Hy ag hierdie definisie nodig as eerste vereiste vir 'n "systematic study of the religions of the lower classes".[14] Tylor is dus volledig met godsdienswetenskap besig. Maar slegs die religie van die "lower classes".

Vanuit hierdie definisie konkludeer hy dat vir die religieuse bewussyn van die mens, die menslike siele na die dood van die liggaam loskom, geeste word en met natuurvoorwerpe verbind kan word.[15]

Animisme is dus "the principle out of which arose various systems of spirits anddeities, in barbaric and ancient religions".[16] Hoewel dit nie die opset van Tylor was dat hy daarmee die diepste grond vir die ontstaan van godsdiens blootgelê het nie, het sy hipotese tog groot ondersteuning ge-

---

13) de Waal Malefijt, op. cit., p. 49.
14) Animism. In Lessa, W.A. red. Reader in comparative religion. Evanston III Row, Petersen 1958. p. 13.
15) Lehmann, F.R. Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft. Archiv für Religionswissenschaft, Vol 34. 1937. p. 324.
16) Tylor, E.B. Anthropology; London, Macmillan, 1913. p. 371.

vind.

Daarmee was egter die idee van 'n monoteïstiese godsdiensoorsprong oorboord gewerp. Monoteïsme is volgens Tylor latere religieuse resultaat.

Die pre-animismehipotese is reeds in beginsel deur Tylor self gelê deur sy siening dat die geloof in siele vroeër opgebou is uit 'n algemene lewensbegrip, d.w.s. uit 'n anamatisme. Hy borduur egter nie hierop voort nie. R.R.Marett[17] stel die pre-animisme as grondslag van die hipotese oor die godsidee.

Volgens Marett was die geloof in mana (krag) die oorheersende element in die pre-animistiese stadium.[18] Aan die manabegrip word aldus bekendheid gegee as afkomstig uit Polinesië in die sin van 'n onpersoonlike, nie-geantropomorfiseerde krag. Mag is, aldus Marett, 'n veel makliker en bevredigende werkhipotese.

In lyn hiermee lê ook die bydrae van J.G. Frazer[19] wat die betekenis van magie t.o.v. godsdiens en kultuur na vore bring.

Religieus beskou is daar volgens hom 'n nie-animistiese wêreldbeskouing by die mens wat psigologies oorspronkliker en ontwikkelings-histories ouer is as die animisme.[20]

---

17) Hy was Tylor se opvolger in Oxford.
18) de Waal Malefijt, op. cit., p. 53. Lehmann, op. cit., p. 325. Schebesta, P. Ursprung der Religion, Berlin, Marus-Verl. (c 1961) p. 180.
19) Kyk Van der Wateren, op. cit., p. 35 vv.
20) Lehmann, op. cit., p. 325.

Frazer verwerp dus ook die monoteïsme as oudste godsdiensvorm.[21] Hy grond dit op die waarneming dat "religion has been preceded by magic" volgens waarneming by die Australiese inboorlinge.[22] Hy sien godsdiens egter nie as 'n voortsetting van die magie nie, maar juis as 'n opheffing daarvan. Daarmee stel hy die een teenoor die ander: die swak skakel in sy hipotese.

'n Uitvloeisel van hierdie beskouinge is dat, veral op grond van Marett se uiteensetting, die manabegrip algemene gebruik geword het in die godsdienswetenskap.

Opsommend kom ons tot die gevolgtrekking dat die ondersteuners van die antropologiese skool, tenspyte van onderlinge aksentverskille, die breë lyn volg om vanuit die ewolusionisme, op die godsdiens toegepas, die godsdiens te sien as 'n fase in die menslike ontwikkeling wat uitloop via politeïsme na monoteïsme en uiteindelik tot wetenskap (ateïsme).

'n Uiteensetting van Tylor e.a. sonder die aansluiting van hulle denke by A. Bastian, 'n sleutelfiguur in die Duitse etnologie sal onvolledig wees. Bastian het baie in gemeen met die Engelse volkekundiges van die antropologiese skool. Anders as

---

21) Frazer se teorie oor die oorsprong van die geloof in die goddelikheid van Christus is dat die Jode die idee van die Purimfees by die Perse en Babiloniërs oorgeneem het, asook die gewoonte om te hoon, 'n koning te kroon, aan die kruis te hang, te ontbloot, te gésel, ens. Na analogie van die idee, soos by Hamman dat iemand vir iemand anders sterwe, word goddelikheid aan Christus toegeken. Kyk Lang, A. Magic and religion (repr.) New York. Greenwood Press. (1969, 1901) p. 77 v.v.

22) Frazer, J.G. Totemism and Exogamy. Part One. London, Dawsons, 1968. p. 141.

sy tydgenote staan hy teenoor die ewolusionisme.[23] By hom is daar ook 'n ontwikkelingsperspektief maar wat hy implementeer vanuit die kontinuiteitswet van die "Aufklärung". Tesame met sy nie-ewolusionistiese ontwikkelingsbegrip sluit hy ook vanuit sy "Elementar-gedanken" aan by die idee van die eenheid van die mensdom.[24] Dit kan dus beweer word dat Tylor by Bastian aansluit t.o.v. die ontwikkelingsidee,ofskoon dit by Tylor op ondubbelsinnige wyse verband hou met die Darwinisme terwyl Bastian by Tylor aansluit t.o.v. die animisme en die "survival"-idee.[25]

Die animisme-idee het ver en wyd inslag gevind en hoë prioriteit tot selfs in die vergelykende godsdienswetenskap verwerf t.o.v. die oorsprongsteorie van die godsdiens. Die bydraes hiertoe vanuit die antropologiese skool het volledig deel van die program van die godsdienswetenskap geword.[26]

In Frankryk het Letourneau klakkeloos die animisme nagepraat. In Duitsland is Tylor ook grootliks nagevolg. In Nederland was die godsdienshistorikus P.D.Chantepie de la Saussaye "einer von den ganz wenigen welche sich nicht der Allmacht der animistischen Theorie gebeugt haben"[27] en nog aan die ou naturalistiese skool se teorie bly vashou het.

Die kritiek teen Tylor, Frazer e.a. was ewe fel en vernietigend as wat die opkoms van hul teorie onstuitbaar was. Die kritiek het veral om twee aspekte van die animisme en pre-animis-

---

23) Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, p. 90 v.v.
24) Fiedermutz-Laun, Annemarie. Der Kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Wiesbaden, Steiner, 1970. p. 264.
25) Ibid., p. 266.
26) Schebesta, op. cit., p. 16.
27) Schmidt, Max, op. cit., p. 12.

me gegaan: die wetenskaplike aanvegbaarheid van die hipotese en die teologiese onaanvaarbaarheid van die oer-politeïsme-idee.

Etnoloë laat hulle nl. vandag skerp uit oor die wetenskaplike paraatheid van die teorieë van die antropologiese skool. Hammond-Tooke[28] praat van die "butter-fly hunting comparative studies of a Tylor or Frazer, scholars who sought proof for their theories by piling up evidence taken from a large number of societies from all over the world, facts often wrenched from their cultural context".

Waar Tylor e.a. etnografiese materiaal uitsoek om hulle teorieë te staaf, staan Frazer wetenskaplik selfs nog swakker as dit: hy "misinterpreted the data themselves".[29]

Hulle is etnoloë wat oor religieuse sake handel en by afwesigvan die resultate van veldwerk met vooropgesette uitgangspunte na die data kyk.[30]

Selfs toe na wetenskaplike ondersoek en veldwerk die data i.s. geloof in 'n hoogste wese verkry is, het Tylor sy teorie probeer verskans agter die argument dat dit as gevolg van deurwerking vanweë sendelinge-invloed was; of aan oordrywing by die inboorlinge t.o.v. 'n geloof in 'n god of duiwel; of aan wanbegrip van die woordgebruik van die inboorlinge toe te skryf is.[31]

---

28) Hammond-Tooke, P.B. In search of the sacred. Grahamstown, Rhodes Univ. 1965. p. 8.
29) De Waal Malefijt, op. cit., p. 55.
30) Radin, P. Die religiöse Erfahrung der Naturvölker. (vertaling) Zurich, Rhein-Verl., 1951. p. 5.
31) Lehmann, op. cit., p. 327.

Die idee van animisme en die afwysing van 'n monoteïsme was egter veral teologies onaanvaarbaar. Die Rooms-Katolieke Pater Wilhelm Schmidt het as godsdienswetenskaplike 'n monumentale twaalfbandige werk gepubliseer onder die titel "Ursprung der Gottesidee" 1912-1955, waarin die animisme op elaborate-apologetiese wyse as onwetenskaplike hipotese blootgestel word.

Schmidt is erkentlik teenoor die vakwetenskaplike bekwaamheid van die voorstanders van die animisme en noem hulle "fast durchwegs Religionsforscher von Fach, der grösste Teil von ihnen noch Ethnologen im allgemeinen." Die kritiek teen Schmidt kom vanuit die hoek van openbaring-gelowiges. Tog toon hy aan waar etnologiese paraatheid ontbreek het en t.o.v. die hantering van die etnologiese materiaal selfs veelal teen "etnologischen Schnitzern" gewaak moes word.[32)]

Die reaksie teen Tylor, ens. het, soos te verwag is, vanuit die teologie en die godsdiensfilosofie gekom omdat Tylor se teorie die teologie raak.

Tylor was hom self daarvan bewus dat hy hom teologies sal moes verantwoord en wil self bepaal hoe sy feite die teologie raak. Tylor se antwoord, aldus Schmidt, is dat daar twee benaderinge in die teologie is: 'n Ortodokse en 'n moderne. Eersgenoemde wil "an den Resultaten der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts festhalten, oder gar auf noch ursprünglichere Satsungen der ersten christlichen Zeit zurückgehen".[33)]

Daarmee verwerp hy absolute religieuse waarhede en stel hom,

---

32) Schmidt, W. Der Ursprung der Gottesidee, I. Münster, Aschendorff, 1912. p. 87.
33) Ibid., p. 58.

aldus Schmidt, op die standpunt van die religieuse relativisme wat die absolute waarhede loën of minstens bevraagteken.[34]

Hiermee het ons dus, op sterkte van Schmidt se analise, 'n duidelike grensoorskryding deur die etnologie. Die vergelykende godsdiensgeskiedenis, wat onderskei moet word van die godsdiensfilosofie, is aldus Schmidt, 'n etnologiese wetenskap (sic!) wat geen meerdere taak het nie as om "eine Tatsachengruppe des Völkerlebens, die religiösen Tatsachen ihrem ganzen Umfänge nach, in ihrer Entstehung, Verbreitung, Entwicklung, zu erforschen und darzustellen."[35]

Wilhelm Schmidt stel dus hiermee in twee opsigte 'n baie waardevolle en korrekte standpunt teenoor die animisme-teorie. Eerstens bewys hy empiries die onhoudbaarheid van Tylor se teorie oor die oorsprong en die ontwikkelingshipotese. Hy toon teenoor Tylor aan dat die sg. primitiewe godsidee nie noodwendig van minderwaardige kwaliteit is nie en monoteïsties aan die begin van die "ontwikkelingsreeks" staan. Tweedens dui hy tereg aan dat die hantering van dergelike fenomena die taak van 'n ander wetenskap as die etnologie is. Dit is egter jammer dat Schmidt religiekundig gesproke 'n reserwe plaas op evaluasie van die religieuse femonema deur "Wert und Wahrheitsurteile" taak van die apologetiek en godsdiensfilosofie te wil maak.[36]

34) Ibid, p60

35) Ibid., p. 3. Ook Schmidt sien dus nog godsdienswetenskap as deel van die etnologie.

36) W. Schmidt is hiermee baie ad rem in sy vakwetenskaplike hantering van die antropologiese skool. Met sy reserwe op evaluasie doen hy egter tekort aan die vakwetenskaplike plig tot evaluasie.

2.2 Die Oermonoteïsme.

By die beskouing van die oermonoteïsme staan die geloof in een god of die enige God aan die beginpunt van die ontwikkelingslinie en is politeïsme van later datum.

Andrew Lang, aanvanklik 'n volgeling van Tylor en kampvegter van die animisme, neem die stryd op teen Tylor in sy beskouing van 'n monoteïstiese preanimisme.

Die mededelings van 'n sendeling wat die aanwesigheid van 'n hoogste-wese-idee aangetref het, was eers vir Lang ongelooflik. Hy verdiep hom in verdere etnologiese materiaal en stel etnologies vas dat daar ook elders sodanige geloof bestaan.[37] So verwerk hy ook dergelike data t.o.v. sekere Suid-Australiese stamme, asook gegewens t.o.v. die hoogste wese by die Puluga van die Andamanese. Sy werk waarin hy die beskouinge vervat het, was in daardie tyd 'n stem roepende in die woestyn.

Lang bestry nie die animisme nie, maar handhaaf dit inteendeel. Hy bestry net die hipotese dat dit aan die begin van die godsdienstige groei en ontwikkeling van die mens staan.[38]

Lang handhaaf egter nie die animisme ongekwalifiseerd nie en wil dat die etiese begrip by die mens deel vorm van die animisme en reeds vanuit hierdie voortoestand verklaar moet word.[39] Hy wys daarop dat in hoogs primitiewe kringe hierdie etiese en religieuse begrippe in suiwerder vorm as by beter ontwikkelde stamme aanwesig is.

---

37) Schebesta, op. cit., p. 184.
38) Ibid.
39) Ibid.

Wilhelm Schmidt sluit hom sterk aan by Lang maar kom ook wel= liswaar met kritiek.[40] Dit behels eerstens dat Lang ten ene= male die ontstaan van die idee van 'n hoogste wese probeer ver= klaar. Hierin is Schmidt uiters relevant want die godsdiens= wetenskap sou blootlê dat na die oorsprong van godsdiens op 'n heel ander wyse gesoek moet word.

Schmidt se tweede kritiekpunt teen Lang - ~~Een~~ daarmee bewys Schmidt sy wetenskaplike (Oostenrykse) deeglikheid - lê in die vermaning dat Lang nie te gou, uit hoofde van sy ervaring t.o.v. slegs enkele stamme moet generaliseer nie.[41]

Schmidt se bewysvoeringe was oortuigend genoeg en minstens 'n adekwate aanduiding van die onhoudbaarheid van die Tylor e.a. hipotese. Hy het die historiese metode gebruik en hom bepaal by histories-kontroleerbare feite en daarmee die metode van die kultuurkringe-onderskeiding aangewend.

Hy verklaar die oorsprong van die godsidee uit drie momente: die kousaliteitsdrang, die drang tot totaliteit en die drang tot personifikasie.[42]

Soos elke mens, aldus Schmidt, is ook die primitiewe mens tot die beoefening van lewensfunksies en daarom ook tot geloof in 'n god instaat.

Dit het jare geduur voordat Schmidt se beskouings deurgewerk het en nagevolg is. Maar, en dit is uiters betekenisvol,

---

40) Schmidt, W. op. cit., p. 172 vv. Ook p. 410.
41) Kyk verder Lehmann, op. cit., p. 328. Die vraag is of Schmidt hom nie self aan hierdie oortreding skuldig maak nie.
42) Schebesta, op. cit., p.189.

"Schritt für Schritt kam aus allen anderen Zweigen der Religionswissenschaft die Bestätigung seiner Ergebnisse aus der Völkerkunde"[43] L. van Schröder, Indoloog en religiekundige bevestig dit t.o.v. die Indogermaanse stamme; H. Junker, Egiptoloog t.o.v. die Egiptenare; Paul Ehrenreich t.o.v. die Amerikaanse Indiaanse volke; A.L. Kröeber t.o.v. die Sentraal-Kaliforniese en Noord-Amerikaanse stamme; W. Schmidt self en P. Schebesta t.o.v. die Pigmieë.

Bevestiging vir die geloof in 'n hoogste wese het verder ook gekom uit die oord van die godsdienspsigologie. Lauba en Österreich het nl. in hierdie opsig verdienstelike gegewens verstrek.[44]

Veelbetekend soos die empiriese bewyse vir die bestaan van die geloof in 'n hoogste wese was, het die behoefte aan 'n struktuuranalise van hierdie geloofsvoorstelling nog bestaan. 'n Duidelike antwoord het gekom vanuit die fenomenologie van die godsdiens[45] met die ondersoekwerk van o.a. G. van der Leeuw. Hy is nl. van mening dat die verering van 'n hoogste wese tot die vaste struktuur van die religieuse psige behoort. Of dit die oudste is, kan egter nie gesê word nie. Histories volg dit op die animisme en die wilsgodsdiens.

Maar daarmee staan ons reeds midde in die religiologie. Die gevolgtrekking, volkekundig gesproke, wat hieruit gevloei het, is duidelik "die Frage nach der Entstehung der Religion streng geschichtlich lösen zu wollen, ist daher unmöglich..."[46]

---

43) Ibid., p. 187.
44) Ibid.
45) Lehman, op. cit., p. 329.
46) Ibid., p. 331.

P. Schebesta, self volkekundige, is dus korrek as hy omtrent die studieveld van hierdie dissipline sê "das Problem des Ursprungs der Religion gehört hauptsächlich zum Fragenkreis der vergleichenden Religionswissenschaft".[47]

Wat die begrip van die oorsprong van die godsdiens betref eindig die etnologiese pogings dus met 'n nonliquet.

Die volgende gevolgtrekkings t.o.v. die perspektief op en die besinning oor die oorsprong van die godsbegrip soos hierbo aangetoon, kan dus gemaak word:

Eerstens: Die volkekunde het hom hier dus met 'n volledig religiekundige saak besig gehou, enersyds virsover die religie as studie-objek vanuit die volkekunde betree is en andersyds virsover hierdie volkekundige bedrywigheid onlosmaaklik met die religiekunde vermeng geraak en dit oorheers het.

Tweedens: Hierdie stuk volkekundige bedrywigheid kon nie die mas opkom in sy vir-homself-gestelde taak nie, veral om twee redes. Die een rede is dat dit hom vakwetenskaplik op 'n ander terrein begeef het sonder die nodige dekkende begrippe-apparaat en toerusting.

F. Heiler verwys tereg op omvattende en oortuigende wyse na die bydraes op wat hy noem die terrein van die etnologiese religiekunde en noem dan by name E.B. Tylor, R.R. Frazer, J.R. Marett, K.J. Preusz, E.Durkheim, Hubert en Mauss, Wundt, Radin en Jensen by wie dit almal die foutiewe uitgangspunt was "als lieszen sich die Anhänge der Religion bei den kultur-

---

47) Schebesta, op. cit., p. 16.

armenschriftlosen Stammen finden".[48)]

Sy konklusie is korrek as hy sê: "Man kann aber das Wesen der Religion nicht aus ihren ärmlichsten Auszerungen erfassen; so wenig aus dem Lallen eines Kindes das Geheimnis und der Reichtum einer Sprache zu verstehen sind, ebensowenig aus den Vorstellungen und Bräuchen sogenannter primitiver Völker das Wesen der Religion".[49)]

Ten spyte dus van die waardevolle en onontbeerlike materiaal wat die etnologie versamel het en as taak het om te versamel (die godsdienswetenskap beskik nie oor die apparaat en bevoegdheid om dit te doen nie) konkludeer Heiler tereg t.o.v. die etnologie: "sie ist aber nicht immer zum Verständnis des eigentlich Religiösen durchgestossen".[50)]

Die tweede rede waarom die volkekunde nie die mas kon opkom nie, is dat gepoog is om vakwetenskaplike werk te doen sonder om bywyse van evaluasie tot 'n eindpunt te kom. Die animisme en pre-animisme is sku om vanuit hulle enige en werklike evaluasie-prinsipe, wat dit ookal mag wees, te opereer. Ewemin kom Lang en Schmidt tot 'n effektiewe evaluasie van hulle studieprojek: Lang nie omdat hy nie loskom uit die evolusionistiese hipotese nie maar tog ook nie volledig-evolusionisties wil evalueer nie en Schmidt nie omdat hy nie standpunt in die Skrif neem en vandaar uit vakwetenskaplik wil evalueer nie.

Derdens: Dit is verwarrend as etnologie en religiekunde oor

---

48) Heiler, F. Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1961. p. 6 vv.
49) Ibid., p. 7.
50) Ibid.

en weer op mekaar se stoele gaan sit. Wanneer is dit religie=kunde en wanneer etnologie? Terreinafbakening is duidelik noodsaaklik. Maar terselfdertyd blyk dit duidelik dat daar aktueel-brandende gemeenskaplike terrein, raakpunte en verhoudingsprobleme is waaromtrent daar sowel van die kant van die etnologie as van dié van die religiekunde epistemologies duidelikheid verkry moet word.

Vierdens: Vakwetenskaplike evaluasie blyk onvermydelik te wees. Ontstentenis hiervan lei tot die wetenskapswoestyn. Dit is dus nodig om tot 'n evaluasie-prinsipe en praksis vanuit die Christelike godsdiensetnologie te kom.

Vyfdens: Ten spyte van die tekortkominge hierbo genoem, is nietemin in die wetenskapsdebat rondom die oorsprong van die godsdiens "einer der bedeutungsvollsten Beiträge der Völkerkunde zur Religionswissenschaft der Gegenwart"[51] geleë.

2.3 Etnologiese monografieë oor godsdiens.

Die baie verdienstelike werk van Nathan Söderblom in sy religiekundige studie: "Werden des Gottenglaubens" wat hy saamgestel het uit etnologiese data lei die nuwe tydvak in. Daarin toon hy sistematies aan dat dit nie moontlik is om die oorsprong van godsdiens wetenskaplik bloot te lê nie.[52]

Söderblom probeer bywyse van 'n kompromis al drie genoemde teorieë omtrent die oorsprong van godsdiens verbind deur die kernaspekte van elk in 'n geheelstruktuur in te bou: Animisme, animatisme, geloof in magte, geloof in 'n hoogste wese en geloof

---

51) Lehmann, op. cit., p. 329.
52) Ibid., p. 332.

in 'n skepper. Dit blyk uit sy definisie van godsdiens: "Religion nennt man im allgemeiene Sinne die Beziehung zwischen dem Menschen und den Übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig acht."[53]

Uit sy studie laat blyk hy dat t.o.v. die moontlikheid om uit etnologiese materiaal die oorsprong van godsdiens te bepaal, net 'n hoop bestaan maar wesenlik onmoontlik is.[54]

Etnologiese navorsing en besinning oor die oorsprong van die godsdiens blyk nou - futiel soos dit was - die nut te hê dat dit die oog geopen het vir die veld van die psigologiese samehang van die religieuse struktuur waarmee die etnologie besig was. Nuwe terrein word nou deur die etnologie aangesny, nuwe moontlikhede van etnologiese ondersoek is ontgin en geëksploiteer met 'n gevolglike vernuwing en verdieping, sowel etnologies as religiologies. Veel sou hieruit voortvloei in sowel die latere godsdiensetnologie as die hantering van etnologiese aspekte van die religiekunde.

In hoofsaak is die volgende probleme aangesny:

2.3.1 Etnologiese studies m.b.t. mite en godsdiens.

Tot nog toe was studies omtrent die mites hoogs ongekoördineerd en teoreties. Hieraan het ingrypende verandering gekom. Veral die indrukwekkende en grondliggende etnologiese studie van Paul Ehrenreich, "Die allgemeine Mythologie und ihre etnologischen Grundlagen" (Leipzig 1910) het die oortuiging gewek dat die religiekunde en die mitenavorsing voortaan "nicht

---

53) Söderblom, N. Tiele-Söderbloms Kompendium der Religionsgeschichte. Berlin, Biller, 1931. p. 3.
54) Lehmann, op. cit., p. 332.

mehr an völkerkundlichen Stoffen zur Mythenkunde und Mythe=theorie vorüber gehen kann."[55]

Andermaal bevind religiekunde en etnologie hulle op gemeenskap=like terrein. Hierdie studie het 'n uiters belangrike plek in die moderne problematiek van die etnologie en religiekunde ver=ower.

2.3.2 'n Verdere studieveld wat betree is, is dié van die verhouding van godsdiens en seksualiteit by die primitiewe vol=ke. Josef Winthuis het nl. grondliggende werk gelewer met sy "Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und an=deren Völkeren" (Leipzig 1928).

Hy sien in die actus generationis, d.w.s. in die seksdaad, die hoogste en waardevolste religieuse daad by die primitiewe men=se. Vandaar herlei hy sy hipotese dat die mens 'n dubbel-ge=slagtelike wese is en hierin die gelykenis is van 'n bi-seksuele oerwese.[56]

Die toejuiging wat hierdie duidelik Freudiaans-georiënteerde siening vanuit die etnologie ontvang het, was van korte duur. Winthuis se hipotese het geensins in die etnologiese debat van die moderne tyd op die agenda gebly nie vanweë die duidelike eensydige aard van hierdie teorie.

2.3.3 Religieuse lewensleiding was 'n volgende bespre=kingspunt. Met betrekking tot hierdie studieterrein is die waarskuwing van Lehmann baie gepas dat niks vir die volkekun=dige navorsing en bygevolg vir die beoordeling van die gods=

---

55) Ibid., p. 334.
56) Ibid., p. 338.

diens van die skriflose volke gevaarliker is nie as 'n "wirk=lichkeitsfremde dogmatische Verallgemeinerung einzelner, wenn auch oft auftretende Züge der geistigen Kultur und des Seelen=lebens der sogenannten Primitiven".[57]

Dit geld dan veral die taboe-reëls. Dit voer die aandag na die hele veld van die sielelewe van die primitiewe mense en raak aangeleenthede soos die verband tussen godsdiens en gemeen=skapslewe in al sy geledinge. In die moderne tyd is hieroor in baie opsigte detailstudie gelewer. Die etnologie het verder nie net data vir die religiekunde gelewer nie maar ook die grense begin nader van ander dissiplines soos die godsdienssosiologie en die godsdienspsigologie.

Verdere volkekundige studies op hierdie terrein van die religi=euse lewe was van groot belang vir die religiekunde. Hieron=der kan verwys word na die studies van Paul Radin; Paul Sche=besta oor die oerwouddwerge van Malaya; F.R. Lehmann oor die Polinesiese taboe en Mooney oor die Noord-Amerikaanse Indiaan=se profetisme.

2.3.4 'n Laaste grondtrek wat in die etnologie van die voor-moderne bedeling reeds duidelik na vore gekom het, is die oorweging van die rol van die skeppemde en leiersfiguur t.o.v. die primitiewe gemeenskapslewe in die etnologie. Tot die in=sig is gekom dat daardie gemeenskappe nie homogeen is nie op grond van die verskil in toerusting van die lede daarvan. Dit is ook toegepas op die probleem van die religieuse toerusting van die mens. Ook hierdie terrein van die studiewerk van die etnologie is vir die religiekunde empiries en andersins baie

---

57) Ibid., p. 364.

waardevol.[58)]

Dit sal egter eers duidelik genoeg kan blyk as 'n snit uit die werkterrein van die relevante etnologie en religiekunde nader beskou word.

Die na-antropologiese skoolse etnologie voer ons dus saamvat=tend tot die volgende:

Eerstens het die herontvoogding van die religiekunde uit die etnologie op 'n gesonde onderlinge wisselwerking begin uitloop.

Tweedens: Etnologiese studies oor religieuse fenomene bly et=nologies van aard maar is nietemin van groot waarde vir die religiekunde. Die verskynsel dat die etnologie die taak van die religiologie oorneem, kom veel minder voor.

Derdens: Die etnologie (ook die godsdiensetnologie) staan hiermee aan die vooraand van 'n skitterende ontplooing t.o.v. die verwerking van etnologiese data. Daarmee is egter tege=lykertyd die pad geopen vir 'n religiologie naas die etnologie en 'n eventuele etnoreligiologie binne die religiologie.

Vierdens: Wisselwerking tussen hierdie interdissiplines bly steeds van konstitutiewe belang maar kan nie anders as op die grondslag van 'n gesonde en sinvolle terreinverdeling berus nie.

3. Godsdiens as etnologiese werklikheid aanvaar.

Dit is nou nodig om die hieropvolgende etnologiese perspektie=we wat van betekenis is vir die religiekunde, van nader te be=skou. Kenmerkend van hierdie moderne etnologiese besinning, veral sedert die dertigerjare van hierdie eeu, is die totale

---

58) Ibid., p. 348.

afwesigheid van sitkamer-etnologie-raaiwerk en abstrakte teoretisering.

Metodologies is steeds gepoog om los te bly van die vergelykende metode.

'n Tweede breë kenmerk van hierdie verwikkeling is dat nou oor 'n wye front gepoog word om los te kom van die vorme waarin tot nog toe geopereer is en deur te dring tot die dieptestrukture, veral die logiese strukture wat die basis is van die werklikheid.

Godsdiens is as historiese werklikheid aanvaar.

3.1 Die historiese partikularisme (cultural anthropology)

Die naam van Franz Boas moet ongetwyfeld genoem word as die vader van die induktief-empiriese Amerikaanse volkekunde. Met hom saam kristalliseer die sg. historiese partikularisme duidelik uit.[59] Hierdie etnologiese hervorming begin met die opheffing van die dialektiese verhouding tussen feit en teorie. Tot nog toe was die antropologiese aanbiedinge grootliks teoreties ingebed. Boas en sy medestanders[60] het egter 'n totaal nuwe inhoud aan die antropologie gebring.

Hoewel geen uitgesproke anti-evolusionis nie, was hy beslis gekant teen ewolusionistiese skemas waarin mensheidstrekke tot een formule herlei word.[61]

In een opsig veral het Boas by die historiese werklikheid wou kom: dit is moeiliker om die universele "kultuurbril" neer te

59) Harris, op cit., p.250

60) Mense soos Kroeber, Lowie, Sapir, Herskovitz, Goldenweiser, Radin, Spier, Hoebel, Benedict, Mead, was almal sy studente. Boas self het meer as sewe honderd artikels en 'n halfdosyn boeke geskryf.

61) Harris, op. cit., p. 259.

sit as om die eie kultuur te waardeer,[62] vandaar die partikularisme as kenmerk van sy beskouinge. Hy aanvaar die eenheid van die mensheid, soos Bastian met sy Elementargedanken. Rasseverskille is vir hom irrelevant. Daarbinne is daar kultuurverskille ooreenkomstig historiese en geografiese invloede.[63]

Op hierdie lees geskoei is 'n wyd vertakte kulturele antropologie uitgebou.

Die verdienste van Boas lê nie soseer in die direkte godsdienstetnologie nie, ofskoon hy voortreflike voordragte lewer oor die mitologie[64], maar wel in die algemene koerswending wat hy die etnologie laat neem het.

3.2 Die dialektiese materialisme.

Soos Darwin die wet van evolusie ontdek het t.o.v. die organiese lewe, het Marx die wet van evolusie in die geskiedenis van die mens ontdek.[65] Hierdie stelling van Friedrich Engels by die graf van Marx kan nie sonder meer aanvaar word nie, maar was tog profeties m.b.t. die invloed van die Marxisme veral wat die godsdiens betref.

Daar bestaan baie ooreenkomste tussen Marx, Darwin, Morgan, Spencer en Tylor. Marx voorsien die einde van uitbuiting bywyse van die koms van die kommunistiese millennium. Die Spencerisme voorsien 'n samelewing waarin die begeertes van indivi-

---

62) Lowie, R.H. The history of ethnological theory. London, Harrap (c 1937) p. 138.
63) Herskovitz, M.J. Franz Boas: the science of man in the making. New York, Scribner, 1953. p. 54.
64) Ibid., p. 88 vv.
65) Harris, op. cit., p. 17.

due ooreenstem met dié van alle mense.[66] Marx beskou dan ook Darwin se "Origin of Species" as natuurwetenskaplike grondslag in die stryd teen klasse. Die Marxisme is nie irrelevant in die antropologie nie[67] ofskoon dit nie dikwels in antropologiese studies behandel word nie. Die Marxisme is egter, wat die godsdiensetnologie betref, dié rigting waarin die evolusionistiese godsdiensbeskouing van ontwikkeling tot hoër rasionele vorme van agnostisisme en ateïsme, tot sy eindpunt gevoer is.[68] Vandaar dat die afwysende Marxistiese siening is: "the capitalist-orientated school has not provided an overall solution in principle to the problem of the nature and origin of religion. Nor, quite obviously, is it capable of producing such a solution".[69]

3.3 Die Franse Strukturalisme.

Die betekenis van hierdie ontwikkelingsrigting lê daarin dat die aksent nou nie meer lê op die vraag na die oorsprong van godsdiens nie. Lg. word as gegewene aanvaar en daar word gesoek na die strukturele samehang daarvan. Hiermee word met die verwysing na E. Durkheim en C. Levi-Strauss volstaan.

Dieselfde plek wat F.Boas beklee in die Amerikaanse antropologie word deur E. Durkheim ingeneem t.o.v. die Franse antropologie. Hy het inderdaad in toenemende mate belang gestel in etnografiese data. Verder was hy selfs t.o.v. die buiteland

---

66) Ibid., p. 222.
67) Kyk Ibid., p. 228.
68) Ibid., p. 200.
69) Tokarev, S.A. Principles of the morphological classifications of religions. Soviet anthropology and archaeology. 4 (4) 3 - 10. Spring, 1966. p. 3.

invloedryker as in Frankryk self.[70]

Hy was by uitstek sosioloog. Durkheim kom met 'n bepaalde teorie oor die ontstaan van godsdiens. Met "ontstaan" bedoel hy nie die eerste begin of aanvang daarvan nie, maar die universele oorsake waarop elke religieuse idee en praktyk teruggaan.[71]

Hy meen dat die basiese religie-begrippe t.o.v. al die assosiasies daarvan, bv. god, siel, gees, ens. "originate in the recurrent experience by which human beings feel the force and majesty of the social group".[72] Siel is dus vir hom die totemistiese projeksie van die clan. Die hoogste wese is die produk van die stam-sentiment wat bo die clan uit transendeer.[73]

Die projeksie tot 'n religie-belewenis ontstaan dus uit die behoefte aan begrip en uit "sociability".[74] Godsdiensbelewinge is "not merely received individually by all the members of the group, they are what gives the group its unity".[75]

Godsdiens is dus 'n sosiale feit wat sosiaal verklaar moet word. Dit is die wyse waarop die samelewing homself sien. Dit beteken egter geensins dat godsdiens 'n epifenomeen van die samelewing is nie.[76]

---

70) Levi-Strauss, C. The scope of anthropology. London, Cape, 1968. p. 8.
71) Harris, op. cit., p. 488.
72) Ibid.
73) Lowie, op. cit., p. 205.
74) Durkheim, E. Selected writings. Cambridge, Univ. Press, 1972. p. 222.
75) Ibid., p. 223.
76) Evans-Pritchard, E.E. Theories of primitive religion. Oxford, Clarendon Press, 1965. p. 56.

Verder is die beskouing van die ontgoddeliking van die gemeenskap volgens Durkheim baie betekenisvol: "God, if one may express the matter this way, was at first present in all human relations, but progressively withdraws from them; he abandons the world to men and their disputes".[77] Godsdiens "contracts more and more".[78]

Durkheim het ook m.b.t. die animisme-problematiek sy bydrae gelewer. Volgens hom is dit moeilik om 'n grens te soek tussen die persoonlike wil en die onpersoonlike krag, dus tussen dinamisme en animisme.[79]

Hy maak die onderskeiding tussen religieuse en magiese rites: Eersgenoemde is kulties van aard en word bv. in 'n kerk beoefen. Laasgenoemde is opsioneel en kan hoogstens tot ongeluk lei. Hy doen dus afstand van die dinamisme-hipotese en verdiep hom verder in die totemistiese kultus.

Durkheim se antropologiese bydrae tot die religiekunde bestaan daarin dat hy die teoretiese breuk met die animisme help vergroot het, dat hy besin oor die wesenlik-religieuse problematiek, bv. kultus en dat hy kom tot die gedifferensieerde societas as eenheid binne die gemeenskapstruktuur.

Daar lê egter geen etnie of etnosbegrip in die perspektief van Durkheim nie.

Nóg Durkheim nóg Mauss was in 'n posisie om oor soveel etnografiese literatuur te kon beskik soos Levi-Strauss.[80] Hy kon

---

77) Durkheim, op. cit., p. 245.
78) Ibid.
79) Van Niekerk, op. cit., p. 155.
80) Harris, op. cit., p. 489.

dus op unieke wyse die kombinasie bewerkstellig tussen magnifieke erudisie en eerstehandse informasie. Hy voer die verdieping tot 'n strukturele analise veel verder as Durkheim. Tog is dit opmerklik dat beide Durkheim en Levi-Strauss redeneer vanuit die sosiale antropologie. Anders as by Eg. maar tog in aansluiting daarby kom hy tot 'n strukturele benadering. Hiertoe verklaar hy: "it is the nature of the facts which leads us to distinguish within them that which belongs to the order of structure and that which belongs to the order of event."[81] Hy skep dus die begrippe van transformasie en struktuur, die veranderende en die struktureel vasstaande. Aldus is die historikus met diakroniese studie besig terwyl die antropoloog sinkronies die historiese toneel wil rekonstrueer.[82] So vat die antropologie struktureel die mensheidsgeskiedenis saam met die eietydse en eie geskiedenis.

Hy kom nie met 'n teorie oor die ontstaan van godsdiens nie. Godsdiens moet volgens hom in die lyn van die historiese besien word. Die studie van die mitologie is egter een weg om te kom tot die universele beginsels wat tot die oerstruktuur behoort. Daar bestaan egter 'n universele nie-rasionele logika by die mens wat in die mitologie tot uiting kom.[83]

Die mitologie kom aldus bywyse van mondelinge tradisie verbonde aan religieuse ritueel na vore.

Net soos die partikularisme onder die invloed van Boas die etnologiese besinning teruggedwing het van spekulasie na besin-

---

81) Levi-Strauss, op. cit., p. 30.
82) Leach, E.R. Levi-Strauss. London, Fontanay, 1970. p. 15.
83) Ibid., p. 57.

ning oor die feitemateriaal, wil ook die strukturalisme die godsdiens empiries benader en aldus vernuwend en verdiepend bestudeer.

Hierdie godsdiensbegrip is egter, jammer genoeg, nie uit die volle lewensaktualiteit geneem nie en word dus slegs in geringe mate as konstitutief tot die gemeenskapslewe gedink. Dit is die leemte by Levi-Strauss. Sy bydrae oor die mitologie is egter vir die godsdiensetnologie van groot waarde.

3.4 Die Engelse "Social Anthropology".

Die offensief van die uitdagers van die negentiende-eeuse Engelse evolusionisme het vanuit twee kampe gekom: Enersyds die diffusioniste w.o. W.H.R. Rivers, E.G. Smith e.a. Dit was egter andersyds die sosiale antropoloë wat binne die raamwerk van die funksionalisme teen die dertiger jare van hierdie eeu feitlik die antropologiese monopolie in Engeland bekom het.[84] Hierdie rigting het tot die gedugte kombinasie van die Franse sosiologiese strukturalisme en die Engelse empirisme ontwikkel.[85]

A.R. Radcliffe-Brown.

Net soos Boas, verwerp hy ook die negentiende-eeuse ewolusionistiese denkskemas geheel en al. Tog is hy, soos Boas, geen anti-ewolusionis nie. Hy noem homself veeleer n sosiale evolusionis.[86] Sy vernaamste godsdiensetnologiese bydrae is sy studie "Taboo" (1939).

---

84) Harris, op. cit., p. 514.
85) Hammond-Tooke, op. cit., p. 7.
86) Harris, op. cit., p. 525. Radcliffe-Brown. The methods of ethnology and social anthropology. South African Journal of Science. Vol. 20. no. 11, 1923. p. 131 vv.

Hy bevind dat anders as by J.G. Frazer die begrippe religie en magie moeilik onderskeibaar is. Dieselfde geld die onderskeidings rein en onrein waar die differensasie moeilik toepasbaar is en in baie gemeenskappe onbekend.[87]

Wat dienooreenkomstig ritueel vermy word, het rituele waarde. Die rituele waarde word betoon m.b.t. tie onderhawige objek of persoon, of m.b.t. die sosiale stelsel wat aan hierdie waardeskaal onderhewig is.[88] Deel van die studie moet dan wees om die verhouding tussen hierdie ritueel en die rituele waardes en die wesenlike van die gemeenskap te bepaal.[89]

Daar is drie metodes waarvolgens hierdie verhouding blootgelê kan word. Die eerste is die bepaling van die doel van die rites. Dit is nie altyd bepaalbaar nie o.a. omdat t.o.v. dieselfde rite verskillende doeleindes kan bestaan. Die tweede benadering is die bepaling van die betekenis. Dit lê egter onder die oppervlakte van die waarneembare en is moeilik te bepaal. Dus is die belangrikste: Die bepaling van die funksie daarvan binne die groot kosmologiese ideë-apparaat van die mens. Dit is nl. om die sosiale waarde van rituele geleenthede te dien en daardeur die mense simbolies aan mekaar te verbind.[90]

Bronislaw Malinowski.

Hy is by uitstek die funksionalis maar ook ewolusionis.[91]

---

87) Radcliffe-Brown, A.R. Taboo. Cambridge, University Press, 1939. p. 16 vv.
88) Ibid., p. 19, 20.
89) Ibid., p. 24.
90) Ibid., p. 43, 44.
91) Vgl. Lowie, op. cit., p. 236.

Hy kom veral met 'n belangrike kulturologiese benadering wat m.b.t. die sosiale lewe gesien moet word. Daarmee is hy ook sosiale antropoloog.

Sy studie "Magic, Science and Religion" (1925) is skitterend. Daarin krediteer hy Tylor tereg wat "the foundations of an anthropological study"[92] gelê het.

Die moderne antropologie, aldus Malinowski, het ver hierbo uitgestyg deur te besef dat magie en religie nie net 'n dogma is nie maar, "a special mode of behaviour, a pragmatic attitude built up of reason, feeling and will alike ... a mode of action as well as a system of belief, and a sosiological phenomenon as well as a personal experience."[93]

Daarmee is hy die mondstuk, vanuit die sosiale antropologie, vir 'n nuwe siening op magie en religie en stel hy die funksie daarvan vas. Malinowski se godsdiensetnologiese bydrae is inderdaad een van die beste wat vanuit die sosiale antropologie gelewer is.

E.E. Evans-Pritchard.

Getrou aan die tradisie van sy antropologiese skool ag hy dit tevergeefs om te soek na 'n primordium in die religie en verwerp hy die vergelykende metode as 'n "misnomer", daarmee bedoelende dat daar van vergelyking gewoonlik nie veel tereg kom nie en dat pogings daartoe gewoonlik meer illustratief as kom-

---

92) Malinowski, B. Magic, science and religion. In Needham, J. red. Science, religion and reality. London, Sheldon Press, (c 1925) p. 22.
93) Ibid., p. 27.

paratief is.[94]

Voorts handhaaf hy die standpunt van die gelykwaardigheid van die godsdienste.[95]

Evans-Pritchard bied 'n waardevolle bydrae m.b.t. die aktualiteit van die plek van godsdiens in die antropologiese dialoog. Hy beweer veral dat, van die antropoloë wat die godsdiens bestudeer, self a-religieus is, moeilik religieuse aangeleenthede kon hanteer en dus nie 'n ondubbelsinnige bydrae tot die etnologiese debat kan lewer nie. Vandaar die futiele pogings i.s. die oorsprongsteorie.[96]

Opsommend kan t.o.v. die plek van die godsdiensetnologie binne die Engelse sosiale antropologie soos volg bepaal word:

Eerstens hou die funksionele metode die moontlikheid in om die funksie wat die godsdiens t.o.v. die breër lewe inneem, vas te stel. Langs die weg kan waardevolle bydraes verwag word.

Tweedens: Dit is moeilik om te verwag dat die religiebegrip by die sosiale antropologie tot hoër hoogtes sal kom as besinning oor die sosiale lewe. Die leemte by die sosiale antropologie t.o.v. hulle eventuele godsdiensetnologie is, nl. dat godsdiens nie sui generis beskou word nie, maar as komponent van die sosiale lewe.

Derdens verkeer die sosiale antropologie steeds in epistemologiese groeipyne en word die toekoms van hierdie vakwetenskap

---

94) Evans-Pritchard, E.E. Theories of primitive religion, p. 10.
95) Ibid., p. 105.
96) Ibid., p. 100.

betwyfel en bevraagteken deur sosiale antropoloë self.[97]

Dit kan nie anders as om verlammend op die godsdiensetnologiese uitbouing te werk nie.

3.5 Die Kognitiewe Antropologie.

Die Boas-koerswending in die antropologie het mettertyd daarvoor gesorg dat dit nog verder in die rigting van meer spesifisering en minder as breë en algemene etnologie ontwikkel het.

Volgens die eksponente van 'n kognitiewe antropologie was die antropologie egter nog te veel op homself en vanuit die oogpunt van die antropoloog ingestel, "more concerned with discovering what anthropology was than, for example, what an Eskimo was".[98] Die teorie was nog nie genoegsaam in die werklikheid ingebed nie. Derhalwe is dit sedert die tyd van "intense theoretical innovation" en die daaropvolgende tyd van "consolidation and refinement" nou nodig om te kom tot verdere antropologiese vernuwing soos blyk uit die volgende: "the various subdisciplines of anthropology are astir with new formulations challenging and supplementing established concepts and

---

97) Needham is baie pessimisties en meen dat die sosiale antropologie maar moet opgaan in die filosofie, sosiologie, kunsstudie, geskiedenis, staatsleer en dieptesielkunde. Needham, R. The future of social anthropology. In Anniversary contributions to anthropology. Leiden, Ethnological Society, Brill, 1970. Adam Kuper is meer hoopvol en wil in elk geval nie by die sosiologie inskakel nie omdat lg. volgens hom te steriel en vervelend is. Kuper, A. Anthropologists and Anthropology; the British School 1922-1972. London, Lane, 1973. p. 238.

98) Tyler, S.A. Cognitive Anthropology. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1969. p. 3.

methods".[99] Dit word weerspieël uit begrippe soos formule en komponentiële analise, folksistematiek, "ethnoscience", etnosemantiek, sosiolinguïstiek.[100]

Die ou teorieë wou tot die konstruksie van die sisteme kom op grond waarvan kulture van mekaar verskil. Die fokus het egter op die variasie van die kultuur gebly en is nie gewend tot die diep wesenlike nie.

Die kognitiewe antropologie wil nie ontdek hoe volke hulle kultuur organiseer en gebruik, of wat "the organizing principles underlying behaviour" is nie. Dit wil nie die fenomene self bestudeer nie maar "the way they are organized in the minds of men", op grond daarvan dat "cultures are not material phenomena; they are cognitive organizations of material phenomena".[101]

Die kognitiewe antropologie vra dus twee vrae: Watter fenomena is van betekenis vir kultuur en hoe organiseer hulle hierdie fenomena? Begryplikerwys kry die etnografie 'n baie prominente dimensie in hierdie verband.[102]

Die doelstellings van die "ethnoscience" pas ook in hierdie breë raamwerk van op-die-objek-self-gerigtheid. Metodologies moet die data "as free as possible of contamination by the observer's own culturally conditioned basis"[103] wees.

Op dieselfde vlak moet die etnosemantiek besien word soos ook etnografiese waarneming en teboekstelling met "its emphasis on

---

99) Ibid., p. 1.
100) Ibid.
101) Ibid. Ook Leach, op. cit., p. 2.
102) Tylor, op. cit., p. 1.
103) Hammond, op. cit., p. 369.

trying to understand the component aspects of a people's culture as the people themselves perceive them".[104]

Dat dit ook t.o.v. die plek van religieuse opvattinge, instellings en praktyke tot verdieping van die kennis en insig sal lei, is voor die hand liggend.[105]

Die kognitiewe antropologie hou groot moontlikhede in vir 'n sinvolle verdieping van, terugkeer tot en besinning oor die plek van godsdienstige praktyke; t.o.v. "the way they are organized in the minds of men".

In daardie sin is daar dus 'n unieke godsdiensetnologie in die vooruitsig. Daar is egter nog nie 'n aanduiding dat hierdie etnologie in sy bepaalde denkstruktuur die etnos of volksidee sal omlyn nie. Vandaar dat die ruimte vir 'n etnosetnologie steeds bestaan.

Bywyse van terugblik kan vasgestel word dat die fenomeengodsdiens volgehoue aandag in die antropologie geniet het.

Aanvanklik is gesoek na die oorsprong van godsdiens. Later het die klem verskuif na die funksie en aard van godsdiens.

Met die oog op die hierna volgende omlyning van die etnologie en die godsdiensetnologie, stel ons vas dat die aard en rigting van die antropologie gelê het op die vlak van ondersoek na die mens, sy kulturele en sosiale verbondenheid, partikulier, struktureelkognitief maar sonder 'n etniese lading. Die aandag wat binne hierdie gedagteverband aan godsdiens gegee is, was eerstens soos die etnologie sonder aandag aan die etniese

---

104) Ibid., p. 370.
105) Betekenisvol is in hierdie verband die godsdiensfilosofiese gedagtes van P. Berger dat godsdiens 'n strategiese

self en tweedens 'n godsdiens waarvan 'n immante karakter aprio=ries aanvaar is en die idee van 'n openbaringskarakter nie na vore kom nie.

4. Van etnologie na godsdiensetnologie.

Dit het die etnologie langsamerhand aan frisheid van siening en elaborate uitbouing en ontwikkeling begin ontbreek by die on=derafdeling van die sosiale antropologie wat bekend staan as "anthropological theory of religion" of ook genoem "social anthropology...particularly that part of it concerned with the study of religion".[106]

Die redes vir hierdie stagnasie is drieërlei.

Eerstens ontbreek dit aan verdere verbreding van die begrippe. Inteendeel, "It is living off the conceptual capital of its an=cestors, adding very little, save a certain empirical enrich=ment, to it".[107]

Tweedens: "It draws what concepts it does use from a very nar=rowly defined intellectual tradition", by name veral Durkheim, Weber, Freud en Malinowski.[108] Daar vind dus nie verdieping plaas nie en ook nie verbreding in die sin dat uit die kennis van ander wetenskappe soos die filosofie, geskiedenis, regswe=tenskap ens. geput word nie.[109]

---

105) plek beklee t.o.v. die menslike selfverwesenliking, wê=reldkonstruksie en wêreldonderhoud. P. Berger, op. cit., Part I. Kyk ook Berger, P. en Luckman, T. op. cit., p. 65 vv.
106) Geertz, op. cit., p. 23.
107) Ibid., p. 1.
108) Ibid.
109) Ibid. Vgl. ook p. 42.

Derdens is hierdie stagnasie daaraan toe te skryf dat die studie van godsdiens steeds 'n onderdeel van die antropologie gemaak word met die gevolg dat én die antropologie én die religiekunde daaronder ly.

Vir die godsdiensetnologie was reeds waardevolle bouwerk verrig in die regte wetenskapsperspektief gesien. Die werke van Durkheim, Freud, Weber en Malinowski is epistemologies gesproke nie godsdiensetnologies bedoel nie. Dié van Durkheim en Weber is veeleer godsdienssosiologies; dié van Freud suiwer psigologies en dié van Malinowski kultuuretnologies, kulturologies of sosiaal antropologies. Tog is dit in Durkheim se siening van die werk van die heilige, Weber se begrypende metodologie, Freud se paralel tussen persoonlike en groepsrites en Malinowski se ontginning van die verskil tussen godsdiens en algemene kennis waardevol vir 'n eventuele uitbouing van die godsdiensetnologie.[110)]

Clifford Geertz lewer 'n baie belangrike studie wat as bousteen by 'n godsdiensetnologie kan dien. Hy wend 'n moedige poging aan om bo die denkklimaat van bg. vier denkers uit te styg as hy trag om 'n "cultural dimension of religious analysis" bloot te lê. Onder kultuur verstaan hy 'n "historically, transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life".[111)]

Die betekenis van hierdie siening van Geertz lê in die volgen-

---

110) Ibid., vgl. ook p. 2.
111) Ibid., p. 3.

de: Eerstens dui sy analise op die kulturele dimensie v' n godsdiens. Daar is dus 'n kulturele aspek van religie. Godsdiens is vanuit 'n bepaalde hoek gesien 'n kulturele sisteem. Uit Geertz leer ons dat dit nie 'n etnologiese probleem en gevolglik nie 'n godsdiensetnologiese probleem is nie, maar wel 'n religieuse en dus 'n etnoreligiologiese probleem. Hy verplaas dus die aksent vanaf die etnologie na die religiologie.

Tweedens blyk dit hieruit dat Geertz sy staanplek in die religiekunde behou as hy die kulturele aspek van godsdiens wil bepaal en standardiseer.

Derdens vloei uit Geertz se analise tog baie belangrike onderskeidinge wat van groot godsdiensetnologiese nut is. Dit is nl. geleë in sy definisie van godsdiens as "a system of symbols which acts to establish powerful pervasive, and longlasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic".[112] As stelsel van simbole staan godsdiens nie los van die sosiale lewe nie maar vorm deel van die lewe van elke dag. Aldus skep dit vastigheid by die menslike gees en by die motiewe daarvan en vorm daarmee die diepste grond vir die beskikking oor die groepverband van etniesverbonde mense.

Wanneer dit by die godsdiens, vanuit die kultuur gesien, gaan om begrippe wat die breë en algemene bestaansvorm dien, is dit godsdiensetnologies van betekenis vir die eenheid van die etnos bo stam en kleiner groepsverdeling.

---

112) Ibid., p. 4.

Dit blyk nou dat die term etnologie in die volkekundige wetenskapsgebruik enigsins op die agtergrond staan en dan nie spesifiek m.b.t. die begrip "etnies" as sodanig gebruik word nie. Die antropologiese veld van ondersoek het feitlik volledig oorheers gebly deur óf die sosiale, óf die kulturele aksentuering daarvan. Wat die sosiale antropologie betref, is daar die eerste tekens van die besef dat die skrif aan die muur is. Wat die kulturele antropologie betref, is dit helaas so dat nie soseer die mens in sy kultuurverband bestudeer is nie, maar die kultuur as sodanig as studie-objek ingeskuif is met - a-la-Boas - 'n gevolglike verlegging vanaf kulturele antropologie in die rigting van suiwer kulturologie.[113] Dit is natuurlik histories daaruit te verklaar dat die antropologie hom gewend het tot volke en hulle kulture. Die vakwetenskaplike ontwikkeling maak dit egter noodsaaklik dat etnologie en kulturologie ontkoppel moet word. Die idee van "etnies" het nooit geheel en al uit die antropologiese gesigsveld verdwyn nie maar dan as 'n sekondêre en selfs insidentele funksie as eenheid - te klein en onbelangrik om voorwerp van wetenskaplike studie te wees. Hiermee saam het dit nog in die na-oorlogse wêreld as reaksieverskynsel 'n ongunstige konnotasie-stigma verwerf en in die Derde Wêreldse taal die assosiasie met die kolonialisme behou.

Dit hef egter nie die moontlikheid en noodsaaklikheid op om met die etniese as studie-objek aan die etnologie 'n vars aktuele en vernuwende studie-inhoud te gee nie.

Aansluiting kan gevind word by die teorie van Bastian t.o.v.

---

113) Vgl. Coertze, op. cit., waar kultuurkunde deel vorm van die volkekunde. p. 30 vv.

die Elementar- en Völkergedanke by wie die etniese duidelik binne die gesigsveld staan. Die Duitse digter Herder gee 'n romantiese idee aan die Volkstum wat hy soek op die gebied van die aanpassing van die mens t.o.v. sy omgewing.[114]

Dit gaan by hom om die volkse soos dit blyk uit die volkslied, taal, "Volkstum" ens. Herder se implementering van die volksbegrip bly veelal embrionaal en te poëties aangewend om die grondslag van 'n werklike etnologie te word.

In die na-oorlogse spraakgebruik het die woord "Volkstum" byna 'n vloekwoord geword.

In die resente tyd is aan die etniese begrip tot so 'n mate vernuwing gegee dat selfs die breë omlyning van 'n werklike etnologie duidelik sigbaar begin word.

Dit moet teruggevoer word na die grondliggende antropologiese studies van die Russiese navorser, S.M. Shirokogoroff wat die ondersoek van die etniese bo en behalwe die kulturele ondersoek plaas. Die vernaamste kenmerk van die etnos is in die volgende geleë: Dit is "a biological unit of man in which the reproduction of species is going on and in which the process of physical changes takes place".[115] Aan die etnos lê twee voorwaardes ten grondslag wat die vorming en bestaan daarvan betref, nl. die primêre milieu waarin dit bestaan en die interetniese druk wat daarop uitgeoefen word.[116] Veral lg. is 'n baie belangrike faktor omdat die etnos net 'n sekere mate van

---

114) Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, p. 62 vv.
115) Shirokogoroff, S.M. Ethnological and Linguistical aspects of the Altaic hypothesis. Oosterhout, Anthropological Publications, 1970. p. 11.
116) Ibid., p. 12.

van druk weerstaan waarna die equilibrium versteur word en interetniese botsings en nuwe formasies plaasvind.

Dit is die verdienste van Shirokogoroff dat hy die ou negentiende-eeuse etnografie vernuut het maar dit terselfdertyd nie losmaak van kultuur wat 'n basis vorm van die verdeling van die mensdom in groepe nie. Hy onderskei tussen kultuur en etnos hoewel hy dit nie skei nie, beskou die etniese eenheid nie as staties prosesmatig en voer die psigologiese faktor as betekenisvolle determinant aan. Shirokogoroff vernuut dus die ou volksbegrip tot dié van 'n etniese eenheid.[117]

W. Mühlmann neem ook 'n leeue-aandeel in die etnos-etniedebat. Hy besien etnos of etnie as "die grösste feststellbare souveräne Einheit, die von den betreffenden Menschen selbst gewusst und gewollt wird."[118]

'n Etnie kan, aldus Mühlmann, 'n horde, 'n stam, 'n kaste, ens. wees. Met so 'n etnologie staan Mühlmann dus duidelik baie ver van die "Volkstum" van Herder af. Tog is dit nog steeds dieselfde fenomeen, welliswaar verklein en op 'n heel ander antropologiese dimensie geplaas. Maar basies gaan dit nog om dieselfde saak.

Dat die term "volk" nie so skrikwekkend is dat dit ten enemale ondienlik bly nie, is intussen aangetoon deur E. Francis in 'n deeglike sosiologiese bydrae tot die volksteorie in sy werk "Ethnos und Demos".[119] Sosiale realiteite kan nie ad acta laat lê word nie: "auf den Begriff des Volkes kann man nun

---

117) Mühlmann, Rassen, Ethnien, Kulturen. p. 57.
118) Ibid.
119) Francis, E. Ethnos und Demos. Berlin, Duncker & Humboldt. 1965. p. 9.

einmal nicht verzichten". Hy wil dus onder volk presies dieselfde verstaan as Mühlmann onder etnie.[120]

Dit skyn dus asof, wat die Duitse etnologie betref, 'n ware etnos-etnologie nie buite die gesigsveld lê nie.

Die volksbegrip hoef nie langer onder die nasionaal-sosialistiese eksesse gebuk te gaan nie. "Volk" is egter moeilik definieerbaar en moeilik uit sy romantiese gedagte-inhoud te ontwar t.o.v. karakter en samestelling.[121]

Uit meer oorde word besin oor die etniese en gesoek na nuwe formuleringe hiervan as grondslag vir 'n etnologie as deel van die sosiale antropologie.[122] Vanuit die Noorweegse stoel wys Fredrik Barth tereg daarop dat "since culture is nothing but a way to describe human behaviour, it would follow that there are discrete groups of people i.e. ethnic units, to correspond to each culture".[123]

Ook in die Amerikaanse antropologiese denke is daar aanduidings van 'n sosio-etnologie wat hom met die etniese pluralisme wil besig hou.

---

120) Ibid.

121) Vgl. Lundman, B.J. Geographische Anthropologie. Stuttgart, Fischer, 1967. p. 63 vv. Vgl. verder Kluckhohn, Culture and behaviour, ed. by R. Kluckhohn, New York, Free Press, 1959. p. 210 oor "ethnic population".

122) L.W. 'n suiwer etnologie in die sosiale antropologie.

123) Ethnic groups and boundaries. Ed. by Frederik Barth. Bergen, Universitets Forlaget. (1970 c 1969) p. 9. Barth en sy medestanders kom reeds met 'n insiggewende studie van die etnos t.o.v. die grense, politieke sisteme, interafhanklikheid en veral die etnie as sosiale stigma. p. 38.

'n Definisie van die sleutelterm "etniese groep" vind ons by R.A. Schermerhorn wat dit beskryf as: "a collectivity within a larger society having real or putative common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus on one or more symbolic elements defined as the epitome of their peoplehood".[124] 'n Aspek waaraan aandag gegee word is die volgehoue etniese verdeling in 'n stad soos New York wat dit 'n "patchwork of ethnic enclaves" maak.[125] Verder kry bv. aspekte soos etniese groepsbewustheid en formasie aandag.[126] 'n Godsdiensetnologiese bespreking kom na vore by Hunt en Walker wat verwys na Joegoeslawië waar die etniese verdeling bepaal is deur die godsdiens.[127]

Oor die algemeen gesproke, sonder dat dit die element van rassisme bevat, en in samehang met die begrip "nasionalisme"[128] vind ons in hierdie geskrifte 'n idee van die etniese wat sou kon aansluit by dié van Mühlmann, Shirokogoroff, Barth en, soos hierna volg, J.H. Coetzee.

Baie insiggewend - ironies genoeg - is die pluralisme wat in 'n dokument van die Wêreldraad van Kerke deur die wangebruik van antropologie afgedwing word: "Anthropology took from within and became an instrument of colonial domination....the discipline has continued to supply information and methods of action useful for maintaining, reaffirming and disguising social relations of a colonial nature".[129]

---

124) Schermerhorn, R.A. Comparative ethnic relations. New York, Random House, 1970. p. 12. Vgl. ook Hunt, C.L. en Walker, L. Ethnic Dynamics. Homewood, Dorsey Press, 1974. p. 3.

125) Litt, E. Ethnic politics in America. Glenview, Scott, Foresman, 1970. p. 9.

Die oplossing uit hierdie gevoelsimpasse is 'n etniese evaluasie: "the unity of the nation....in terms of the ethno-cultural pluralism of its inhabitants".[130]

Die pad terug na die herformulering van die etnos as sluitsteen vir die etnologie is egter nie met rose besaai nie. Een van die belangrikste struikelblokke in die pad is die sg. etnosentrisme. Daar is egter twee soorte etnosentrisme: 'n gunstige en 'n ongunstige, 'n verdraagsame en 'n onverdraagsame.[131] As etnosentrisme behoud van en prysstelling op die eie is, is dit aanvaarbaar en staan dit as normale houding teenoor kulturele relativisme. In die ongunstige absolute sin is dit egter 'n verloëning van die ware sin en strekking van die etnos.

In geen van bogenoemde betekenisse staan dit egter teenoor die antropologie as "a properly international study of societies all over the world"[132] nie.

By die regstelling en aanvaarbaarmaking van die etnos-idee sal die grootliks ongunstig ingestelde gedagteklimaat t.o.v. die etnosbegrip in aanmerking geneem moet word. Verder sal dit los van enige emosioneelbelade en idilliese konnotasie moet kom beginnende "van onder af", d.w.s. vanaf die etnie as

---

126) Shibutani, T. en Kwan, K.M. Ethnic Stratification. New York, MacMillan, 1965. p. 200 vv.
127) Hunt & Walker, op. cit., p. 366 vv.
128) Shibutani & Kwan, hoofstuk 16.
129) Aangehaal by Gonzales, L. Anthropologists and the "Indian Problem". International Review of Missions. July 1973. p. 272.
130) Ibid.
131) Bidney, D. Theoretical Anthropology. New York, Columbia University Press, 1953. p. 424.
132) Kuper, op. cit., p. 234.

die grootste eenheid binne die etnos.

So gesien, lig die etnologie die "volk" geheel en al uit die ou teenstelling van primitiewe en beskaafde volke en word alle volke voorwerp van studie by die etnologie. Aldus "bestudeer die etnologie dan sowel die ongedifferensieerde as die gedifferensieerde volkskarakter..."[133]

Die volgende komponente kan t.o.v. die volksbegrip aangedui word: Aanwesigheid van 'n eenheidsbewussyn; geloof in 'n gemeenskaplike afstamming; gemeenskaplike taal, tradisie en kultuur; organiese eenheid deur afkoms; historiese verbondenheid, onderskeidende kenmerke, 'n eie land en 'n selfbesef en onderskeidingsbesef van ander.[134]

Die belangrike is, aldus J.H. Coetzee, dat in aanmerking moet kom dat 'n etnos nie bestaan op grond van een of enkele van hierdie komponente nie maar die aanwesigheid van ten minste die meeste daarvan.[135]

Dit is nou baie duidelik hoe die plek van die godsdiensetnologie binne so 'n etnologie bepaal word. Dit is die etnologie wat, benewens al die voorwerpe van ondersoek in die buitengewoon wye veld van sy ondersoek, o.a. ook die verhouding van religieuse data tot die volk wil ondersoek.

Die etnologie wil aandag gee aan die konstitutiewe betekenis van religie vir die volk. Hierin is die taak van die godsdiensetnologie geleë. In daardie lig moet die bydraes wat as

---

133) Botha, M. Elaine. Sosio-Kulturele Metavrae. Amsterdam, Buijten & Schipperheijn, 1971. p. 255.
134) Coetzee, J.H. Volkereleer, p. 13.
135) Ibid.

etnologiese studies gelewer is m.b.t. die betekenis van die religieuse fenomena vir die volk, kultuur, etnos, ens., vanaf die animisme en pre-animisme van Tylor, Frazer e.a. tot by die kognitiewe antropologie as wesenlik godsdiensetnologiese bydraes gesien word.

Wat dit godsdiensetnologies maak, is die feit dat dit vanuit die etnologie op die godsdiens gerig was. Dit wou nie iets anders wees as etnologie nie.

In sommige gevalle is die terrein van suiwer etnologiese wetenskapsbeoefening oorskry en die terrein van die godsdienswetenskap betree. Hoewel dit seker nie die bedoeling was om van wetenskapstandplaas te verander nie, was dit tog die resultaat. Hierdie grensoorskryding het egter geensins die feit dat dit etnologie gebly het, verander nie.

Soos die etnologie is die godsdiensetnologie 'n empiriese wetenskap wat nie sy saak spekulatief wil volvoer nie. Interpretasie en generalisasie berus op ervaringsmateriaal.[136]

Die bron hiertoe is die etnologiese data. Onnodig om te sê, maak dit van die godsdiensetnologie 'n sistematies-historiese wetenskap wat volke in hul historiese uitingsvorme wil bestudeer. As godsdiensetnologie wil dit egter nie volstaan met die bestudering van die historiese afloop van gebeure, samehang van eenhede, ontlenings, verskuiwings, ens. t.o.v. die etnos nie, maar by uitstek die onderlinge skakeling en wisselwerkinge bestudeer waarby die plek en aandeel van religie t.o.v. die etnos die prioriteit is.

---

136) Vgl. Adam, L. Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart, Enke, 1958. p. 1.

Hiertoe lê nie net primitiewe volke nie maar alle volke binne die gesigsveld van die godsdiensetnologie.

Die blik op die religieuse fenomena bied 'n haas onoorsienbare massa gegewens wat van verskillende kante bestudeer word.

Sonder 'n behoorlike epistemologiese indelingsprinsipe van die data en 'n duidelike terreinafbakening is dit 'n onbegonne taak om die studieveld aan te durf. C.A. Schmitz erken tereg: "die ältere Forschung hat dieser Vielfalt oft hilflos gegenü=bergestanden".[137]

Die enigste houdbare metode hiertoe is die metode van die et=nologie self. Schmitz beperk die studieveld[138] van die gods=diensetnologie tot data m.b.t. skriflose en priesterklaslose godsdienste. Vir sy studiedoeleindes mag dit 'n sinvolle be=perking wees maar as algemeengeldende indelingsprinsipe gaan dit nie op nie omdat daar geen wesenlike grondigheid vir so 'n beperking bestaan nie. Priesterloosheid maak godsdiens nie minder of meer religieus nie.

Die godsdiensetnologie wend hom tot enige godsdiens.

'n Tweede kwalifikasie van Schmitz t.o.v. die godsdiensetnolo=gie is dat dit nie om 'n evaluasie volgens "Wahrheit innerhalb der Grenzen eines bestimmten theologischen Gebäudes" gaan nie maar om die "absolute Wahrheit dessen, was ist".[139]

Daar is welliswaar, jammer genoeg, "Einfärbungen" deur die bril van diegene wat die godsdiens bestudeer. Dit ontneem

---

137) Schmitz, C.A. Religions-Ethnologie. Frankfurt, Akade=mische Verlagsgesellschaft, 1964. p. 2.
138) Ibid.
139) Ibid.

egter nie die noodsaaklikheid en moontlikheid om t.o.v. die fenomeen, soos by elke wetenskap te evalueer nie.

Die grensafbakening tussen etnologie en religiekunde word dieselfde as dié tussen godsdiensetnologie en etnoreligiologie. Schmitz wil in sy werk "Religionsethnologie" die indeling tussen "Religions-Phänomenologie" en "Religions-Geschichte" gebruik. Dit kom neer op die implementering van die onderskeiding tussen wat "als gemein-menschliches Phänomen anzuerkennen ist" en, aan die ander kant, die groot geslote godsdienssisteme wat "als kulturelle Leistungen der einzelnen Menschengruppen anzusehen ist".[140]

Dit is egter epistemologies verwarrend omdat sowel die fenomenologie van die godsdiens as die godsdiensgeskiedenis religiekunde is en geen etnologie nie.

Godsdiensetnologies beskou, kan die betekenis van die godsdiens vir die etnos o.a. t.o.v. die volgende gesoek word:

Eerstens: Die mens streef na 'n regverdiging van sy doen en late. Dus wil "hy die versekering hê dat wat hy doen, reg en geregverdig is, want dit sal hom gemoedsrus verskaf".[141] Godsdiens is dus die regverdiging, nie net vir die werke nie, maar ook vir die bestaan om die volk. Die volk soek regverdiging in sy godsdiens.

Tweedens is die dieper motief van godsdiens die diensmotief. Hier gaan dit daarom dat die godsdiens enersyds 'n model van iets is, nl. van wat die verhouding van die mens tot God en homself is, en andersyds 'n model vir ander, d.w.s. navolgings-

140) Ibid.
141) Kotze, D.J. Nasionalisme, 'n vergelykende Studie. Kaapstad, Tafelberg, 1969. p. 74.

waardig is.[142)]

Die vraag vir die godsdiensetnologie is dus, hoe staan die religie in diens van die volk? Hoe wil die volk dien? Wat is die religieuse diensmotief van die volk?

Derdens is dit nie voldoende om slegs die korrelasie te soek t.o.v. die rol wat godsdiens speel nie, maar moet aangedui word hoe die hele lewenssiening deur die religie gekleur en bepaal word, in sommige gevalle in meerdere en in ander gevalle in mindere mate. 'n Baie aktuele studieveld is dus bv. die kerstening van kultuur waar die kerk en die Christendom met 'n niechristelike volk en kultuur in konfrontasie kom. Watter roersele vind daar in die volk plaas vanweë die godsdiens?

Dit is nodig om t.o.v. die program van die godsdiensetnologie te besef dat die staanplek die etnos en nie die religie is nie. Wat die program behels, moet nader bepaal word.

In die volgende hoofstuk word gepoog om vanuit die religie as staanplek na die gemengde terrein tussen etnos en religie te kyk. Maar dan as student van die religiologie en, in sover dit die etnos binne die gedagteverband van die religie betref, die etnoreligiologie. Wat daardie program behels, behoef ook nadere bepaling.

---

142) Vgl. Geertz, op. cit., p. 40.

HOOFSTUK 3

Religiologie en Etnoreligiologie

1. Inleiding.

Soos by die etnologie tref ons ook op die erf van die bestudering van die fenomeen religie 'n aantal benaminge aan om hierdie vakwetenskap en onderafdelings daarvan van mekaar te onderskei: godsdienswetenskap, religiekunde, religiologie. Daar bestaan heelwat minder oorvleueling en terminologiese verwarring op hierdie gebied - 'n aanduiding daarvan dat tot beter vakwetenskaplike omlyning gekom is.

Die fenomeen godsdiens is 'n algemeen menslike verskynsel: "there is no known human society without something which modern social scientists would classify as religion."[1)]

Wat meer is, "this view that belief in the supernatural is universal, has been completely confirmed by modern anthropology".[2)]

Dit is nie so maklik om 'n definisie van godsdiens te formuleer nie. Daar is drie soorte definisies.[3)] Die eerste soort is valuerende definisies, wat werklik basies godsdiens is of behoort te wees. Die tweede soort is beskrywend of substantief sonder evaluasie of funksionele analise van die fenomeen, bv.

---

1) Weber, M. The sociology of religion. Inleiding deur Talcott Parsons. Boston, Beacon, (1956, 1963) p. XXVII.
2) Ibid., p. XXVIII.
3) Yinger, J.M. The scientific study of religion. London, MacMillan, 1970. p. 4.

dié van Tylor of dié wat dit as kultuursisteem beskou. Die derde soort definisie is funksioneel gerig.

Geen definisie het egter vry algemene aanvaarding gevind nie.[4]

Hoe godsdiens ookal te definieer is, godsdienswetenskap is n "wetenskappelijke bestudering van de godsdiensten zoals zij zijn zonder aan deze godsdiensten ethische of religieuze eisen te stellen, en doordat zij geen hoger waarheidsgehalte voor zich opeist dan overeenkomstige wetenschappen plegen te doen".[5]

2. Die afgrensing tussen etnologie en religiekunde.

Dit is nodig om histories en inhoudelik die verhouding van die religiekunde tot etnologie te bepaal. Dit is enersyds korrek om te beweer: "die Religionsgeschichte ist so alt wie die Geschichtsschreibung selbst".[6]

Herodotos en die Griekse en Romeinse skrywers het sowel die etnologie as die religiekunde aangevoor met hulle bydraes. Gevolglik is dit korrek om te beweer dat religiekunde en etnologie, histories gesien, van die begin af in embrio en in wording parallel langs mekaar te staan gekom het. Ons het hierbo aangetoon hoe vanuit die etnologie bydraes tot die reeds outonoomgeworde religiekunde gemaak is. Etnologie en religiekunde het elk sy eie geskiedenis vanaf die ontstaan in die klassieke tyd tot die eietydse beoefening daarvan.

---

4) Smith, W.C. The meaning and end of religion. New York, MacMillan, 1970. p. 4.
5) Van Baaren, T.P. Doolhof der goden. Amsterdam, Querido, 1960. p. 5.
6) Lehmann, E. Zur Geschichte der Religionsgeschichte. In Chantepie de la Saussaye, P.D. red. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1925. Vol. 1 p. 1.

Dit is dus 'n sinnelose en valse probleemstelling om te bespiegel of die etnologie uit die religiekunde ontstaan het en of omgekeerd die religiekunde in die etnologie sy oorsprongsbron het.

W. Schmidt is dus verkeerd deur te beweer dat die godsdienswetenskap as tak van die volkekunde tot selfstandigheid ontwikkel het, tot so 'n mate dat dit "vielfach ihres Zusammehanges mit der allgemeiner Ethnologie zich nicht mehr bewusst bleibt".[7]

'n Soortgelyke foutiewe bepaling is: "the comparative study of religions, 'comparative religion' is a wider field which, however, may also be included in ethnology".[8]

Bygevolg is die etnologiese religiekunde wat vanuit die religiekunde die etniese aspekte van die religie wil besien, ewe outonoom as die religiekunde self. Dit is te begrype dat hiermee 'n massa data ter tafel kom, so ontsaglik veel dat "it exceeds the capacity of the individual mind to grasp it".[9]

Nietemin is in beginsel geen religieuse data uitgesluit as voorwerp van ondersoek by die religiekunde nie. Dit is teenwens 'n swakheid van die religiekunde dat op die primitiewe en

---

7) Schmidt, W. Der Ursprung der Gottesidee. p. 1.
8) International dictionary of regional European ethnology and folklore. Published by C.I.A.P. International Commission on Folk Arts and Folklore. Dl. I. Copenhagen, Rosenkilde & Baggar, 1960. p. 205. Dit mag sinvol wees in aanmerking genome die "kolonialistiese" uitbreiding van die etnologie ten tyde van die antropologiese skool. In die geheel van die historiese verband van die religiekunde is dit egter 'n onhoudbare standpunt.
9) Dawson, C.H. Religion and the rise of western culture. London, Sheed & Ward, 1950. p. 4.

"laer" godsdienste gekonsentreer is, "while they leave to others or leave unexplored the pioneering and consequential exciting realms of contemporary religious dynamic".[10]

Die etnologie vermeerder steeds die data. Dit is tewens die taak van die etnologie om die gegewens te versamel, ook die religieuse data. Die religiekunde beskik nie oor die apparaat om dit te versamel nie. Die religiekunde is, wat dit betref, aangewys op die etnologie.

Die omvang en volume van hierdie data verander egter niks aan die feit van die outonome hantering vanuit die onderskeie dissiplines nie.

3. Die religiekunde en sy onderafdelings.

Religiekunde vind sy ekwiwalent as grootste noemer in die sambreelterm antropologie. Drie dissiplines word binne die omvattende naam religiekunde (asook die sinonieme religiologie of godsdienswetenskap) onderskei[11] tw. die geskiedenis van die godsdiens, die vergelykende godsdienswetenskap en die fenomenologie van die godsdiens. Hierdie is uiteraard suiwer religiekundige dissiplines. Die term religiekunde of godsdienswetenskap geniet vrywel algemene erkenning ter aanduiding van hierdie kompleks van dissiplines, soos ook die Duitse "Religionswissenschaft" of "Allgemeine Religionswissenschaft" aandui. Vir die Engelse terminologie was die vertaling van bg.

---

10) Smith, W.C. Traditional religion and modern culture. In Schneider, H.W. red. International Congress for the history of religions. Reiden, Brill, 1968. p. 59.

11) Van Baaren, op. cit., p. 5. Bleeker, C.J. Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst. Assen, Van Gorcum, 1934. p. 10 vv.

met "general science of religion" onaanvaarbaar en is besluit op "history of religions" maar dan nie in sy geskiedenisverband bedoel nie maar wel as sambreelterm.[12)]

In breë trekke het die godsdienswetenskap deur vier stadia gegroei totdat gekom is by wat huidig as die moderne rigting beskou kan word.[13)] Die eerste stadium is verbonde aan die bloeityd van die Aufklärung toe na die sg. natuurlike religie of oerreligie gesoek is.

Eksponente hiervan was Leibniz en Lessing as filosowe en dan ook uit die literêre wêreld Herder, Goethe en die Romantici.

Die tweede stadium is ingelei deur Hegel met die idee van ontwikkeling op grond waarvan op die enkelverskynsel in die religie gelet is. By hierdie tweede periode pas die romantiese filologie en die romantiese positivisme waarby ook die ontwikkelingsidee inpas. Die werk van Max Müller "Sacred books of the East" asook die kultuurhistoriese etnologiese werke van W. Schmidt val hieronder.

Die derde stadium wil die religiekunde voer tot die wese van wat religie is, veral langs die weg van die godsdienspsigologie. Hier verdien die name W. Wundt en L. Levy-Bruhl asook die teoloë R. Otto en F. Heiler vermelding.

Die vierde stadium is dié waarin G. van der Leeuw, J. Wach, W. Dilthey e.a. nie die subjektiewe belewing van die godsdiens

---

12) Kitagawa, J.M. The history of religions in America. In The history of religions, essays in methodology. red. Eliade, M. & Kitagawa, J. Chicago Univ. Press, 1959. p. 15. Hermelink, J. Verstehen und bezeugen, München, Kaiser Verl, 1960. p. 14 vv.

13) Hermelink, Ibid.

voor oë het nie maar die sg. "Gesamtschau" van die religie, die innerlike samehang, fenomenologies beskou.

Net soos die antropologie en etnologie moet in aanmerking geneem word dat die religiekunde veel gely het onder die ontwikkelingshipotese van die evolusionisme.[14] Dit kom veral na vore by die vergelykende godsdienswetenskap. Die "ontwikkelings"-element is egter ook, soos by die antropologie, in die latere religiekunde op die agtergrond gestel. Nog steeds vind die wetenskaplike verwerking hiervan as 'n mengsel van etnologie en religiologie plaas soos uit bestaande stadia-verdeling blyk.

Daarom is dit noodsaaklik om wat religiekunde is te ontwar en te ontkoppel uit die etnologie sodat wat religiekundig is as sodanig hanteer en duidelik onderskei kan word van wat etnologies en daarmee saam godsdiensetnologies is.

3.1 Die geskiedenis van die godsdiens.

Dit is nie maklik om die werksaamhede van die godsdiensgeskiedenis en die vergelykende godsdienswetenskap te onderskei nie. Lg. is nou gekoppel aan die ewolusionisme hoewel hard gepoog word om dit as losstaande daarvan voor te stel net soos gepoog word om die fenomenologie van die godsdiens as losstaande van die fenomenclogie van Scheler en Husserl voor te stel. N. Söderblom bied die volgende omskrywing van die taak van die godsdiensgeskiedenis: Gesoek moet word na die innerlike ontwikkeling en hoe dit "sowohl durch den Einflusz ihrer Umgebungen und einzelner

---

14) Schmidt, W. Der Ursprung der Gottesidee, p. 16.

Persönlichkeiten mitbestimt ist und welche Bedingungen sie unterliegt".[15)]

Hiermee lê die aksent op die etnologiese aspek van die religie, nl. hoe die volkskarakter op die religie inwerk. G. van der Leeuw[16)] stel die empiriese taak om feite vas te stel i.v.m. die werk van persone, kerke ens... "zij vraagt naar het wat? , waar? , wanneer?" Die tweede aspek van die taak, aldus Van den Leeuw, is: "de verzamelde feiten moeten dus volgens bepaalde gezichtspunten worden geordend, gerangschickt in overeenstemming met een algemene idee van die religie". Tylor sluit hierby aan en presiseer dit nader as die nagaan van hoe die godsdiens filosofies die mens leer en hom etiek lei.[17)]

Gewoonlik word die verdeling gemaak van algemene en besondere godsdiensgeskiedenis.[18)] Lg. behandel die afsonderlike godsdienste terwyl eg., wat soms geïdentifiseer is met die vergelykende godsdienswetenskap, hom besig hou met die breë ontwikkelingsgang van die godsdiens.

Dit is egter duidelik dat daar nouliks plek is vir 'n algemene en besondere geskiedskrywing. Watter sin maak dit? Dit is logies dat daar 'n vakwetenskap geskiedenis van die godsdiens (godsdienste) sal bly omdat daar altyd 'n geskiedenis sal wees om te skryf solank daar godsdiens is. Dit is egter ewe logies dat breë en algemene beskouinge, t.o.v.

---

15) Söderblom, op. cit., p. 5.
16) Van der Leeuw, Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis, Haarlem, Bohn, 1924. p. 2.
17) Tylor, E.B. Anthropology. London, MacMillan, 1913. p. 371.
18) Bleeker, C.J. Op zoek naar het geheim van de gods-

struktuur, wese, ens. tot die suiwer religiekunde behoort en dus nie histories nie, maar teties behandel moet word. Aangesien dit sal blyk dat sowel t.o.v. die vergelykende godsdienswetenskap as t.o.v. die fenomenologie van die godsdiens vraagtekens bestaan en die sinvolheid daarvan as vakwetenskappe betwyfel word, is dit nodig om óf die term religiekunde te behou vir die tetiese behandeling van die stof (naas geskiedenis van die godsdiens) óf 'n nuwe term op die mark te plaas.

Moontlike terme is die volgende: Teorie van die godsdiens of godsdiensteorie. Dit hou egter die gevaar in van eensydigheid as sou dit net om die teoretiese aspekte van godsdiens gaan.

Daarom is godsdiensleer of godsdienskunde beter terme waarby alle aspekte van die godsdiens te pas kan kom, teties, empiries, ens.

Die godsdiensgeskiedenis, as onderdeel van die godsdienswetenskap, wil dus aantoon waar en hoe die godsdiensprakty= ke bestaan het.

Daarby is dit ook 'n sistematiese wetenskap en nie bloot religiografies nie. Breë trekke hiervan is die volgende:[19)]

Meiners het al godsdiens as uiting van die natuurlike religie (fenomenologies) gesien. Die Romantiek besien godsdiens as simbole van 'n oeropenbaring.

Die romantiese filologie bring die religieuse aanleg na vo=

---

18) dienst. Amsterdam, Meulenhof, 1961. p. 16.
19) Van der Leeuw, G. Phänomenologie der Religion, Tübingen, Mohr, 1933. p. 653.

re, veral taal en spraakvorming. Die romantiese positivisme, Durkheim, Bastian e.a. verbind die godsdiens aan menslike empirisiteit. Die psigologiese rigting verklaar dit sielkundig. So is daar van tyd tot tyd, godsdienshistories sekere aksente gelê.

Die godsdiensgeskiedenis het dus twee aspekte. Enersyds is dit religiografie. In hierdie opsig is daar merkwaardige ontwikkelinge veral m.b.t. die beskrywing van die Oosterse godsdienste. Andersyds kom dit nie los van die hipotese nie en volg rangskikking volgens bepaalde gesigspunte. Hierdie gesigspunte verskil van tyd tot tyd. Gevolglik is die godsdiensgeskiedenis ook aan aksentueringe onderhewig.

3.2 Die vergelykende godsdienswetenskap.

Alle vroeë bydraes oor die godsdiens kan nie as behorende tot die vergelykende godsdienswetenskap beskou word nie. Hierdie vak is wesenlik gebou rondom die evolusiehipotese van Darwin e.a. [20)]

In latere ewolusiegewaad het dit gekom in die plek van die aanvanklike begrip van vergelykende godsdiens, nl. 'n soort apologetiek vir die Christendom teenoor nie-christelike godsdienste.[21)]

Die Darwinistiesgeoriënteerde vergelykende godsdienswetenskap soek na stadia in die godsdienstige ontwikkeling van

---

20) Sharpe, E.J. The comparative study of religion in historical perspective. In Comparative religion in education. red. Hinnells, J.R. Newcastle upon Tyne, Oriel Press, 1970. p. 3.

21) Lessa, W.E. Vogt, E.Z. reds. Reader in comparative religion. Evanston, Ill., Row, Petersen, (c 1958). p. 3.

die mens en wil dit dan met stadia by ander groepe vergelyk en aldus kom tot die kern en fundamentele in die godsdiens.

Volgens die studieprogram moes dit geskied met gebruikmaking van die bekende etnologiese begrippe-apparaat van animisme, magie, ens.

Die hoofprobleem van die vergelykende godsdienswetenskap is metodologies om deduksie uit gegewe data te kan uitvoer. Metodologies was daar verskil of dit vergelyking binne kleiner verwante groepe of binne groter selfs interkontinentaal-onverwante groepe moes wees.[22]

Evans-Pritchard kombineer hierdie metodes deur sowel tussen klein as wyer groepe te vergelyk.[23]

Die groot vraag wat oor die vergelykende godsdienswetenskap hang, is watter sin maak vergelyking ten enemale? Waartoe lei dit en hoe vakwetenskaplik waardevol is enige bloot vergelykende studie? Hierdie vakwetenskap het soos verwag kan word, om klaarblyklike redes altyd gesukkel "to achieve academic respectability".[24]

Ironies genoeg was die eksponente hiervan, hoewel nie op hierdie vakwetenskap gerig nie, geen religiekundiges nie maar antropoloë, filoloë of soos Frazer en Lang, vryskut wetenskaplikes.[25]

Uit hoofde hiervan het die sg. "Comparative Study of Reli-

---

22) Ibid., p. 4.
23) Ibid.
24) Sharpe, op. cit., p. 5.
25) Ibid., p. 6.

gion" in Engeland ook 'n breë betekenis gekry as sinoniem vir "history of religion".

In hierdie sin van die woord hang die toekoms van die vergelykende godsdienswetenskap daarvan af of dit enige religiekundige waarde het en enigsins sinvolle religiekundige arbeid kan lewer.

'n Verdere vraag oor die toekoms van die vergelykende godsdienswetenskap is of dit sy data gaan evalueer. Sonder evaluasie kom blote wetenskaplike vergelyking neer op 'n legkaart ineensit. Sonder die Darwinistiese ontwikkelingshipotese is die ewolusionistiese grondslag uit die voormalige vergelykende godsdienswetenskap in elk geval weggeneem. Hoe en waartoe vergelykenderwys of empiries vergelyk moet word, is die opgaaf aan die religiekunde.

3.3 Die fenomenologie van die godsdiens.

In die godsdienswetenskap is die naam van G. van der Leeuw onlosmaaklik aan die fenomenologie van die godsdiens verbonde. Die naam van hierdie vakwetenskap gee daaraan uitdrukking dat metodies aansluiting gevind word by die fenomenologiese metode van Husserl, Jaspers, Scheler e.a.[26] Nadruk val nie op die historiese kompleksiteit van die fenomeen nie maar op die fenomeen self. Die studieveld van die fenomenologie van die godsdiens is gewoonlik die ele-

---

26) Van der Leeuw, G. Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst. Haarlem, Bohn, 1948. p. 4.

mentêre godsdiensvorme.[27] Dit word so gekies, nie omdat dit prinsipieël verskil van enige ander godsdiens nie en ook nie omdat die oorspronklike godsdiensvorm daar te vind is nie, maar omdat die wesenlike van die godsdiens uit die teenstelling primitief - modern makliker te begryp is.[28]

Die fenomenologie van die godsdiens het dus nie 'n eie afsonderlike afgebakende terrein nie. Dit bestudeer dieselfde verskynsels as die ander dissiplines van die godsdienswetenskap maar net op 'n ander manier en met 'n ander doel.[29]

Openbaring is nie 'n "verskynsel" nie en dus geen studievoorwerp vir die fenomenologie van die godsdiens nie. Die teologie moet daaroor handel. Die fenomenologie wil egter rekening hou met die openbaring. Nie net die uiterlike handelinge, rites ens. is voorwerp van studie nie, maar ook die geestelike strominge wat die handelinge motiveer soos dit blyk uit literatuur, bv. gebede, himnes, outobiografieë, ens.[30]

Doel van hierdie soort studie is om die betekenis van die fenomeen te bepaal.[31] Dus word nie net data versamel en gerangskik nie, maar gesoek na die struktuur daarvan.

Die fenomenologie van die godsdiens wil geen oorsprongsteorie van die godsdiens bied nie om die volgende redes:[32]

---

27) Ibid.
28) Ibid., p. 5.
29) Ibid., p. 1.
30) Ibid., p. 5.
31) Jurji, E.J. The phenomenology of religion. Philadelphia, Westminster Press, (c 1963) p. 2.
32) Van der Leeuw, Inleiding tot de phaenomenologie, p. 5.

Die oorsprong van die godsdiens kan nóg histories nóg psigologies verklaar word; die oorsprong is gewoonlik maklikker te vind by later vorme as in die gryse verlede en dit is in elk geval nie die juisste metode om na die wese van 'n verskynsel te soek by die vroegste vorm daarvan nie.

Die fenomenologie wil dus waarneem, beskryf en struktuur bepaal maar sonder om die inhoud te evalueer.[33]

Die bedrywighede van die fenomenologie van die godsdiens het binne die perke van die doelstellings daarvan, waardevolle studies gelewer, bv. Heiler s'n oor die gebed; R. Otto oor die heiligheid, Pettazoni oor die skuldbelydenis, e.a.

Daar kom nog steeds nuwe eksponente van die fenomenologie van die godsdiens by. G. Widengren wil tot 'n "Wesensschau", die innerlike kern van die saak wat nog steeds suiwer fenomenologies is, kom om die regte begrip m.b.t. die fenomeen te verwerf.[34]

Vir Jean Danielou moet die fenomenologie van die godsdiens nie net beskryf nie maar ook 'n normatiewe element invoer. Hierdie element is die verhouding tussen die religieuse kennis en die dinamiek van die menslike gees.[35]

Die werk van Friedrich Heiler, "Erscheiningsformen und Wesen der Religion" verdien besondere vermelding. Dit wil ook 'n

---

33) Evans-Pritchard, Theories of primitive religion, p. 121.

34) Schilling, W. Zu Widengrens neuer religionsphaenomenologie. Evangelische Missions Zeitschrift, 1971, p. 35.

35) Danielou, J. Die phaenomenologie der Religionen und die Religionsphilosophie. In Eliade, M. & Kitagawa, J. M. red. Grundfragen der Religionswissenschaft, Salzburg, Müller, 1963. p. 174.

fenomenologie van die godsdiens wees maar wyk daarin af van ander dergelike fenomenologiese studies dat dit die wese van godsdiens wil peil.[36]

Hy dui daarop dat daar drie[37] fenomenologiese metodes is om die wese van godsdiens te bepaal.

Eerstens bywyse van lengtesnitte om aldus 'n oorsig te kry oor 'n hele godsdiens soos toegepas deur religioloë soos Chantepie de la Saussaye, Söderblom, Pettazoni, Franz König, Glasenapp, Turchi en baie ander.

Tweedens kan dwarssnitte gemaak word t.o.v. onderwerpe soos die godsbegrippe, sosiologiese, psigologiese momente ens. Heiler volg self hierdie metode gedeeltelik.

Derdens kan konsentriese snitte gemaak word met die sinnelike verskyningswêreld, die geestelike voorstellingswêreld en die psigiese ervaringswêreld in die sirkels van buite na binne met die godsdiens as kern.

Heiler self behandel die verskyningswêreld w.o. heilige voorwerpe, plekke, tye, getalle, ens. en die religieuse voorstellingswêreld w.o. 'n god, skepping, verlossing, voleinding, vergelding, ens.[38]

Die verdienste van hierdie werk is dat dit op nie-teologiese en op nie-filosofiese wyse 'n suiwer vakwetenskaplike religiologie bied.

---

36) Heiler, F. Erscheinungsform und Wesen der Religion, Stuttgart, Kohlhammer, 1961. p. V.
37) Ibid., p. 19.
38) Ibid., p. VIII.

Andersyds egter berus hierdie studie, hoe religiologies voortreflik ookal, op die a priori van die gelykwaardigheid van godsdienste.

Die fenomenologiese snitte is hoogs aktueel, korrek en paraat en daarom hoogs waardevol. Omdat dit egter as fenomenologiese snitte berus op die aprioriese gelykwaardigheidsiening, lê in lg. reeds 'n evaluasie t.o.v. waarheid en waarde.

Dit is die anomalie van die fenomenologie van die godsdiens.

3.4 Rudolf Otto.

Wat die naam van Boas is in die Amerikaanse en dié van Tylor in die Engelse antropologie, is dié van Rudolf Otto in die godsdienswetenskap.

Waar Tylor e.a. vanuit die etnologie 'n stempel kom afdruk het op die religiekunde en dit selfs 'n tydlank oorheers het, het Otto vanuit die teologie sterk invloed uitgeoefen op die religiekunde. Dit het egter geensins tot 'n oorheersing van die etnologie gelei nie. Ook het hy nie daarmee 'n etnologiese bydrae gelewer nie.[39]

Otto is sterk beïnvloed deur Feuerbach wat kom met 'n "rein anthropologisches Verständis der Religion", nl. dat dit die "Schöpfungen einer mythologischen Selbstdeutung, einer ideologischen Selbstprojektion des Menschen"[40] is.

---

39) Jensen, A.E. Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, Steiner, (c 1951) p. 3.

40) Benz, E. Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute, In Schnei-

Otto volg die vergelykende metode t.o.v. die godsdienswe=tenskap. Maar hy wil nie soos die rasionalistiese gods=diensfilosofie en -geskiedenis afstuur op 'n nivellering van die grense tussen die godsdienste nie.[41]

Waartoe hy wel wil kom, is tot 'n "Erfassung der phänomeno=logischen Besonderheit jeder Religion".[42]

Die kenmerkende van die bydrae van Otto is dat hy 'n we=sensbegrip van die godsdiens wil vorm. Waar vroeëre groot=liks etnologies-bepaalde definisies van die godsdiens hoog=stens 'n "godsgeloof" bevat het, ontwikkel Otto die religie=begrip verder deur te bepaal dat die ervaring van die hei=lige tot die wese van die religie behoort. Dit is die er=varing van die objektiefgegewe numineuse.[43]

Dit gaan vir Otto om die religie soos dit beleef word. Dit gaan om "das persönliche Ergriffenwerden von dem Tran=zendenten, Übermächtigen Unaussprechlichen".[44] Vandaar dat hy bydraes van die profane godsdienservaring d.w.s. die nie-teologiese skerp afwys.[45]

A. Von Harnack beskou die werk van Otto as van dieselfde standaard as F. Schleiermacher se "Reden über die Reli=gion". Dit dra egter ook dieselfde swakhede as Schleier=

---

40) der, H.W. red. International Congress of the Inter=national association for the history of religions, 1968. p. 31.
41) Ibid., p. 36.
42) Ibid.
43) Mensching, G. Rudolf Otto und die Religionsge=schichte. In Benz, E. red. Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute. Brill, Leiden, 1971. p. 57.
44) Ibid., p. 58.

macher se werk, nl. 'n neiging tot immanentisme en psigologisme en 'n verestetisering van die godsdiens.[46]

3.5 Die moderne inkleding van die godsdienswetenskap.

Die dae van die godsdienswetenskap is nie saam met dié van die vergelykende godsdienswetenskap getel nie. Sedert die besef deurgedring het dat 'n vergelyking van godsdienste en komponente daarvan geensins sinvolle en konstruktiewe wetenskapspraktyk is nie, het godsdiens as sodanig in die soeklig gekom en is voortreflike religiekundige werke gepubliseer.[47]

Die problematiek in die moderne religiekunde is "die Koexistenz der Weltreligionen". Die debat is natuurlik al dekadeslank aan die gang.

Schleiermacher het al bepaal: "Je weiter ihr fortschreit in der Religion, desto mehr musz auch die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes erschien".[48]

Max Müller, vader van die godsdienswetenskap, praat ook van 'n universele godsdiens: "es gibt nur eine ewige und universale Religion, die über, unter und hinter allen Religionen steht, der alle angehören oder angehören können".[49]

Nuwe wyn word in hierdie ou leersak gegooi deur Heislbetz:

---

45) Ibid.
46) Heiler, op. cit., p. 12, 13.
47) Bv. Yinger, op. cit., asook religiografieë.
48) Aangehaal by Heiler, F. Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religioner. In Eliade, M. & Kitagawa, J.M. red. der Religionswissenschaft. Salzburg, Müller, 1963. p. 50.
49) Ibid.

"Der gemeinsame Kernbestand... musz als die Geschichte des Heilwillens Gottes eingesehen werden, die in allen Religionen durchschimmert".[50]

Die ou godsdienswetenskap wat nooit kwalitatief wou evalueer nie (en dit tog gedoen het deur die prinsipiële gelykskakeling van die godsdienste) is nou bereid om dit te doen en die heilswil van God daarin te erken.

Hierdie kennis en begrip vloei voort uit die studie wat t.o.v. die mites en kultus van die godsdienste gemaak is.[51] 'n Verdere ontwikkeling in hierdie "venture in religious scholarship" is dat met hernieude implementering van die fenomenologie en die eksistensialisme, besef word dat die godsdiens van die moderne mens fenomeenloos is.[52]

Ernst Benz bepleit 'n geheel nuwe benadering t.o.v. die religiekunde o.a. uit hoofde van die totaal veranderde religieuse situasie in die wêreld.[53]

Die feitlik onoorsienbare menigvuldigheid van godsdienste en splinteringe, ook uit die Oosters-Asiatiese sg. hoë-godsdienste, sektevorming in Afrika, ens. laat vandag blyk hoe eensydig en gebrekkig die bestudering van die sg. "primitiewe" godsdienste was.

Godsdienste is aan onderlinge wisselwerking, beïnvloeding en ingrypende verandering onderhewig. Die Islam is onderhewig aan beïnvloeding uit die Christendom. In die Hindo-

---

50) Heislbetz, J. Theologische Gründe der nichtchristliche Religionen. Freiberg, Herder, 1967. p. 219.
51) Ibid.
52) Smith, Traditional religion and modern culture, p. 71.
53) Benz, op. cit., p. 16 vv.

isme kom nuwe vorme na vore. In die neo-Hindoïsme is daar nou 'n personalistiese godsbegrip. Daarby is daar steeds nuwe godsdienste besig om te ontstaan in Indonesië, Afrika en Suid-Amerika, soms voor die oë van die Christendom, waarby aanspraak gemaak word op openbaring.

Die hele saak van die koëkstensie van al die godsdienste van die wêreld is dus 'n baie aktuele afdeling in die moderne religiekunde.

Opsommenderwys kan die volgende vasgestel word:

Eerstens. Die religiekunde het sy plek as outonome dissipline sedert die vroegste tyd van die wetenskap ingeneem.

Tweedens. Die deelname van etnoloë aan die religiekundige bedrywigheid was nie net 'n growwe wetenskapsgrensoorskryding vir sover dit die religiekunde kom oorheers het nie, maar was ook 'n ernstige terugslag vir die religiekunde omdat genoemde bydraes dikwels konjektuur was en nie met 'n behoorlik vakwetenskaplike gefundeerde begrippe-apparaat en insig aangebied is nie. Paul Radin is hieromtrent baie uitgesproke: Afgesien van die korrektheid al dan nie van die teorie, "eignet sich doch noch lange nicht jeder Ethnologe dazu, sich gerade mit Religion zu befassen: Was er darüber zu sagen hat, kan daher von fragwürdigen Richtigkeit und Bedeutung sein".[54]

Derdens. Die religiekunde het hierdie verdonkering oorleef en is besig om voort te gaan met sy eie vakwetenskaplike bedrywigheid.

---

54) Radin, op. cit., p. 10.

Vierdens. Die religiekunde het hom streng wou weerhou van "overt or covert statements about the truth of religion or of one religion rather than another".[55]

Vyfdens. Oop vrae wat 'n antwoord verg is:

1) Is dit sinvol dat godsdiensstudies, veral deur die etnologie gedoen, nie die volle veld van alle religieuse fenomena bestudeer nie, en gewoonlik die sg. "primitiewe godsdiens" as studieveld vir die etnologie reserveer?

2) As godsdiens as sodanig voorwerp van studie by die religiologie is, wat is die plek van die etnos binne die religiologie? Hierop moet nou 'n antwoord gegee word.

3) As godsdiens studievoorwerp van die etnologie is, watter plek beklee dit t.o.v. die etnos? Hierop is sopas gepoog om 'n antwoord te gee in wat oor die godsdiensetnologie gesê is.

4. Vanuit die Religiologie na die Etnoreligiologie.

Dit blyk nou dat dit in die religiologie gaan om die bestudering van religie as kosmiese fenomeen. Die religiologie wil daardie data ondersoek, beskryf, interpreteer en beoordeel.

Dit staan vas dat die fenomenologie van die godsdiens op uitnemende wyse data versamel, beskryf en interpreteer het. So ook die feit dat dit as onderafdeling van die godsdienswetenskap die belangrikste studies na vore gebring het.

---

55) Bharati, A. Anthropological approaches to the study of religion, ritual and belief systems. In Biennial review of anthropology, 1971. Ed. Siegel, B.J. Strandfort, Univ. Press, California, 1972. p. 231.

U. Bianchi toon op uitnemende wyse aan dat die fenomenologie van die godsdiens egter as vakwetenskap onder ernstige vraagtekens beweeg omdat daar baie "Miszverständnissen und Naivitäten" op daardie vlak bestaan.[56] Voorts is dit 'n leemte van hierdie vakwetenskap dat die band met die historiese t.o.v. die godsdiens nie genoegsaam ingebou word nie.

Die vernaamste leemte by die fenomenologie van die godsdiens is dat dit net wil beskryf en die fenomeen wil omlyn sonder om te evalueer omdat dit godsdienste nie kwalitatief teen mekaar wil opweeg nie en, omdat dit die implementering van die openbaringsbegrip as taak van die teologie beskou.[57]

M.b.t. die nie-evaluasie-aspek van die fenomenologie van die godsdiens die volgende: Beskrywing kan nie sonder evaluasie geskied nie. In hierdie verband kan verwys word na die deurtastende studie van J.H. Olthuis, "Facts, Values and Ethics"(1968) en instemmend bepaal word: "description of facts, just as much as their evaluation, is an act of judging, of valueing".[58]

'n Fenomeen word altyd beskryf as "iets". Vir sover dit as "iets" beskryf word, moes die bepaling daarvan reeds evalu-

---

56) G. Ch. Aalders se standpunt dat die godsdienswetenskap "zoekt rechtstreeks het openbaringskarakter van den schriftinhoud te weerspreken", is nie houdbaar nie. In feite word die skrifgegewens weerspreek. Dit beteken nie dat dit die motief is nie. Aalders, G. Ch. De Heilige Schrift en de vergelijkende godsdienstwetenschap. Kampen, Kok,(s.j.) p. 12.

57) Vgl. Jurji, op. cit., p. 2 vv.

58) Olthuis, J.H. Facts, Values and Ethics. Assen, Van Gorcum, 1968. p. 188.

erend geskied. Dit is nie menslik moontlik om feite objektief te beskryf sonder evaluasie, sonder die subjektiewe element daarby nie. Gevolglik lê die verskil tussen beskrywing en evaluasie in "the purposes for which, and the criteria by which one judges".[59]

Sonder om dit te erken (en te besef?) evalueer die fenomenologie van die godsdiens dus reeds.

Hierdie vakwetenskap as deel van die familiewetenskappe van die godsdienswetenskap behoef dus 'n verdieping en verruiming van sy wetenskapsblik t.o.v. doel en metode teneinde sy plek as wetenskap te kan behou. Daarmee, onder 'n ander benaming - ons kom weer eens uit by godsdiensleer, godsdienstеorie ens. - beskik dit oor die apparaat om as vakwetenskap verder te ontwikkel. Maar dan religie en nie as "cultural system" nie.

In die lig van bostaande leemte by die andersins voortreflike arbeid van die fenomenologie van die godsdiens, moet beoordeling van die data plaasvind deur daardie vakwetenskap self. Hierdie verantwoordelikheid word as behorende tot die taak van die filosofie van die godsdiens beskou omdat baie antropoloë negatief staan teenoor die sinvolheid van religie as fenomeen.[60]

Die filosofie, i.c. die filosofie van die godsdiens, doen weliswaar sy evaluasie. Vanuit 'n bepaalde filosofiese gesigspunt word religie in die kosmiese geheel geplaas en beoordeel. Net so min as bv. t.o.v. sosiologiese data vol-

---

59) Ibid.
60) Evans-Pritchard, Theories of primitive religion, p. 17. Vgl. ook Geertz, op. cit., p. 2.

staan kan word met die evaluering in die filosofie van die sosiologie, maar gekom moet word tot vakwetenskaplike sosiologiese evaluasie, net so min kan volstaan word met filosofiese evaluasie oor die religie en moet tot vakwetenskaplike religiekundige evaluasie gekom word.

Op soortgelyke wyse word getrag om die waarheidsvraag te verlê na die teologie deur Friedrich Götz wat dit goed bedoel as hy in sy "der primitive Mensch und seine Religion"[61] teologiese evaluasie bepleit. Dit is volgens hom "erlaubt und wissenschaftlich legitim...religiöse Phänomena theologisch, das heiszt vom Standort des Glaubens an Jesus Christus her, zu interpretieren", sodat dit aldus "legitimer und relevanter Gegenstand theologischer Arbeit" is.[62]

Dit is egter nie houdbaar om die evaluasie by 'n vakwetenskap, die religiologie, te verplaas na die teologie nie. Dit skep enersyds 'n blywende leemte by die religiologie as dit, om watter rede ookal, nie sy evaluasie self wil doen nie. Andersyds loop dit uit op 'n verteologisering van die etnologie. Nóg die etnologie, nóg die religiologie is 'n teologiese wetenskap.

'n Merkwaardige aspek van die religiekunde is die vraag na die persoonlike geloofstandpunt van die beoefenaar van daardie wetenskap.

---

61) Hy stel die Christelike standpunt op uitnemende wyse teenoor die vergelykende godsdienswetenskap. Gölz, F. Der primitive Mensch und seine Religion. Gütersloh, Mohn, 1963. p. 186.

62) Ibid., p. 187.

Frazer, Westernarck, Hobhouse, Haddon, Rivers, Seligman, Radcliffe-Brown, Malinovski is almal agnostisiste en positiviste.[63]

Morgan, die grondlegger van die sosiale antropologie in Amerika, "refused to have anything to do with religion and he particularly abhorred ritualistic religion".[64]

Tog het hulle evaluasie van die fenomeen nie agterweë gebly nie: Dit is behandel as "superstition for which some scientific explanation was required and could be supplied" en iets "to be explained by anthropologists, not something an anthropologist, or indeed any rational person, could himself believe in".[65]

Die antropoloë evalueer dus vryelik. Die religioloë, Van der Leeuw e.a. sê dat hulle nie evalueer nie, maar doen dit tog.

Die vraag is: Kan 'n ateïs, agnostikus of iemand wat nóg die bestaan van God self, nóg die bestaan van enige god of transendente wese erken, religioloog wees?

M.b.t. die antropoloë is die antwoord hierbo bevestigend gegee: Vanuit hulle eie religieuse apriori.[66]

Dieselfde antwoord geld die religiekundige. Elke wetenskaplike ondersoeker beskryf, interpreteer en evalueer die religieuse data vanuit sy apriori. Dit is sy goeie reg.

---

63) Evans-Pritchard, Theories of primitive religion. p. 36.
64) Ibid.
65) Ibid.
66) Die ateïstiese en agnostiese apriori is self 'n merkwaardige religiologiese veld van ondersoek.

Daarmee is meteen die grondslag en praktyk bepaal vir 'n Christelike vakwetenskaplike religiologie. Die Christelike godsdienswetenskap bestudeer die fenomeen godsdiens vanuit die Heilige Skrif. Vanuit daardie apriori beskou dit alle godsdiens as antwoord op die openbaring van God.

Godsdiens is nie 'n verbygaande en onvolwasse fase in die mensheidsontwikkeling nie, maar hou die eksistensiële en blywende konfrontasie van die mens met God in - tot sy ondergang of tot sy behoud.

Die Christelike religiologie wil dus 'n onduidelsinnige standpunt inneem i.v.m. die waarheidsvraag en wil vanuit die Skrif kragtens die Skrifwaarhede, evalueer teenoor komponente van ander godsdienste, en daarmee kom tot 'n Christelike etnoreligiologie.

Net soos daar binne die etnologie 'n plek is vir die godsdiensetnologie, is daar binne die religiologie 'n plek vir die etnoreligiologie.

Die fenomeen godsdiens kan nie los en geïsoleerd van 'n kulturele milieu staan nie.

'n Deel van daardie milieu is die etnos. Mense leef in 'n bepaalde etniese verband. Dit impliseer dat daar 'n eenheids bewussyn bestaan, gemeenskaplike afstamming, taal, tradisie en kultuur, historiese verbondenheid, 'n eie land, eie onderskeidende kenmerke ens. Al hierdie eienskappe het betrekking op die godsdiens.

Dat die religie in hierdie etniese geheelstruktuur besonder betekenisvol is, is voor die hand liggend nie omdat die religie self 'n kultuurkomponent is nie maar omdat dit

van so 'n konstitutiewe betekenis vir die etniese lewens= vorme is.

Israel as etniese volk is hiervan 'n merkwaardige voor= beeld.[67] Israel was nl.(etnies gesproke) 'n unieke volk vanweë hulle besondere godsdiens. Die eiesoortige gods= diens maak 'n eiesoortige volk van Israel.

Negatief beteken dit dat wie die godsdiens verlaat, uit die volksverband afgesny word. Die tien stammeryk verdwyn et= nies van die toneel af weens hulle religieuse ontrouheid. Die twee stammeryk word ook etnies die wildernis van die ballingskap ingestuur maar keer genadiglik daaruit terug omdat hulle nog die roeping het om te vervul van die ge= boorte van Christus. Telkens plaas die religieuse troue= loosheid van Israel hulle onder die swaard van as volk ver= nietig te word. Verbroedering met die heidendom vind plaas op straf van volksbedreiging.

Tot vandag toe vind die etniese Israel sy beslag en bete= kenis in die religieuse Israel. Dit is juis die religieuse band wat die nasionaal-politieke Joodse ideologie staande hou en 'n lewende werklikheid maak ten spyte van die ver= blyf in baie lande van die wêreld.

Voorwaar 'n etnoreligiologiese merkwaardigheid.

Op grond van die eie taak, terrein en plek van die etnore= ligiologie as onderafdeling van die religiekunde en met bg. verwysing na Israel as voorbeeld, is dit duidelik dat die etnoreligiologie sal soek na die verband tussen die etniese

---

67) Coetzee, J.H. Volkereleer, p. 40.

faksies en die godsdiens. Watter uitwerking het etniese aspekte op die religieuse lewe? Watter betekenis het die etnos vir die godsdiens? Watter plek beklee etniese fenomena op die terrein van die fenomeen godsdiens?

Dit kan nou bepaal word nadat die begrip religiekunde hierbo omlyn en daarmee saam die etnoreligiekundige aspekte ewe duidelik omlyn kan word.

Hiermee is die intermediêre vakwetenskap die etnoreligiologie langs en teenoor sy stalmaat, die godsdiensetnologie, epistemologies aangedui.

Wat nou verder nodig is, is 'n breë perspektief op hierdie intermediêre wetenskapsveld.

Intussen egter 'n ensiklopediese oorsig oor die antropologie, etnologie en religiekunde en verwante dissiplines.

HOOFSTUK 4

ENSIKLOPEDIESE OORSIG

Wetenskap is geverifieërde en gesistematiseerde kennis.[1)]

Die kennis omtrent die fenomene moet egter nie net gesien word as in afsonderlike dissiplines gesistematiseer nie maar ook in die breë struktuur van die sisteem van wetenskappe waarin kennis dissiplinegewys opgeberg word. Die onderlinge samehang van hierdie dissiplines word dan hiermee gebied in hierdie ensiklopediese oorsig.

Uitgaande van die eenheid van die menselewe is dit nie so maklik om 'n indelingsprinsipe t.o.v. die wetenskappe te vind nie. Een standpunt is: "Alles wat verband hou met die sentrale punt van belangstelling van 'n besondere wetenskap, hoort binne die studieveld van daardie wetenskap te val."[2)] Dusdoende kan daar oorvleueling in die werk- en studievelde van die verskillende menswetenskappe wees.

Dat 'n dergelike uitgangspunt tot chaos sal lei deurdat sekere fenomene oormatige aandag kry, ander buite beskouing gelaat word, eensydige bestudering 'n gevaar is en die onderlinge verband nie gelê word nie, is voor die hand liggend.

---

1) Stoker, Beginsels en metodes in die wetenskap, p. 133.
2) Coertze, Filosofiese grondslae van die volkekunde. s.pl., s.j. Afdruk uit Hervormde Teologiese Studies, 1955. p. 1.

Die indeling volgens dissiplines is die taak van die wysbegeerte soos ook die oplossing van die grensprobleme tussen dissiplines.[3] Daarsonder is vakwetenskaplike bedrywigheid ondenkbaar.

Grensoorskryding word selfs so erg beskou as "vernihilisering van vakwetenskaplike gegewens".[4]

1. 'n Saamgevatte oriënterende oorsig oor die indeling van die relevante wetenskappe.[5]

1.1 Die vyfledige indeling van die wetenskap.

Wetenskappe kan, volgens die kenbare, soos volg ingedeel word:

1.1.1 Interwetenskappe. Die teologie, filosofie en vakwetenskappe het elk sy eie veld van wetenskaplike ondersoek. Tog het alle wetenskaplikes dit met mekaar in gemeen dat hulle wetenskap beoefen. Derhalwe is wetenskapsleer 'n interwetenskap. Op interwetenskaplike vlak moet ruggespraak gehou word oor die afgrensing van die wetenskappe en bv. verlegging van grense. Die vernaamste interwetenskap is dus die wetenskapsleer.

1.1.2 Teologie. By die verdere indeling van wetenskappe is dit nodig om te onderskei tussen Skepper en Skepping. Hierin lê die verskil tussen die studieveld van die teologie en dit wat nie teologie is nie. Die Christelike teologie is "die wetenskap van die deur God in Sy Woord

---

3) Van Riessen, op. cit., p. 26 vv.
4) Oberholzer, op cit., p. 145.
5) Stoker, H.G. Christelike opvoedkunde en sy plek in die sisteem van 'n christelike wetenskap. Deel I Wetenskap, Studiestuk no. 8. Potchefstroom. p. 30.

en vir Sy Skepping geopenbaarde waarheid aangaande die kosmos (as totaliteit en as verskeidenheid) in respectu Dei".[6]

Daar bestaan natuurlik 'n nie-christelike teologie ook. Ofskoon vir die nie-Christen die onderskeiding tussen Skepper en skepsel nie so duidelik bestaan nie, bestaan daar tog die data oor 'n god wat dan data vir 'n teologie is. Daar is bv. 'n Mohammedaanse teologie wat wesenlik tot studie het wat in die Mohammedanisme omtrent Allah bestaan.

1.1.3 Die wysbegeerte bestudeer die kosmos as totaliteit en ook die plek wat enige kosmiese gegewe inneem in die totaliteit van die kosmos.

1.1.4 Vakwetenskappe bestudeer 'n "onderafdeling" van die kosmos bv. die mens (antropologie), kultuur (kulturoLogie), die psige (psigologie), ens.

Die begrip vakwetenskap is ook weer relatief in die sin dat dit 'n enkele en eenlynige vakwetenskap aandui, bv. die fisika. Terselfdertyd word dit ook in breër sin gebruik t.o.v. 'n kompleks van vakwetenskappe, bv. antropologie, godsdienswetenskap ens. Onderafdelings van 'n kompleks van vakwetenskappe, bv. die fenomenologie van die godsdiens, word ook vakwetenskappe genoem.

1.1.5 Intermediêre wetenskappe beweeg op die gemeenskaplike terrein tussen twee vakwetenskappe. Waar twee sirkels mekaar sny, is daar 'n gemeenskaplike seksie wat tot beide sirkels behoort, afhangende van watter kant af dit be-

---

6) Stoker, Oorsprong en rigting. p. 225.

sien word.[7]

So is fisika en chemie twee afsonderlike wetenskappe met 'n gemeenskaplike terrein tussenin vir respektiewelik fisiese chemie en chemiese fisika. So is daar biochemie en chemiese biologie, psigososiologie en sosiopsigologie, wysgerige teologie en teologiese wysbegeerte, godsdienssetnologie en etnologiese godsdienswetenskap.

1.2 Die Etnologie (Antropologie) in sy volle wetenskapsverband (binne die raamwerk van die vyfledige wetenskapsindeling).

Die mens, nader bepaald die etnos, is hier voorwerp van studie. Die kosmiese fenomeen etnos kan op voetspoor van die bostaande, wetenskaplik vyfdimensioneel bestudeer word.

1.2.1 Interwetenskaplik: Die wetenskapsleer van die etnologie (antropologie) kom hier ter sprake. Die etnoloog in sy wetenskapsleer, moet hom presies vergewis wat die voorwerp van sy studie is, of dit 'n outonome wetenskap is, of dit deel vorm van 'n ander wetenskap en wat die verhouding daarvan tot ander wetenskappe is. Ook moet hy hom metodologies verantwoord.

1.2.2 Die teologie van die antropologie en etnologie. Hier gaan dit om 'n teologiese bespreking van die etnos en antropos.

1.2.3 Die filosofie van die antropologie en etnologie. Hier word gevra na die plek van die etnos en antropos in die totaliteit van die kosmos, die afgrensing van die antropologie en etnologie teenoor ander vakwetenskappe, ens.

---

7) Stoker, Christelike opvoedkunde, p. 34.

1.2.4 Die vakwetenskap antropologie of etnologie beskou die fenomeen as sodanig soos alle vakwetenskappe bepaalde kosmiese fenomena as sodanig bestudeer.

1.2.5 By 'n intermediêre etnologie gaan dit om die terrein waar die studieveld dié van ander vakwetenskappe kruis, bv. psigo-etnologie, godsdienstetnologie, regsetnologie, sosiologiese etnologie ens.

1.3 Die religiekunde in sy volle wetenskapsverband. (binne die raamwerk van die vyfledige wetenskapsindeling)

In hierdie geval is religie die veld van ondersoek. Ook dit kan wetenskaplik vyfdimensioneel bestudeer word.

1.3.1 Interwetenskaplik. Die wetenskapsleer van die religiekunde geld hier. Hier gaan dit om die religie soos hierbo bepaal t.o.v. die etnos.

1.3.2 Die teologie van die religiekunde, d.w.s. die plek van religie in die teologie.

1.3.3 Die filosofie van die religiekunde, ook genoem godsdienstfilosofie, waaroor ook 'n uiters uitgebreide literatuur bestaan.

1.3.4 Die vakwetenskap religiekunde wat religie as sodanig bestudeer.

1.3.5 Intermediêre religiekunde wat 'n gemeenskaplike studieveld het met 'n ander vakwetenskap bv. etnoreligiologie, die sosiologiese religiekunde ens.

1.4 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) antropologie en etnologie.

1.4.1 Direkte antropologiese dissiplines kan in vier groepe verdeel word:

1.4.1.1 Die fisiese antropologie w.o. die volgende:

Kraniologie.
Antropobiologie.
Biologiese antropologie.
Fisiese antropologie.
Somatologie.
Rassekunde.
Geografiese antropologie.

1.4.1.2 Die psigiese antropologie w.o.

Antropopsigologie.

1.4.1.3 Etnologie.

1.4.1.4 Kulturele antropologie w.o.

Kunsgeskiedenis en -wetenskap.
Linguistiek.
Paleontologie.
Argeologie.
"Cultural anthropology".
"Social anthropology".
Kognitiewe antropologie.
Ekonomiese antropologie.

1.4.2 Hulpwetenskappe vir die (vakwetenskaplike) antropologie.

Psigologie.
Sosiologie.
Ekonomie.
Volkekunde.

Kulturologie.
Cologie.

1.5 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) Religiekunde.

1.5.1 Direkte religiekundige dissipliness religie= kunde, religiologie cf godsdienswetenskap w.o. die volgen= de:

Godsdiensgeskiedenis.
Vergelykende godsdienswetenskap.
Fenomenologie van die godsdiens, ook genoem transedentale psigologie of eidologie.
Teorie van die godsdiens, kan ook genoem word godsdiensleer, godsdienskunde.

1.5.2 Hulpwetenskappe vir die (vakwetenskaplike) re= ligiekunde:

Godsdienspsigologie.
Godsdienssosiologie.

1.6 Etnologie en Religiekunde in Intermediêre Weten= skapsverband.

Godsdienstnologie.
Etnologiese religiekunde - kan ook etnoreligiologie genoem word.

2. 'n Breër uitwerking van hierdie indeling ooreenkomstig die bg. wetenskapsoorsig.[8)]

2.1 Die etnologie (antropologie) in volle wetenskaps= verband.

---

8) Met Stoker, Ibid., as basis van bespreking.

2.1.1 Die wetenskapsleer van die antropologie en etnologie kan 'n baie belangrike en onmisbare bydrae lewer tot die verheldering van die taak, doel en grense van die antropologie en die etnologie. Hoe en sedert wanneer dit 'n outonome wetenskap is, behoort deeglik onder oë gesien te word. Die ontvoogding van die antropologie uit die geskiedenis en van die etnologie uit die antropologie is voorwerp van aandag van die wetenskapsleer van die antropologie en etnologie.

2.1.2 Die teologie van die antropologie (etnologie) ook genoem teologiese antropologie (antropologiese teologie sal 'n beter termekombinasie wees omdat ons hier met teologie te doen het) is 'n onderdeel van die teologie en word gewoonlik in die dogmatiek behandel onder die Locus de Homine. Hierin kom sake ter sprake soos die oorsprong en ouderdom van die mens, die eenheid van die menslike geslag, skepping en sondeval, die wese van die mens, die mens na die beeld van God. Daar is nie 'n spesifieke teologiese etnologie in die dogmatiek nie. 'n Belangrike werk wat ons teologiese etnologie sou kon noem is die studie van J.C. Coetzee, Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Verder nog E.O. James, The Old Testament in the Light of Anthropology (1935) en H.J.D. Astley, Biblical Anthropology (1929).

2.1.3 Die filosofie van die antropologie, ook genoem die filosofiese antropologie (eintlik behoort dit genoem te word antropologiese filosofie want dit is filosofie) is baie aktueel omdat "in alle egte wysgerige denke die antropologiese probleem sentraal staan".[9] Die probleem is om

---

9) Oberholzer, op. cit., p. 140.

die menslike van sy menswees tot in die wortel te deurgrond. Watter soort wese is die mens? 'n Ewe belangrike vraagstuk by die antropologiese filosofie is die vraag na die verhouding van siel en liggaam.[10]

2.1.4 Oor antropologie en etnologie as vakwetenskappe het ons reeds afdoende en duidelik genoeg gehandel.

2.1.5 Intermediêr beskou is, wat die godsdiensetnologie betref, die werk van C.A. Schmitz, Religions-Ethnologie, bepaald 'n standaardwerk.[11] Inhoudelik is dit egter 'n samevatting van studies van allerlei aard met godsdiens as sentrale tema terwyl hy etnologies die etnos as sentrale tema voor oë het. Die gevolg is dat sommige van die studies etnologies en ander religiekundig van aard is. Enkele voorbeelde: N. Söderblom se bydrae oor die animisme en dié van P.W. Schmidt oor die "Natureigenschaften und Kult des Hochgottes der Urkultur" is etnologies en nader gepresiseer godsdiensetnologies van aard. Maar G. van der Leeuw skryf self sy "Macht und theoretisierte Macht" in sy fenomenologie van die godsdiens. Dit is dus suiwer religiekunde. Die Afrikaanse etnologiese literatuur is verryk met enkele vrugbare studies wat godsdiensetnologies bedoel word. Die volgende kan genoem word: B.A. Pauw se Religion in a Tswana Chiefdom is 'n etnologiese plasing van die godsdiens van die Tswana. O.C.O. Erasmus se Die godsdienstige begrip en uitlewing in 'n Tswanagemeenskap het dieselfde strekking.

---

10) E.A. Venter, op. cit., p. 27 vv.
11) Schmitz, op. cit., leun daarin sterk aan op Rudolf Otto. Daar moet duidelik onderskei word watter bydraes religiekundig en watter etnologies van aard is.

Net so 'n voortreflike studie is dié van R.D. Coertze, Godsdiens in Atteridgeville en H.J. Möller se reeks oor die stedelike Bantoe en die kerk. A.G. Schutte se Gereformeerde Bantoegemeente is 'n waardevolle etnografiese beskrywing van 'n stedelike gemeente met spesiale verwysing na religieuse verskynsels daarbinne.

Feit is egter dat religiologies gesien al die genoemde studies 'n swaar religiologiese lading dra en dus eerder etnoreligiologies as godsdiensetnologies aangemerk kan word.

Dit behoort verder tot die terrein van die godsdiensetnologie of in ruimer sin dié van die godsdiensantropologie om na te gaan "how religious beliefs and practices affect in any society the minds, the feelings, the lives and the interrelations of its members" want "for the social anthropologist, religion is what religion does".[12)]

2.2 Die religiekunde in volle wetenskapsverband geplaas.

2.2.1 Die wetenskapsleer van die religiekunde staan nie by die uitvoering van sy taak voor so 'n taak-, grense- en termeverwarring soos die wetenskapsleer van die antropologie nie. Ook hier moet daar egter 'n duidelike bepaling wees omtrent die outonome aard, ontvoogding uit die geskiedenis, onderafdelings, ens.

Die vraag is verder: wat behoort tot die studieterrein van die religiekunde? Is kultuur 'n studieveld van die religiekunde? Is alle godsdienste dit? Is godsdiens en religie

---

12) Evans-Pritchard, Theories of primitive religion, p. 119.

in al sy aspekte dit? Waar en hoe lê die grense tussen die religiekunde en die teologie en tussen die religiekunde en die filosofie?

2.2.2 Teologie van die godsdiens, godsdiensteologie of ook (nie sonder verwarrende konnotasie nie) genoem teologiese religiekunde. (Lg. sou meer dui op die teologiese grondslag van die religiekunde). Die enigste kenbron vir die Christelike godsdiensteologie is die Bybel as geopenbaarde Woord van God. Bedoel word uiteraard dan die Christelike godsdiensteologie. Daar sou ook, wetenskaplik gesproke, 'n Islamse godsdiensteologie kon wees.

Die godsdiensteologie het behalwe die dogmatiese behandeling daarvan in die locus De Religione heelwat werke opgelewer. G. Rosenkranz se Evangelische Religionskunde, F. Gölz se Der Primitive Mensch und seine Religion en W. Holsten, Das Kerygma und der Mensch is tipiese voorbeelde hiervan. Hierbenewens was die godsdiensteologie in die hitte van die debat in die Internasionale Sendingkonferensies oor die verhouding van die Christelike en nie-christelike godsdienste. Voorbeelde is H. Kraemer se twee bekende werke The Christian Message in a non-Christian World (London 1956) en Religion and the Christian Faith (London 1956) waarin hy vanuit Barthiaanse hoek standpunt inneem teen die godsdiensrelativisme, waaroor daar ook talle werke in die godsdiensteologie verskyn het, bv. F. Heiler oor die openbaring in die godsdienste van die Ooste.[13)]

---

13) Heiler, F. De openbaring in die godsdienste van Britsch Indië en die Christusverkondiging. Amsterdam, Paris, 1931.

Die godsdiensteologie sien die godsdienfenomene nie soseer t.o.v. die omlysting waarin dit geplaas is nie as t.o.v. die vraagstuk van die waarheid in die religie.[14] Rudolf Otto skryf sy werk Das Heilige as godsdiensteoloog. Sy kenbron is egter die menslike ervaring van wa ruit hy sy hipotese bou.

Daarmee verlaat hy die teologie en vloei sy teologie oor in die filosofie en uiteindelik in die religiekunde.[15]

Die aanvaarding van die Heilige Skrif as enigste kenbron vir die godsdiensteologie lei dan ook dadelik die voet uit die ou dualisme van teologie en humanitêre wetenskappe.[16]

Die teologie, in casu die godsdiensteologie, handhaaf dieselfde kenbron as die ander wetenskappe, nl. die Skrif. Die teologie bestudeer die Skrif en wat daarin oor godsdiens openbaar is. Die ander wetenskappe (bv. die religiekunde) bestudeer nie die openbaring as sodanig nie maar maak gebruik van die a priori wat hom daarin t.o.v. sy wetenskapsbeoefening gegee is. So word Paul Tillich se Theology of Culture[17] wel aangebied as teologie. Maar insover hy (nie vanuit die Skrif nie!) godsdiens sien as "a system of beliefs and practices directed toward the 'ultimate concern' of society" met wat dit inhou as waardes en die krag agter die waardes, plaas hy die aard van sy wetenskap as Christelike teologie op die spel omdat dit nie standpunt neem in

---

14) Schebesta, op. cit., p. 14.
15) Schütte, H.W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto's. Berlin, De Gruyter, 1959. p. 116.
16) Pettazoni, op. cit., p. 219.
17) Tillich, P. Theology of culture. New York, Oxford Univ. Press, 1959. p. 4.

die enige kenbron vir die teologie nie en ook nie meer oor die Skrif gaan nie.

Daar is twee beskouinge oor die aard van godsdiens. Volgens die een standpunt is die wese van godsdiens nie geleë in die aard van die mens self nie maar word dit hom van buite af gegee (openbaring). Die ander beskouing misken alle feitelike openbaring en beskou godsdiens as iets suiwer mensliks, d.w.s. as "a transitory creation of the human spirit, but certainly not an essential quality of it".[18] T.o.v. die eerste geval is dit korrek om te praat van godsdiensteologie op grond van die openbaringsinhoud t.o.v. die godsdiens. In die ander geval is dit 'n vraag of gepraat kan word van enige teologie omdat daar geen Theos begrip en geen openbaring aanvaar word nie.

'n Mohammedaanse of Boedhistiese godsdiensteologie is bestaanbaar. Wat van 'n ateïstiese godsdiensteologie? 'n Moeilike vraag om te beantwoord vir die godsdiensteologie!

Verder is daar ook nog die probleem van die heilswil van God m.b.t. die nie-Christene en ook die openbaring in die nie-Christelike godsdienste wat in die huidige debat 'n godsdiensteologiese vraagstuk is.[19]

2.2.3 Die filosofie van die godsdiens of godsdienstfilosofie is 'n afdeling van die filosofie waaroor 'n uitgebreide literatuur bestaan. Hierin word die plek van godsdiens in die geheelstruktuur van die kosmos beskou. Die godsdiensfilosofie se taak is die bestudering van "those expe-

---

18) Ibid.
19) Heislbetz, op. cit., p. 12 vv.

riences which we call religions and of relating them to other experiences as well as to our conception of expe= rience as a whole".[20]

In hierdie verband lê fenomene soos geloof, aanbidding, oorgawe, openbaring, skeptisisme, sekularisme ens. in die gesigsveld. Hierdie fenomene word m.b.t. die sinstruktuur van die ganse skepping gesien en hoe dit verband hou met ander gegewenhede in die kosmos. Die godsdiensfilosofie is nie identies met teologiese dissiplines nie[21] (bv. die godsdiensantropologie, dogmatiek of apologetiek) en ook nie met die vakwetenskaplike antropologie nie.

'n Vir hierdie studie relevante vraag is die evaluering van godsdiens by die godsdienstеologie[22] waar dikwels vanuit die vakwetenskaplike religiekunde, veral die fenomenologie van die godsdiens, gesê word dat dit die taak van die gods= diensfilosofie is om te evalueer m.b.t. godsdienstige waar= hede.

Dit is inderdaad die taak van die godsdiensfilosofie om te evalueer. Anders is sy filosofie bloot spekulatief. Ook hier kan die Christelike godsdiensfilosofie nie anders as vanuit die Skrif as kenbron evalueer nie.

'n Verdere baie belangrike snit uit die program van die gods= diensfilosofie is die vraag na die wetenskaplikheid en waar= heid t.o.v. die wetenskap by teorieë i.v.m. die oorsprong

---

20) Brightman, E.S. A Philosophy of religion. New York, Prendice Hall, (1947. c 1940) p. 1.
21) Steffes, J.P. Religionsphilosophie. München, Kösel & Pustet, 1925. p. 11.
22) Brightman, op. cit., p. 122 vv.

en wese van die godsdiens.[23] Wat is wetenskaplik t.o.v. die animisme? Hoe staan dit met hierdie teorieë en ander religiekundige beskouinge in godsdiens-filosofiese lig? Nie alles is wetenskap wat hom as wetenskap aandoen nie! 'n Probleem waarop die filosofie moet antwoord gee.

2.2.4 Die taak van die religiekunde en godsdienswetenskap is reeds duidelik genoeg gestel.

Godsdienswetenskap is duidelik as vakwetenskap afgebaken van sowel die filosofie as die teologie. As outonome wetenskap is dit geen "overgang tot de teologie"[24] nie maar staan ewe naby en ewe ver vanaf die teologie as van die filosofie.

Sonder om self teologie te word of te wees, lewer die religiekunde diens aan die teologie deur die hantering van die "religiöse Tatsachenmaterial in kritischer Sichtung, gründlicher Verarbeitung, mit Aufdeckung seiner Quellen und Zusammenhänge"[25] aan te bied. As A. Kuyper standpunt inneem teen die geskiedenis van die godsdienste omdat daarin die prinsipiële verskil tussen ware en valse godsdiens misken sou word en dit dus 'n miskenning van die geopenbaarde waarheid van God[26] sou wees, moet hy dit nie teen

---

23) Bowman, Studies in the philosophy of religion. London, MacMillan, 1938. p. 97 vv.
24) Chantepie de la Saussaye, P.D. Het belang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het Christendom. Groningen, Noordhoff, 1878. p. 8.
25) Schmidt, W. Der Ursprung der Gottesidee, p. 3,4. Schmidt laat die godsdienswetenskap te veel aanleun teen die godsdienstfilosofie.
26) Kuyper, A. Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid. Kampen, Kok, 1809-1909. p. 564.

die dissipline, godsdienswetenskap, as sodanig hê nie, maar teen die wyse van beoefening daarvan.

2.2.5 Etnologiese religiekunde is heeltemal 'n nuwe intermediêr-wetenskaplike benadering wat dui op die uitwerking op en algemene betekenis van etniese faktore t.o.v. die godsdiens. Oor die wese, taak en grense van die religiekunde hoef daar nie twyfel te wees nie. Gevolglik is daar nie onsekerheid oor die etnologiese religiekunde as onderdeel van die religiekunde nie. Die problematiek op hierdie terrein is deels taak van hierdie studie.

2.3 Die familiewetenskappe van die vakwetenskaplike antropologie en etnologie.

2.3.1 Direkte antropologiese dissiplines.

Slegs vier opmerkings is t.o.v. hierdie groep wetenskappe nodig (drie m.b.t. die fisiese antropologie en een m.b.t. die kognitiewe antropologie).

2.3.1.1 Die kognitiewe antropologie beloof 'n merkwaardige verdieping van die antropologie te wees. Dit is verder 'n baie belangrike verwikkeling nie net om los te kom van abstrakte en ongefundeerde teoretisering nie maar om die antropologiese data te verlê tot in die bewussynswêreld van diegene om wie die antropologiese bedrywigheid werklik gaan. Dit sal na alle waarskynlikheid 'n betekenisvolle plek in die antropologiese denke verower.

2.3.1.2 Die evolusionisme het 'n baie sterk houvas op die beoefening van die fisiese antropologie verwerf en dit sterk ontwikkelingsmatig getint. Hier lê 'n groot veld braak vir die Christelike fisiese antropologie om, uitgaande van die prinsipiële in die skeppingsordonnansie-gegron-

de wesensverskil tussen mens en dier en uitgaande daarvan dat die mens beelddraer van God is, 'n eie wetenskap te ontwikkel.

2.3.1.3 Die kulturele antropologie het tot 'n uitgebreide wetenskap ontwikkel. Die veld lê veral braak vir 'n etnologie as deel van die antropologiese studies wat t.o.v. hierdie onderafdeling nog hoogstens embrionaal is.

2.3.1.4 Die rassekunde is ewe-eens 'n baie belangrike onderdeel van die antropologie, veral i.v.m. die argeologie en paleontologie. Jammer genoeg is die rassekunde ewe besmet met die ewolusionisme(bv. t.o.v. die sg. vermiste skakel). Hierin lê ook 'n uitdaging vir die Christelike wetenskap. Daartoe moet egter in aanmerking geneem word dat die begrip "ras" aan aktualiteit verloor ten gunste van die begrip "volk".

2.3.2 Die hulpwetenskappe vir die antropologie en etnologie.

Die sin van hulpwetenskappe is dat bv. uit die sosiologie ens. van data, teenstellings en begrippe gebruik gemaak word net soos die antropologie dit self ook bied.[27)]

2.3.2.1 Die psigologie staan van ouds af naby die antropologie en het ook baie belangrike data aan lg. gebied. Die etnologiese werke van A. Bastian en W.Wundt is baie sterk met gebruikmaking van kennis van die psigologie

---

27) Smalley, op. cit., p. 8. Die nut van dergelike hulpwetenskappe moet ook gesien word na analogie van die dorkruis-kultuurstudies. Vroeër is sulke studies eenlynig vanuit die Westerse kultuurbegrip gedoen.

geskryf.

2.3.2.2 Die sosiologie is ook 'n waardevolle hulpwetenskap vir die antropologie en etnologie.[28)]

Sedert die begin van hierdie eeu al het die sosiologie metodologies die pad van die vergelykende studie verlaat en hom gewend tot die gedifferensieërde samelewing. Daarmee het hy organisatories 'n groot voorsprong opgebou bo die antropologie: "professional sociologists, in the United States at least, probable teach anthropology more often than anthropologists teach sociology".[29)]

Dat die antropologie, soos die sosiologie, besig is om hom te ontworstel aan die vergelykende metode van die evolusionistiese era en dat hy sy etnologiese gerigtheid bepaal tot die ongedifferensieërde gemeenskap, is 'n voorwaardelose stap.

So sterk staan die sosiologie vandag en soveel vraagstukke bestaan daar nog rondom die "social anthropology" dat gevra is of ig. nie maar wesenlik sosiologie is of moet word nie, en, indien nie, waarom nie?

2.3.2.3 Die ekonomie is 'n grenswetenskap van die antropologie en bestudeer die ekonomiese bedrywslewe.

Baie vrugbare gebruik word van hierdie data gemaak.

2.3.2.4 Die volkskunde wil nie net die geskiedenis van die volk bestudeer nie en hou hom ook nie besig met die

---

28) Botha, Marthina Elaine, op. cit., p. 254.
29) Honigman, J.J. The world of man. New York, Harper & Row, 1959. p. 33.

"Volkstum" nie maar met die "folklore".[30]

2.3.2.5 Die kulturologie[31] bestudeer kultuur as sodanig terwyl die kulturele antropologie die mens t.o.v. kultuur bestudeer.

2.3.2.6 Die colologie is die wetenskap "waarin die menslike kultuur ter sprake kom en wel met 'n besondere aksent op die kuratiewe moment daarin".[32] Die versorgingsaspek van kultuur is baie aktueel vir die antropologie en etnologie.

2.4 Die familiewetenskappe van die (vakwetenskaplike) religiekunde.

2.4.1 Die direkte religiekundige dissiplines.

Uit die behandeling van die wetenskapsontwikkeling het geblyk dat die geskiedenis van die godsdiens en die teoretiese religiekunde as outonome dissiplines 'n sinvolle bestaansreg het, maar die vergelykende godsdienswetenskap en die fenomenologie van die godsdiens nie. In die lig van die epistemologiese probleme rondom die bestudering van godsdiens sowel as in die lig daarvan dat veral die fenomenologie van die godsdiens die bestudering van die religieu-

---

30) Vgl. Lutz, G. Volkskunde und Geschichte. In Harmening, J. red. Volkskultur und Geschichte, Berlin, Schmidt, 1970. p. 14. Brepohl, W. Die Überlieferung von der Schlacht am Birkenbaum. In Harmening, J. red. Ibid. p. 484.

31) Van Peursen, C.A. Kultuur en Christelijk Geloof. Kampen, Kok, 1955; Goedhart, H. Christendom en cultuur. Woerden, Zuiderduijn, 1963.

32) Bothe, Marthina Elaine, op. cit., p. 30. Venter, C.N. Kultuur- en versorgingswetenskap. Proefskrif P.U. vir C.H.O., Potchefstroom 1966. p. 24.

se fenomena aan die erkenning van 'n natuurlike religie uitlewer, en gevolglik die prinsipiële onderskeiding tussen naturalistiese godsdienste en "prophetische Offenbarungsreligion" ontbreek, is daar veral in 'n sekere flank van die Duitse religiewetenskap sterk sprake van 'n teologiese religiekunde wat op een of ander wyse teologiese wetenskap moet wees.[33)]

Hoe goed bedoel hierdie gedagte ookal mag wees, is dit 'n verteologisering van die religiekunde. Die antwoord op die "neutrale" religiekunde wat nie rekening hou met die Skrif en sy openbaring nie, is 'n Christelike religiekunde wat van binne uit afreken met 'n neutrale religiekunde vir sover lê die bestaansreg van die Christelike religiekunde sou wou misken om dan vir die res positief wetenskaplik te werk te gaan.

2.4.2 Die hulpwetenskappe vir die religiekunde.

Die beoefenaars van die hulpwetenskappe vir die religiekunde "study religious facts without quitting the bounds of their special sciences".[34)]

Hulle beset dus nie die terrein van die religiekunde nie, maar lewer hulpdiens. Daar is twee vakwetenskaplike hulpdissiplines wat hier van toepassing is.

2.4.2.1 Die godsdienssosiologie. Max Weber hou hom

---

33) Holsten, W. Das Kerugma und der Mensch. München, Kaiser, 1953. p. 101 vv.; Gölz, op. cit., p. 174. Veral Benz, E. Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Mainz, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1961, lê in die rigting van 'n alle-godsdienste-omvattende teologie.

34) Pettazoni, op. cit., p. 215.

streng by sy vakwetenskap as by godsdienssosiologie beoefen.[35]

Die godsdienssosiologie is die onderafdeling van die sosiologie met die volgende as studieveld: "the interrelation of religion and society and the forms of interaction which take place between them".[36]

2.4.2.2 Die godsdienspsigologie. Nie die godsdiens nie, maar die psige is hier voorwerp van studie. Hierdie wetenskap verhelder die psigiese omstandighede waarin en waaronder die religieuse fenomeen hom afspeel.[37]

Die religieuse fenomena het 'n bepaalde betekenis in die lig van psigologiese begrippe soos angs, sublimering, kompensasie ens.

2.5 Godsdienstnologie en Etnologiese Religiekunde as intermediêrewetenskappe.

Hierdie twee intermediêre dissiplines betree dan die gemeenskaplike vakgebied tussen die etnologie en die religiekunde. Dit is die gemeenskaplike gebied tussen hierdie twee vakwetenskappe wat soos sirkels mekaar sny.
Die etnologie dra 'n ou naam maar met 'n nuwe inhoud. Dit kan as 'n betreklike nuweling binne die familiegroep van die vakwetenskaplike antropologie beskou word en daarmee saam

---

35) Weber, M. From Max Weber: essays in sociology. London, Paul, Trench, Trübner, 1947. p. 1.
36) Wach, J. Sociology of religion. London, Paul, Trench, Trübner, 1947. p. 11.
37) Bianchi, U. Probleme der Religionsgeschichte, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. p. 13.

ook sy onderafdeling, die godsdiensetnologie.

Andersyds het die religiekunde reeds 'n lang pad agter die rug.

By tye is in sy wetenskapshuishouding ingedring. Die religiekunde het egter - en dit maak sy opgawe tegelykertyd moeilik en verantwoordelik - die lewensterrein tot veld van ondersoek waar alle mense te staan kom voor die ewige God en Skepper. Die etnos staan daarmee in verband. Waar, hoe en in watter opsig moet die etnologiese religiekunde of etnoreligiologie uitmaak.

Daartoe is vervolgens 'n breë perspektief op hierdie intermediêre wetenskapsveld nodig.

HOOFSTUK 5

GODSDIENSETNOLOGIESE

EN

ETNORELIGIOLOGIESE PERSPEKTIEF

Die vraag na die oorsprong van godsdiens het dekades lank die geeste besig gehou en selfs as hoofmotief gedien vir die groei en opbou van die etnologie en die godsdiensetnologie.[1] Die vraag na die wese en die waarheid by godsdiens is nie net baie gewigtig nie, maar het diepte gegee aan hierdie dissipline. Steeds blyk duidelik dat by die hantering hiervan duidelik onderskei moet word wanneer religie suiwer religiekundig of nader gepresiseer etniesreligiekundig is, of wanneer dit godsdiensetnologies beskou moet word.

Dit kom neer op die bepalende onderskeiding nl. met staanplek in die etnos as studieveld en wat die verhouding van die religie tot die etnos t.o.v. beïnvloeding, ens. is. Dieselfde met staanplek in die religie. Hierop nou 'n poging tot 'n breë perspektief.

1. Die godsdiensetnologiese problematiek.

1.1 Die metodologiese aanpak van die studiemateriaal.

Dit is al dadelik 'n probleem wat die benadering is van waaruit godsdiens in die etnologie bestudeer moet word.

---

1) Vgl. Schebesta, op. cit., p. 15.

W.D. Hammond-Tooke[2] lewer 'n baie belangrike uitgangspunt hiertoe met die standpunt dat "methodological eclecticism" toegepas moet word. Hy wil die psigologiese aspekte uitsluit as synde studie-objek in die psigologie. Daarmee bedoel hy die persoonlike menslike belewenisse rondom mite, rites ens. Omdat alle godsdiens 'n sosiale verskynsel is, aldus Hammond-Tooke, is die intellektualistiese antropoloë van die 19e eeu verkeerd as hulle godsdiens sien as produk van die enkeling. Tylor se definisie van godsdiens as "belief in spiritual beings" is eensydig omdat dit nie rekening hou met die sosiale aspek van godsdiens nie.

Derhalwe konkludeer Hammond-Tooke: "it is religion in its social aspect which is the subject of anthropological study".[3]

Bg. metodologiese beperking vertoon egter self 'n belangrike leemte. Die stelling dat godsdiens 'n sosiale aangeleentheid is, is eensydig omdat godsdiens meersydige aspekte het bv. ook die psigologiese, waarna tereg deur Hammond-Tooke verwys word, maar ook bv. 'n forensiese, 'n estetiese ens. Bg. versosialiseerde godsdiensbegrip, van toepassing gemaak op die studie van godsdiens deur die antropologie, doen derhalwe tekort aan die ware aard van religie.

Metodologies is dit volgens die interwetenskapsmetode vollediger en korrek om na te gaan hoe religie as die menslike antwoord op die openbaring in al die geledinge t.o.v. die menslike lewe, sosiaal, individueel, ens. op die volk en sy kultuur inwerk.

---

2) Hammond-Tooke, op. cit., p. 7 vv.
3) Ibid., p. 9.

Wat hieronder volg is enkele breë trekke t.o.v. die terrein van die etnologie om aan te dui hoe religie op die etnos inwerk.

1.2 Enkele godsdiensetnologiese trekke m.b.t. die etnos-idee aan die begin van hierdie jaartelling.

Wanneer hieronder na die Christelike religie verwys word, is dit in die besef dat dieselfde sou kon geld t.o.v. enige ander religie en t.o.v. enige ander etniese milieu, sg. primitiewe religieë ingesluit.[4)]

Dit is al dadelik 'n vraag: Hoe oud is die idee en feit van 'n etnos?

'n Godsdiensetnologiese verwysing na die invloed van die Christendom op die nasionalisme en volksbestaan in die eerste eeue na Christus begin met die vraag of daar in daardie eeue reeds 'n soort nasionalisme of "volk" in die etniese sin van die woord was.[5)]

Ten eerste het die Christendom te staan gekom teenoor en moes hy homself bepaal teenoor die Joodse nasionalisme.

Vir die Jode as volk was die vraag vir of teen Christus nie los te maak van die vraag na die voortbestaan van die Joodse volk nie. Dit het ook daarom gegaan dat die Joodse volk sy ideale wil verwesenlik en dit d.m.v. 'n Joodse staat wou doen.[6)]

---

4) Schebesta, op. cit., p. 18 vv.
5) Van Unnik, W.C. Christendom en Nationalisme in de eerste eeuwen der kerkgeschiedenis. In Lustrumbundel. Gezellschap van Christelijke Historici in Nederland. S'Gravenhage, Van Keulen, 1955. p. 38. Hy wys op die min publikasies hieroor.
6) Ibid., p. 40.

Ofskoon die Joodse volk staatkundig ophou bestaan het in 63 na Christus was dit geensins die einde van die etniese Israel nie. Die tempel met sy kultus het steeds geestelike sentrum gebly, ook selfs nog aanvanklik vir die Christene.[7]

Die vraag vir die godsdienstetnologie is, wat die Joodse nasionalisme betref, hoe wysig of beïnvloed die Christendom die Joodse nasionalisme? Dit is korrek om t.o.v. Paulus te beweer dat "al heeft de apostel als Jood geleefd, al was ook voor hom Jerusalem belangrijker dan Rome, hij zag uit naar het Jerusalem, dat boven is, ons aller Moeder."[8] Maar is dit korrek om te beweer dat "bij Paulus de nationale verschillen wel bekend, maar volkomen onbelangrijk zijn.."[9]? Hoe swaar het die Joodse volksverband vir Paulus geweeg?

Tweedens moet die bepaling van die Romeinse nasionalisme deur die Christelike kerk nagegaan word. Die raakvlak tussen die twee was ten diepste religieus: Christelike geloof en Romeinse religieuse nasionalisme t.o.v. die keiseraanbidding wat die hoogste simbool van daardie nasionalisme was.[10]

Dit kan die taak van die godsdienstetnologie wees om te bepaal hoe die Romeinse etnos-idee ontwikkel het onder beïnvloeding van en konfrontasie met die Christendom. Die aandeel van Konstantyn die Grote hiertoe is 'n belangrike godsdienstetnologiese aspek. Die etnologie het in die Ro-

---

7) Vgl. Hand. 3.
8) Van Unnik, op. cit., p. 45.
9) Ibid., p. 46.
10) Ibid., p. 51.

meinse etnos 'n kostelike studie-objek. Wat was die godsdiensetnologiese betekenis van die Christendom daarin?

1.3 Die middeleeuse tyd dra die groot teenstelling: sacerdotium-imperium, pous-keiser as sleutelbegrip. In hoeverre 'n etnosbegrip uitgekristalliseer het gedurende die geslote middeleeuse samelewing as uitvloeisel van die botsing tussen Germaanse stamme en ondergaande Romeinse Ryk, is nie so maklik te bepaal nie.[11]

Genoeg om aan te dui dat die Middeleeuse tydvak 'n uiters interessante etnologiese data bevat en dat die rol van die religie daarin ewe groot godsdiensetnologiese ondersoek regverdig. Lê die wortels van die etnosbegrip verder terug as die Middeleeue? Wat was die godsdiensetnologiese aard van daardie etnosbegrip?

Skynbaar het die etnosbegrip in dié tyd reeds uitgekristalliseer maar met 'n sterk religieuse beslag want 'n tipering van die middeleeuse kultuur is: "completely dominated by religious beliefs and embodied in religious institutions as any of the great religious cultures of the Eastern world".[12]

Twee belangrike faktore t.o.v. die invloed van die religie op die volk en kultuur van daardie tyd is die volgende: Eerstens het reeds in die Middeleeue geblyk hoe 'n effektiewe organisasie die kerk as sosiaal-saambindende faktor is, ofskoon dit nooit dermate teokraties was soos bv. die Oosterse religieë nie weens die dualisme van geestelike en wê-

11) Ibid., p. 69.
12) Dawson, op. cit., p. 11.

reldlike krag.[13]

Tweedens het die kerk die opkomende nasionalisme nóg probeer verstik nóg aangemoedig.[14]

Wat die kultuurterrein betref, is dit ewe belangrik om t.o.v. die Middeleeue godsdienswetnologies vas te stel: "how far the formation of the Western Europe culture complex was conditioned by religious factors".[15]

1.4 Die verhouding religie tot volk ondervind in West-Europa sedert die Middeleeue 'n merkwaardige verskil tussen die Protestantisme en Rooms Katolisisme.

Die universele solidariteit onder patronaat van die pous is teen die einde van die Middeleeue opgebreek in 'n veelheid van state. Groepsgevoel t.o.v. geboortegrond groei uit en ontwikkel tot 'n soort nasionale besef.[16] Die nasionale bewussyn word skerp omlyn.

Die stryd wat Luther gevoer het teen die Roomse Kerk het aanvanklik min betekenis vir die nasionalisme gehad.

Gaandeweg het reformatoriese en nasionale motiewe egter, meesal onbedoeld, in verbinding met mekaar getree. Sy vertaling van die Bybel in Duits het "voor de nationale idee onmisbaar groot betekenis gehad."[17]

Dit is interessant om te bepaal wat die godsdienswetnologiese betekenis van die werk van Calvyn is. Het Geneve gods-

---

13) Ibid., p. 15.
14) Van Unnik, op. cit., p. 76.
15) Dawson, op. cit., p. 16.
16) Van Unnik, op. cit., p. 77.
17) Ibid., p. 81.

diensetnologies dieselfde betekenis as Straatsburg? Het Calvyn 'n sin vir die etniese openbaar?

Hoe staan die godsdienstige en nasionale by Calvyn in verband met mekaar? Watter betekenis het die Calvinisme bv. t.o.v. die Nederlandse volk en die Afrikanervolk?

Merkwaardig is die wesensgelykheid wat Oliver Cromwell en Milton sien tussen Israel as volk van God en Engeland,[18] en dat Engeland 'n taak het teenoor die nasies wat hom omring.[19]

Oor die algemeen kan ons wat die volksbegrip ten tyde van die Reformasie, veral m.b.t. die Calvinisme betref, bepaal dat twee beginsels konstitutiewe betekenis t.o.v. die volksbegrip gegeld het. Die een is die beginsel van soewereiniteit in eie kring waarkragtens wesenlikheid eerbiedig moet word, in hierdie geval die wesenlikheid van 'n volk, en die ander is die verwerping van die Rooms Katolieke teenstelling van natuur en genade. Die volk staan nie buite die genadesfeer nie maar maak deel uit van die genadebedeling. Die volk staan nie geslote teenoor die religie nie en beleef 'n verdieping deur daardie beginsels. Die volksgeskiedenis is onder katolieke invloed anders as die volksgeskiedenis waarby die Protestantisme invloed uitgeoefen het. Die Protestantisme het begrip en waardering vir die eie aard en plaaslike omstandighede ingehou. Gevolglik was die Protestantisme eerder partikulier as universeel gerig en het dit 'n goeie aanklank by die volkere van die wêreld

---

18) Ibid., p. 87.
19) Ons vind hierdie siening by die Afrikaner in sy worddingsjare.

gevind.

Oor die etniese beïnvloeding deur die Rooms-Katolisisme is min geskryf. Logies pas die idee van nasionalisme en nasionale bewussyn nie by die universeelgerigte Roomse Katolisisme nie. Nietemin bestaan daar meesal in Rooms-Katolieke kringe 'n behendige aanpassing tot die effek dat die pad na die nasionalisme wel gevind en 'n aanskakeling met plaaslike volke gemaak word.[20] Plaaslike volke reageer gewoonlik gunstig op hierdie aanpassing.

Ten diepste is die godsdienstnologiese betekenis van die Roomskatolisisme in die volgende geleë: Absolute aansprake van die natuurlike gemeenskappe behoort teen die agtergrond van die (universele) kerk hulle krag te verloor in twee opsigte, enersyds omdat die aanwesigheid van die universele kerk altyd 'n begrensing is t.o.v. die natuurlike gemeenskap en andersyds omdat die kerk in die natuurlike gemeenskap, bv. die volk, weerspieël moet word en sigbaar moet wees.[21] Die etniese word dus nie in die eerste plek erken nie maar staan in die pad van die religie.

1.5 Die Nasionaal-sosialisme van Hitler is merkwaardige godsdienstnologiese studiemateriaal. In daardie geval is die eise van die Christendom omgebuig om te pas by die eis van die nasionale strewe. Liefde vir die volk het so 'n godsdienstige lading gekry dat religieuse nasionalisme omvorm is tot nasionalistiese religie. Die etnos oorwoeker dus die religie.

---

20) Van Unnik, op. cit., p. 99.
21) Ibid., p. 110.

1.6 Die term "Christelik-nasionaal" is net so 'n interessante godsdiensetnologiese term. "Christelik" beklee die prioriteit maar is bepalend t.o.v. en bestaan as eenheidstruktuur met "nasionaal". Die nasionale komponent word deur die "Christelik" bepaal en nie omgekeerd nie. Christelik is 'n konstitutiewe element van die volk. Die sg. volksaard van die Afrikaner is Christelik-nasionaal. Met volksaard word bedoel die etniese komponent daarvan, die volk as etniese entiteit. As die etniese as Christelik beskou word, en as sodanig sin gee aan die etniese is die vraag of dit Calvinisties, Metodististies, sektaries ens. georieënteer is, deel van die verdere godsdiensetnologiese problematiek.

1.7 Enkele huidige godsdiensetnologiese data (veral m.b.t. Afrika).

Die nasionalisme en etniese data t.o.v. die Oosterse volke in Indië Japan, China, Afrika en die Latyns-Amerikaanse wêreld is elk op sy eie manier religieus bepaald en kan nie anders as voorwerp van godsdiensetnologiese navorsing wees nie. Daar kom dringende vrae soos: is daar 'n etnosidee aanwesig by primitiewe volke en kulture? Hoe werk die religieuse in op die etniese en die kulturele? Tot nog toe is antropologies baie aandag gegee aan die samelewingstruktuur by die primitiewe sosiale eenhede, ook m.b.t. die godsdiens. Die vraag is egter in hoeverre is dit etniese eenhede wat hier ter sprake is.

'n Nadere woord oor die nasionalisme in Afrika en die religieuse aard en inhoud daarvan, kursories gebied, is nodig.

Oor die algemeen gesien, kan bepaal word: "Nationalism in

Asia and Africa... is a reaction against European domination".[22]

Oor die aard van die Europese oorheersing is daar nie eenstemmigheid nie. Tog staan dit gewoonlik bekend as "exploitation which goes by the name of imperialism".[23]

Hierdie reaksieverskynsel word deur 'n geleerde uit Afrika self nader ontleed t.o.v. die Europeër en die Afrikaan self: "the difficulty for Africa is of course that it has never had a general culture of its own. Thus the attempt to be consciously African must be understood as a rejection of a previous attempt to be European as well as being a reaction against the European-imposed sense of African cultural inadequacy or of guilt for the sin of Ham incalcated by fundamentalist Bible interpretation."[24]

Hoe en waarom nasionalisme die reaksie op die imperialisme was, is nie so maklik aan te dui nie. Dat godsdiens 'n baie belangrike faset daarvan is, is duidelik. Die (plurale) nasionale bewussyn van Afrika verloop tewens in baie opsigte as die ekwivalent van die Europese geskiedenis. By lg. was die kolonialiseringsbeleid: "cuis regio eius religio".[25]

Die godsdiens bevat in embrio die partikuliere teenoor die universele. Besien t.o.v. die plaaslike etnos, was die re-

---

22) Kedourie, E. red. Nationalism in Asia and Africa. London, Weidenfeld & Nicolson (1971 c 1970) p. 1.
23) Ibid.
24) International African Seminar, 7th Christianity in tropical Africa. Introduction by C.G. Baëta. Oxford Univ. Press, 1968. Introduction, p. 33.
25) Vgl. Ibid.

ligieuse eienaard dus die toekomstige nasionale besef in embrio. Dit het meteen ook die nasionale besef sy negatiewe karakter as reaksie teen Europese imperialisme ontneem en daaraan die grondslag vir 'n positiewe inhoud gegee.

By die ontwaking van Afrika kom sekere nuwe begrippe na vore ter definiëring van sy ou waardes. Hierdie ou waardes "built and sustained African societies om the continent for unknown centuries and have inspired the eruption during the last few decades of a massive volcanic surge towards freedom".[26]

Een van die bekendste terme is dié van die "African Personality". Reeds in 1903 is dit gebruik t.o.v. dr. Majola Agbebi van Nigerië, leier van die Native Baptist Church en 'n "ardent crusader on behalf of African culture". Sy beleid was: "African customs and institutions not offensive to humanity... should be adopted rather than abandoned as the majority of educated elite in West Africa in the Victorian era tended to do".[27]

Kwame Nkrumah was ook een van die bekendste eksponente van hierdie begrip vir wie "African personality" 'n filosofie was.[28] Aldus het hy bv. die Christelike gebede ter opening van die parlement vervang deur uitgiet van die drankoffer en die uitvoering van 'n Afrikaritueel.[29] Anders gestel is dit, veral t.o.v. Ghana, "an expression of self-confidence that admits no need to apologise to anybody for

---

26) Lystad, R.A. Basic African Values. In Lewis, W.H. red. New Forces in Africa. Washington, D.C. Public Affairs Press, (c 1962) p. 10.

27) Ayandele, E.A. Holy Johnson. London, Cass, 1970. p. 286, 347.

28) Idowu, E.B. African Traditional Religion. London

things and manners African".[30]

Die godsdiens[31] beleef by die "African personality" 'n Afrika-inslag wat wissel van 'n uitgesproke inheemsmakingsprogram tot sektevorming wat "kerke" stig: "positive repudiations of Christianity, even though they use the scaffolding of the Christian Church to erect new structures for the selfexpression of the traditional religion."[32]

Nasionalisme behels dus ook religieuse terugkeer tot en prysstelling op die oorspronklike Afrikareligie.

Uiteraard behels die Afrika nasionalisme nie 'n meerderwaardigheidsinslag nie: "the African is less imbued with a sense of national superiority, although he is expectant of future equality if not superiority".[33]

By die ekstremistiese nasionalisme is dit anders gesteld. Daar bestaan die neiging om die kerk te sien as een van die instrumente wat knegskap bevorder en waarvan weggebreek moet word.[34] Vir hierdie uiterste standpunt is die Christelike godsdiens bedoel vir die blankes, die Islam vir die Arabiere en die tradisionele godsdiens vir Afrika.[35]

By die nasionalisme in Afrika beklee die Mohammedanisme 'n belangrike plek. Net soos vir die Christendom was die

---

28) S. CM Press, 1973. p. 206.
29) Ibid.
30) International African Seminar, C.G. Baëta, Introductory Review 1965. p. 129.
31) Die onafhanklike skeurgroepe word later behandel.
32) Idowu, op. cit., p. 206.
33) Lystad, op. cit., p. 24.
34) International African Seminar, p. 2. (Baëta)

hardnekkige voortbestaan van die animisme 'n wesenlike struikelblok in die opgang van die Islam.[36] Die pad is egter gedeeltelik en grootliks oopgemaak deur Moslemhandelaars wat stadigaan bywyse van sg. kulturele meerderwaardigheid invloed uitgeoefen het. Hierdie proses vind geleidelik plaas, lei tot die oorwegende aanvaarding van die Islamkultuur en "gives to Islam its special African quality".[37]

Die kolonialisme het 'n vernietigende hou toegedien aan die tradisionele stamlewe en godsdiens van Afrika. Die Islamisme wou hierin voorsien deur na die behoefte aan 'n godsdiens vir diegene wat ontwrig is deur die Westerse beskawing, om te sien.

In baie opsigte geniet dit 'n voorsprong bo die Christelike godsdiens: dit is meer verdraagsaam jeens stamgebruike, dit tolereer veelwywery en is as Afrikagodsdiens beskou eerder as die Christendom wat bywyse van blankes oorgedra is. Verwag sou dus kon word dat die Islam as "African-Islam", 'n mengsel van Islam en animisme, 'n stewige debuut maak t.o.v. die nasionale besef van die volke van Afrika. Die resultate was egter nie juis betekenisvol nie.

Na die Tweede Wêreldoorlog het hierin 'n ingrypende verandering gekom deurdat van die jong manne van Afrika in Noord-Afrika en die Midde-Ooste gaan studeer het, as weltoegeruste Mohammedaanse nasionaliste teruggekeer en groot

---

35) Ibid.
36) Heintzen, H. The roll of Islam in the era of nationalism. In Lewis, W.H. op. cit., p. 43.
37) Ibid., p. 44.

invloed uitgeoefen het in 'n hervormingsprogram veral wat die politieke situasie betref.[38]

So 'n leier was Bourguiba van Tunisië. Hy sou nl. 'n groot rol speel in die nasionalistiese beweging in Tunisië. Toe die Franse in 1923 Franse burgerskap aangebied het aan geleerde en ontwikkelde Tunisiërs, het dit die vir die Islam onaanvaarbare implikasie van godsdienstige skeuring ingehou. Dit sou nl. impliseer dat die jurisdiksie van die Franse hof en die Franse wet aanvaar moet word in plaas van die Islamitiese wet en hof. Dit was onbestaanbaar vir die Islam vir wie kerk- en staatswet onskeibaar is. Die gevolg was grootskaalse proteste deur godsdienstige en politieke leiers met verreikende gevolge.[39]

Die politieke en nasionale (etniese) geskiedenis van Tunisië is dus 'n voorbeeld van hoe die etnos deur die religie beïnvloed is.

'n Ewe merkwaardige godsdienssetnologiese[40] verwikkeling vind ons in Egipte waar 'n sterk nasionalistiese openbaring plaasgevind het.

Die kreet het geword: Egipte vir die Egiptenaars. Die strewe van die nasionalisme teen westerse imperialisme is gepaar met die vrees van die tradisionalistiese Mohammedanisme vir Christelike beïnvloeding, by name die Koptiese kerk. Toe die sekulêre regering baie van die religieuse privileges ontneem, die openbare dienste volgens kwota

---

38) Ibid., p. 47.
39) Hahn, L. North Africa, Nationalism to Nationhood. Washington, D.C. Public Affairs, (c 1960) p. 13 vv.
40) Hunt & Walker, op. cit., p. 257.

stelsel bepaal en besighede nasionaliseer, was dit die re=sultaat dat "identity as a Muslem tends to be part of iden=tity as an Egiptian" terwyl die koptiese minderheid deur Mohammedaanse siviele amptenare uit posisies gestoot is.[41]

Merkwaardig genoeg lewer etnologies gesproke die Islamisme ook sy separatistegroepe. Soos by die skeurgroepe uit die Christelike kerke is ook hierdie groepe "one means of re=conciling ancient African ways of life with the new cul=ture of the modern world".[42]

Die belangrike etnologiese verskil is egter in die volgen=de geleë: "Islamic separatism draws Islam out of African conservatism into modern life, Christian separatism thrusts Western Christianity further into African life".[43]

T.o.v. die etniese bepaaldheid is die Islam nouer univer=seel gerig terwyl die Christemdom die eieaard en die volk=se nie negeer nie. Hierin is 'n voorsprong op die Islam geleë. Of die volke eventueel sterker beïnvloed sal wees deur die Christendom as deur Islam, is onmoontlik om te bepaal. In elk geval oefen sowel Islam as die Christen=dom op die kulturele en volkslewe 'n wyer invloed uit as wat in die spesifiek religieuse aksie geleë is.[44]

2. Die etno-religiologiese problematiek.

---

41) Ibid., p. 258.
42) Parrinder, G. Religions and modern culture. In Schneider, H.W. red. International congress for the history of religions. Leiden, Brill, 1968. p. 113.
43) Ibid.
44) Heintzen sien te veel slegs die enger betekenis raak.

2.1 'n A-religieuse antropologie?

In die voorafgaande paragrawe was die godsdienstetnologiese bepaling aan die orde om met staanplek in die fenomeen etnos enkele perspektiewe te trek van hoe die godsdiens tot die etnos staan. Hiermee nou die omgekeerde etnologies-religiekundige bepaling om nl. met staanplek in die fenomeen godsdiens, enkele perspektiewe te trek van hoe die etnos binne die godsdiens te staan kom.

In die eerste geval perspektiewe op die plek van die godsdiens t.o.v. die volk. Nous perspektief op die plek van die volk t.o.v. die godsdiens.

Dat hierdie onderskeiding nie altyd so maklik toepasbaar is nie, is haas vanselfsprekend omdat die verhoudinge so nou ineen vervleg lê. 'n Voorbeeld is die volgende verwysing deur E.A. Asamoa: "Anybody who knows African Christians intimately will know that no amount of denial on the part of the Church will expel belief in supernatural powers from the mind of the African people. What often happens as a result of such denunciation is that a state of conflict is created in the mind of the Christian, and he becomes a hypocrite who in official church circles pretend to give the impression that he does not believe in these things, while in his own private life he resorts to practices which are the results of such beliefs."[45]

Godsdienstetnologies gesproke is hier 'n ou probleemstelling aan die orde. Dit gaan om die "African people". Wat die

---

45) Asamoa, E.A. The Christian Church and African heritage. In Desai, R. red. Christianity in Africa as seen by Africans. Denver, Swallow, 1962. p. 131.

etniese konnotasie van "African" is, is nie so maklik te bepaal nie. Dit is egter in elk geval 'n probleem vir die etnologie. Etnoreligiologies lê ewe diepgaande vrae in bg. bepaling. Waar dit gaan om gewetenskonflik, huigelagtigheid en die private religieuse praktyk en belewing, berus die kontrolering en evaluering daarvan by die religiologie.

Nêrens word ewe radikale verwyte aan die adres van die antropoloë en die antropologie geslinger as vanuit die etnologiese religiekunde nie. Die verwyt is dat die etnologie in sy (selfopgelegde) religiologiese taak gefaal het.

Die verwyte behels die volgende faktore:

Antropologie "took from within and became an instrument of colonial domination, openly or surreptitiously..." en wel daarin dat van 'n Christen verwag word dat hy sal ophou om bv. Indiër te wees.[46] Die verwyt is dus dat die antropologie gekoppel is aan die Christendom wat vreemdsoortig is aan die kultuur en volkseie van die jong Christene.

'n Verdere verwyt is die gebrek aan geloof in hulle eie religie by die antropoloë. Ayisi is baie uitgesproke: "they also held concepts foreign to cultures other than their own and in using these concepts carried within them some of the connotations which these terms conveyed."[47] Wat hulle dus skryf oor primitiewe religie was "flavoured with their early religious training and subsequent expe=

---

46) Gonzalez, L. Anthropologists and the"Indian Problem". International Review of Missions. July 1973. p. 281.

47) Ayisi, E.O. An introduction to the study of African culture. London, Heinemann, 1972. p. 58.

riences."[48] Tylor was nl. opgevoed as Kwaker, Frazer as Presbiteriaan, Marett as Anglikaan, Malinowski as Rooms-Katoliek, terwyl Durkheim, Freud en Levy-Brühl van Joodse agtergrond is. Dit gebeur dus tans dat skrywers vanuit die eertydse primitiewe volke die antropologiese godsdienstige onbevooroordeeldheid van genoemde antropoloë betwyfel. En dit nie tot krediet van die antropologie nie!

Voorts word nog beweer: "they had no insight into the deeper meanings of the religions of the people they studied."[49] Hierdie verwyte mag nie ligtelik oor die hoof gesien word nie. Dat die antropologie as vakwetenskap die verwyt moet dra van verwestering en kolonialisme is uiteraard onhoudbaar. Dit is egter van betekenis om daarop te let hoe die term antropologie in hierdie verband 'n besmette term is en die simbool van kolonialisme. Die verwyt dat die etnoloë godsdiens deur die bril van hulle eie (a-godsdienstige) sienning wou bekyk sonder die diepte van die begrip van die wese van godsdiens, moet grotendeels gebillik word.

2.2 Kerk en Volkslewe.

Omdat hierdie studieveld ook op 'n haas onoorsienbare terrein geleë is, volstaan ons, voordat na een en ander t.o.v. die problematiek van godsdiens, kerk en volk en Afrika verwys word, met 'n enkele verwysing na die verhouding volkslewe tot die Christelike kerk.

'n Belangrike oorsaak van die buitengewone groei en bloei van die jong Christendom is sy inklusiwiteit.[50] Dit be-

48) Ibid.
49) Ibid.
50) Net so relevant is bv. die verhouding tot en uitwerk-

hels dat dit alles en almal omvattend was, o.a. deur nie vreemd te staan teenoor die taal en kultuur van diegene waarheen dit uitgedra is nie. Uiteraard was die edik van Konstantyn die Grote (313) waardeur die Christendom staatsgodsdiens geword het vir die etnologiese religiekunde 'n belangrike gebeurtenis omdat staatsgoedkeuring konstitutief t.o.v. die Christelike godsdiens geword het. Die volk het by proklamasie Christelik geword. Dit het 'n enorme effek op die kerk en die godsdiens gehad. Wat gedurende die aanvangsjare van die Christelike kerk etnoreligiologies 'n gesonde ontwikkeling was, nl. dat die kerk simpatiek en begrypend staan teenoor etniese eieaard, bevrugtend op lg. inwerk maar nie van volksweë as kerk bepaal word nie, word nou omgekeer en ons vind etnologiesreligiekundig die verskynsel dat die godsdiens wat op grond van sy te wye en in die volk geplaasde lidmaatskap aan 'n wesensbedreiging blootgestel word. Toe die Christelike kerk staatskerk geword het, het die etniese konstitutiewe betekenis t.o.v. die kerk gekry. Die volk het lidmaatskap van die kerk ontvang. Daarmee het die religie 'n etniese bymengsel ontvang, etnoreligiologies beskou tot nadeel van die suiwer religie.

'n Baie interessante etnoreligiologiese trek gedurende die Middeleeuse kerkgeskiedenis t.o.v. die stryd tussen die keiser en die pous is dat 'n vermenging van die terreine van

---

50) ing van die Oosterse godsdienste, Boedhisme, Islam, Shintoïsme ens. op die volkslewe. Ook die taakstelling van die Boedhisme in Wes- Europa, die invloed van die Christendom op die Oosterse volke. Vgl. die werk van Spae, J.J. Christianity encounters Japan. Tokyo, 1968.

volk (staat) en kerk plaasvind. Religiekundig beteken dit dat die kerk (godsdiens) die terrein van die volk wou oorheers en lg. amptelik diensbaar stel aan die kerk. In dié geval het die etniese nie 'n soewereinbepalende faksie gebly wat o.a. op die godsdiens betrekking het nie, maar het deel van die religieuse geword. Andersyds, ook etnologiesreligiekundig gesien, word die godsdiens op 'n samegestelde vlak van die etniese en die religieuse geplaas in so 'n mate dat dit 'n vraag is of daarmee nie die ware aard van die religieuse in die gedrang gebring is nie.

Met en gedurende die Reformasie verkry die verhouding van godsdiens (kerk) tot volk 'n merkwaardige etnoreligiologiese aksent. Veral was die invloed wat van Luther uitgegaan het van verstrekkende betekenis. Religiekundig-subjektief gesien, lê die betekenis van die Reformasie daarin dat dit "die Überwindung des Schuldgefühls und die Befreiung des Gewissens"[51] is.

Hierdie vryheid kry volgens W. Lutgert 'n "innerlikheid" waarin sowel die krag daarvan as die beperking daarop en die gevaar daarvoor geleë is.

Dan beweer Lutgert: "durch diese rein innerliche Freiheit knüpfte die deutsche Reformation mit Bewusztsein an die deutsche Mystik an, dort hat sie eine ihrer Wurzeln. Insofern ist sie die germanische Form des Christentums." Dit kom op die volgende neer: "in dem in der Reformation die besondere Form, in der die Germanen das Christentum sich

---

51) Lütgert, W. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Gütersloh, Bertelsman, 1923. p. 1.

angeeignet hätten, zur weltgeschichtlichen Wirksumkeit durchgebrochen ist, ist sie eine Tat des deutschen Volkes."[52]

Die Reformasie, wat die Lutherse kant daarvan betref, is dus iets Duits, "der Eigenart des deutschen Volkes entstammt."[53]

Dit is nie die bedoeling om hier uit te maak hoe etnologies-religiekundig korrek bostaande is nie. Die volgende aspekte vra egter onmiddellik om nadere besinning: Hoe korrek is dit om te beweer dat dit Peformasiedaad van die Duitse volk in die lig van die suiwer religieuse motief van die stryd rondom die verlossingsbegrip was? Tweedens is dit 'n vraag hoe "Duits" die Lutherse reformasie was, bv. t.o.v die uitbreiding daarvan in die Skandinawiese lande, die res van Europa, Amerika, en onder die jong kerke? Is die Lutherse kerk vandag nog "Duits" tensyte van die Engels wat feitlik oral buite Duitsland as voertaal gebruik word? 'n Interessante etnologiesreligiekundige vraag! Veral die voor-oorlogse Duitse teologie het nie ontkom aan die gevaar van vervolksing van die kerk en godsdiens nie. Bewyse hiervoor vind ons bv. in die volgende bepalings dat die Duitse oorloë as kruistogte beskou is, die bevryding van Duitsland as vaderlandse wedergeboorte en as die opstanding van Duitsland bejeën is.[54] Bostaande vrae is duidelik religiologies van aard. Die etnoreligiologie moet dit egter beantwoord.

Nog 'n terrein waar etniese komponente van konstitutiewe be-

52) Ibid.
53) Ibid.
54) Kramer, R. Nation und Theologie bei Johann Hinrich Wichern. Hamburg, Wittig, 1959. p. 14 vv.

tekenis vir die kerk en godsdiens gemaak is, vind ons in die teologie t.o.v. die op- en inrigting van die jong kerke volgens die Duitse sendingwetenskap.[55] Etniese karakteristieke by jeuggroepe word deur C. Keysser en B. Gutmann met teologiese drakrag gelaai en van konstitutiewe betekenis by kerkbou beskou. Hierdie sg. "Urtümliche Bindungen" moet kragtens die sg. teologiese waarde daarvan in die kerk ingebou word.

Uit bostaande voorbeelde blyk hoe by die studie van die Christelike godsdiens gelet moet word op sekere bepalende etniese faktore wat nie net op die godsdiens inwerk nie maar selfs konstitutief daartoe gedink word.

2.3 Etnoreligiologiese aspekte van die godsdiens in Afrika.

Tot ongeveer anderhalf dekade gelede is die religiekundige materiaal oor godsdiens in Afrika feitlik uitsluitlik gelewer deur Westerlinge wat hierdie godsdienste bestudeer het.[56]

Hieraan het egter 'n ingrypende verandering gekom deur die produksie van 'n hele aantal standaardwerke deur swart skrywers van Afrika self wat in baie opsigte met die Westerse skrywers oor hierdie onderwerp afgereken en op outoritêre wyse die korrektief gelewer het.[57]

---

55) Van der Walt, I.J. Eiesoortigheid en die Sending. Potchefstroom, Pro Rege, 1963. p. 55 vv.

56) Vgl. Smith, E.W. African ideas of God. London, Edinburgh House Press, 1966.

57) Vgl. die volgende religiekundige studies: International African Seminar, op. cit., Idowu, E.B. op. cit., Ayandele, E.A. op. cit., Mbiti, J.S. Afri=

Teneinde die plek van die etniese binne die raamwerk van die godsdiens t.o.v. Afrika te bepaal, is dit nodig om kortliks die begrip "etniese" t.o.v. Afrika te omlyn.

Daar is ongeveer 800 - 1200 stamme in Afrika[58] wat in groter volkseenhede vervat word. Die volke het elk sy eie taal en nie net 'n dialek nie en word verder gekenmerk deur geografiese grense, gemeenskaplike kultuur en 'n eie sosio-politieke organisasie. Vir die res is die etniese begrip van die volke van Afrika binne groot taal- en kultuurgroepe nie altyd so maklik te onderskei nie.

Oor die godsdienste van Afrika is talle studies gelewer. Ewewel is dit duidelik: "studies of African religious beliefs and practices show that there are probably more similarities than differences..."[59]

Tussen die stamgodsdienste is interbekerings van die een na die ander nie die reël nie hoewel godsdienstige opvattinge wel vryelik verwissel word tussen volke en stamme. Vandaar die eenvormige en die diverse by die godsdiens.

Wat die algemene struktuur van die godsdiens betref, is dit 'n sinvolle onderskeiding van E.B. Idowu: "taking Africa as a whole, there are in reality five component elements that go into the making of African traditional religion"[60] t.w. geloof in 'n god, geloof in heiliges d.w.s.

---

57) can religions and philosophy. New York, Praeger, 1969; Concepts of God in Africa. New York, Praeger, 1970.
58) Mbiti, African religions and philosophy, p. 101.
59) Ibid., p. 103.
60) Idowu, African traditional religion, p. 139. Vgl. ook Mbiti, African religions and philosophy, hoofstuk 7, 8.

mitologiese figure, geloof in geeste, geloof in voorvaders en geloof in en praktisering van magie en medisyne. In hoofsaak is dit die algemene patroon wat gevind word ofskoon daar onderlinge verskille en aksente bestaan.

Die vraag is nou: Word één eenvormige godsdiens in Afrika aangetref?

Die antwoord hierop word bemoeilik deur die uitgestrektheid van die kontinent, die historiese staatkundige verdeling daarvan met die gevolglike sosiale en geestelike verskeurdheid, die kompleksiteit van godsdiens en kultuur, ens.

Ten gevolge van diffusie e.a. faktore kan egter met sekere voorbehoud verklaar word: "there is a common Africanness about the total culture and religious beliefs and practices of Africa."[61] Die vernaamste voorbehoud is dat hiermee slegs die animistiese-georiënteerde Afrika-geloof bedoel kan word.

Hierdie tipering het hierdie presisering nodig omdat die tradisionele godsdiens nie net die hoofsaaklik manistiese-magisties gestruktureerde godsdiens bevat nie,[62] maar ook die Islam en selfs die Christendom wat reeds in die eerste eeue na Christus in Noord-Afrika bestaan het. As Idowu dus sê: "to the majority of Africans today, in spite of all the effects of contacts from outside, the indigenous

---

61) Idowu, Ibid.

62) Dit is opmerklik dat die Afrika-skrywers met tradisionele godsdiens hoofsaaklik die Bantoe-Negergroepe met uitsluiting van die Islam en die Christendom voor oë het. Nog 'n bewys van hoe ongenuanseerd die begrip

religion remains the real religion"[63] is dit met bostaande voorbehoud aanvaarbaar.

Nog verdere presisering is egter nodig omdat "African traditional religion with reference to the whole of Africa, as a subject of study, is an impossible proposition, where detailed study and thoroughness are concerned."[64] Die gevolg is, "any study of African traditional religion that is to be thorough and academically effective and profitable should be regional or one that covers only a limited area," d.w.s. volgens taalstreke.[65]

In die wye sin van die woord kan ons t.o.v. die swart "African" 'n etniese begrip onderskei. Enige sinvolle religiekundige en etnologiese religiekundige studie van Afrika sal egter wydlopig en onrealisties wees as met so 'n vae en algemene "African"-etnos opereer word. Religiologies sal slegs aan die godsdiensdata reg geskied as met die etniese nuanseringe binne die sg. "African mind" rekening gehou word. Die begrippe Bantoe en African is bv. nie dieselfde nie. Lg. begrip is baie wyer. Die begrip Bantoe en Xhosa is ook nie dieselfde nie. Eg. is baie wyer.

'n Verdere woord oor moontlike attribute van die sg. tradisionele godsdiens van Afrika wat van besondere belang is vir 'n etnoreligiologiese beskouing. Volstaan word met net twee aspekte nl. die belewing van lewensdeelname en die eschatologie.

---

62) "African" is.
63) Idowu, African traditional religion. p. 105.
64) Ibid.
65) Ibid., p. 106.

Wat lewensdeelname betref die volgende. Die idee van deelname in die lewe[66] behels dat "participation in a common life is the main if not the only basis of all their family, social, political and religious institutions and customs. This life is not static; it can increase or decrease; it is lived in the communion of its members, who can exercise vital influence on one another, it can be touched and handled."[67]

Hierdie lewenseenheid lê enersyds tussen die individu, sy familie, voorouers, nageslag en 'n god en andersyds tussen die individu en die stoflike goedere. Dit is 'n lewensgemeenskap of lewensdeelname in die volste en wydste sin van die woord.

Die begrip van 'n god is dat die mens geskape is maar dit steeds so ervaar dat hy leef in gemeenskap met daardie god. Enkele trekke omtrent die lewens- en wêreldbeskouing is die volgende;[68] Alles en almal is verbonde aan mekaar op so 'n wyse dat elke openbaring van lewe en gebeurtenis 'n weerspieëling is van die inwerking van die een op die ander; die sigbare wêreld is een met die onsigbare; die sosiale orde is gebaseer op die ontologiese orde tot so 'n mate dat elke aksie of daad wat hierdie beginsel skaad as afwykend en abnormaal beskou word.

Hierdie lewensdeelname word ook versimboliseer. In die simbool vind die menslike gees kontak met die onsigbare wêreld

.....

66) Mulago, V. se term is: Vital participation, In Dickson, K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. p. 137 vv.
67) Ibid.

en geestelike krag met wie hy een is. Sodanige simbool bevat drie elemente.[69] Eerstens is dit 'n lewende wese by die koning, 'n totem, 'n woord, naam ens. Tweedens is daar 'n hierophantiese faktor d.w.s. die simbool wat as opperpriester kontak met die heilige en onsigbare krag bewerkstellig. Derdens is daar die vereenselwings of effektiewe element wanneer die dualisme en konfrontasie verdwyn. Uit bg. religiekundige analise blyk dat hierdie attribute van die tradisionele godsdiens, bv. by die Bantoe, 'n swaar etnologiese lading dra maar as 'n vermenging waar die etniese en die religieuse, hoewel nie identies nie, tog moeilik etnologiesreligiekundig van mekaar te onderskei is.

Wat die kerk en die Christendom betref, is die ontwikkeling dan ook sodanig dat die verbondenheid oordraagbaar is op die Christendom: "we are convinced that the Bantu principle of vital participation can become the basis of specifically African theological structure" met dien verstande dat "communion as participation in the same life and the same means of life, will ..... be the centre of this ecclesiological theology."[70]

Daar is dus 'n gemeenskap van die lewende en die dode. Die beoefening hiervan sou kon wees bywyse van simboliek en sakramentalisme.[71]

Dan nog die esgatologie. Die korrekte bepaling van die plek van die esgatologie in die breë religieuse struktuur staan onlosmaaklik met die tydsbegrip van die Afrikaan in

---

68) Ibid., p. 138 vv.
69) Ibid., p. 156.
70) Ibid., p. 157.
71) Ibid., p. 157, 158.

verband. Vir lg. is tyd "a composition of events which have been realized, those which are occuring simultaneously or which are immediately to occur".[72] 'n Toekomstyd bestaan nie onafhanklik nie "since the events that compose time have not occurred in it, and once they occur it is no longer future but the Present and the Past."[73]

Bygevolg is enige voorstelling omtrent die hiernamaals deel van die bestaan d.w.s. van die hede en die verlede. T.o.v. gestorwe helde en mitologiese leiers gaan die lewe ononderbroke en ongedeeld met die hede en die verlede voort. Derhalwe: "the concept of 'the end of the world' is both absent and meaningless in African traditional life and thought".[74] Die poging van Mbiti om die Afrika en Christelike esgatologie met mekaar in verband te stel is nie net van godsdienswetenskaplike betekenis as moontlike sinkretisme nie, maar as etnologiese data en deel van die Afrika geestesinhoud besien, waardevolle materiaal vir die etnologiese religiekunde.

Mbiti stel dit m.b.t. die volgende sake:

In die eerste plek: Jesus Christus is die esgatologiese doel, die eschaton wie se taak dit is "to invade the African world, not to destroy or colonize but to fulfil, to inject into its cosmology Christian realities. Africa has an Eschatology, but it has no teleology, and this is an area where Christian Eschatology can make a radical contribution

---

72) Mbiti, Eschatology. In Biblical revelation and African beliefs. op. cit., p. 159.
73) Ibid., p. 159, 160. Mbiti, African religions and philosophy, p. 22 vv.
74) Ibid., p. 168.

to Gods natural revelation in Africa".[75]

Tweedens sou die Nagmaal en die Doop die terrein of medium kon wees waar tydelike en ewige werklikhede mekaar ontmoet, net soos offers, bloedplegtigheid ens. vir die Afrikaan die brug is tot die geestelike.

Derdens moet die allesomvattende betekenis van Christus as Verlosser in Afrika tuisgebring word waar die begrip van ewige realiteite ontbreek.

Vierdens, aldus Mbiti, het die afwesigheid van die begrip van 'n aktiewe meelewe met die geeste die Christendom verswak. Die Christelike kerk in Afrika, "may easily bring a renewal into the Church's life with regard to the relationship between the departed and living Christians."[76]

Vyfdens. In die Afrikamitologie ontbreek die "Endzeit". Die Nuwe Testament bied die ontbrekende skakel. "Africa's broken rope between Heaven and Earth is once and for all re-established in Christ."[77]

2.4 Die etnoreligiologiese Afrikaproblematiek.

'n Menigte aspekte kan op die inventaris van die problematiek van die etnologiese religiekunde m.b.t. Afrika verskyn. Uiteraard lê die probleme t.o.v. die verhouding van volk en godsdiens anders by die Christendom as bv. by die Islam of primitiewe godsdiens. Die Islam word soms beskou as Afrikagodsdiens maar die Christendom as Westers; die aanhangers van die Islam lewe met die Afrikaan saam, on-

75) Ibid., p. 181.
76) Ibid., p. 183.
77) Ibid., p. 184.

dertrou met hulle en is dus nou verbind met hulle. Beweer word: "the rapid spread of Islam is due to the fact that it fits easily into the African cultural framework".[78]

Vir die doeleindes van hierdie oorsig beperk ons ons tot die Christelike godsdiens en etnologiese aspekte daarvan.

2.4.1 Die Christendom en die nood van die geestelik-veranderde Afrika.

Die geestelike revolusie en rypwording wat hom in Europa en Amerika oor vyf geslagte heen afgespeel het moet deur Afrika binne enkele dekades verteer word. Dit is 'n verandering wat die mens in al sy lewensfere raak. Die tradisionele godsdiens kon nie die mas opkom om die probleme van die veranderde Afrika te akkommodeer nie. Die feit, daarenteen, is egter ook: "neither does Christianity, to which most people have been exposed, accommodate itself fully to either the traditional African life or to the complexity of modern change whether in Africa or Europe and America."[79]

Die gevolg is 'n legio probleme wat in verband met die etniese dimensie van die religie gestel moet word. Voorbeelde hiervan is die unieke verskynsel wat deur sommige op die debiet van die Christendom geplaas word, nl. die separatismeverskynsel in Afrika. Verder: Die sterk inslag van die primitiewe godsdiens by die Christendom, "Mission Christianity", d.w.s. die agterstand van die kerk ten gevolge van te veel sendeling-gerigtheid, die verdeeldheid van die Christendom, die vreemdheid t.o.v. die nie-Christelike

---

78) Desai, R. Christianity in Danger. In Christianity in Africa as seen by Africans. op. cit., p. 33. Dat die

milieu, ens.

Die nood van die veranderinge in Afrika is dat "because religion became so deeply entrenched and institutionalized in all the different forms of African life, it lost its ability to continue exercising supreme control and holding a position of absolute authority.."[80]

2.4.2 Die Afrikanisasie van die kerk is 'n baie belangrike agendapunt op die program van die jong kerke in Afrika wat op onmiskenbare wyse daarop dui dat die godsdiens, in hierdie opsig die Christendom en die kerk wel deeglik rekening moet hou met die kulturele en etniese agtergrond van Afrika.[81]

Die term "Afrikaniseer", van meer resente gebruik het anders as die ouer en meer teologiese term "inheemswording" (indigenization) 'n enigsins ander lading virsover dit meer uit en vanweë die jong kerke self afkomstig is (inheemswording was sterk in gebruik by die verteenwoordigers en denkers van die ou kerk) en ook virsover dit 'n sterk etniese konnotasie het en dus 'n belangrike etnoreligiologiese term is.

Die sin en strewe van die Afrikaniseringsprogram is om die kerk so 'n beeld te laat aanneem dat dit nie in 'n vreemde

---

78) Islam meer werf- en groeikrag het as die Christelike kerk, is nie 'n uitgemaakte saak nie.
79) Mbiti, African religions and philosophy. p. 220, 221.
80) Ibid., p. 272.
81) 'n Ou debatspunt in die teologie: die inheemswording van die kerk. Vgl. Van der Walt, op. cit., hoofstuk 1.

kleed aangebied word in die omgewing waarin dit te staan kom nie maar "they must be allowed to take root in the soil of the African culture in which they are planted."[82]

Dit is veral relevant t.o.v. die liturgie waar die doel is "not the abandonment of worship which is christocentric in all its essential aspects... but simply the use of a more homely means of expressing or ordering the essential aspects of Christian worship so that the African worshipper can understand and feel deeply as he worships."[83]

Dit raak verder sake soos taal, musiek, dans, ens.

2.4.3 Godsdiens en nasionalisme. Die hierbogenoemde eis dat die kerk nie "vreemd" moet staan teenoor die omgewing nie, dra 'n besondere aktualiteit t.o.v. nasionalisme.

In Afrika gaan dit om die verbanning van alle vorme van kolonialisme, die verwerwing van vryheid in die lig van die volgende: "irrespective of the consequences, Africans are determined to be the masters of their own destiny."[84]

Nasionalisme geniet tans so 'n prioriteit dat dit norm word vir die aanvaarbaarheid van die evangelie. Enkele voorbeelde:[85]

Dr. Billy Graham maak geen aanslag op die Afrikagees nie omdat hy verkies het om nie oor die atoomtoetse in die

---

82) Nketia, J.H. The contribution of African culture to Christian worship. In Christianity in Africa as seen by Africans. op. cit., p. 112.
83) Ibid., p. 116. Desai, op. cit., p. 29.
84) Desai stel dit baie absoluut: "no matter how loudly the gospel is preached, the African must test its message in the light of nationalism". op. cit., p. 29.
85) Ibid., p. 30 vv.

Sahara as politieke aangeleentheid te praat nie. Die miljoene ondervoede Afrikane beskou hom dus as net nog 'n hipokriet.

Dr. Albert Schweitzer het 35 jaar lank in Afrika gewerk maar word deur Afrika verwerp omdat hy hom nie beywer het vir die regte van die swartman nie, lg. as 'n socrt kind en die blanke as ouer broer van die swartman beskou het.

Om dieselfde rede faal Pous Pius XII en Pous Johannes XIII omdat hulle nie die Franse gekritiseer het wat 250,000 Algeryne doodgemaak het nie.

Dieselfde geld die Roomse kerk t.o.v. die swart slagoffers in Angola en elders. Sendelinge, aldus Desai, "are gradually accepting and accommodating to the aspirations of African nationalism - not so much because they believe the African is 'ready for independence', but simply because they don't want to be kicked out of Africa."[86]

2.5 Samevatting en Evaluasie.

Uit hoofde van die wye studieveld van die onderskeie dissiplines etnologie en religiekunde en selfs die wye perspektief wat hierbo t.o.v. die godsdienstetnologie en etnologiese religiekunde gebied is, kristalliseer die volgende uit:

2.5.1 Dat etnologie (dit is opmerklik hoe die wye term en begrip "antropologie" gaandeweg in hierdie studie op die agtergrond raak en die term "etnologie" in helderheid, omlyndheid en aktualiteit toeneem waar dit sentreer rondom die begrip "etnies") en religiekunde of godsdienswe-

86) Ibid., p. 32.

tenskap soewereine vakwetenskappe is ten opsigte waarvan elkeen se duidelik afgebakende studiemateriaal toewysbaar is, kan nie anders as help om uit die doolhof van etniese en religieuse data en mengsels te lei nie.

2.5.2 Hieruit voortvloeiend blyk die noodsaaklikheid vir 'n afbakening tussen godsdiensetnologiese en etnoreligiologiese ondersoek t.o.v. sekere data wat in die gemeenskaplike studieveld lê virsover 'n duidelike religiekundige ondersoek van religieuse verskynsels, met inbegrip van die etniese komponent daarvan, as religiekunde beskou en beoefen sal word terwyl 'n ewe duidelike etnologiese ondersoek van etniese verskynsels, met inbegrip van die religieuse komponent daarvan, as etnologie beskou en beoefen sal word. In die eerste geval is dit dus 'n perspektief op die religieuse verskynsels. In die tweede geval op die etniese verskynsels.

2.5.3 Uit die perspektief op die godsdiensetnologiese problematiek het dit geblyk dat dit gaan om etniese aangeleenthede ten opsigte waarvan, in die struktuur van die menslike lewe, die religieuse komponent, naas ander komponente, nie net duidelik aanwysbaar nie maar ook bepalend is. Dieselfde geld die ander kant van die muntstuk t.o.v. die etnologiese religiekunde waaruit blyk hoe die etniese komponent naas ander komponente, duidelik aanwysbaar en bepalend is t.o.v. die religieuse.

2.5.4 Tog blyk daar ook 'n duidelike en onmiskenbare prioriteit te wees in die verhouding van etnos en religie soos uit bostaande perspektief blyk en hiermee intermediêre wetenskaplik bestudeer word. Die prioriteit geld die

godsdiens teenoor die etnos. Religie is konstitutief t.o.v. die etnos maar die etnos is nie konstitutief t.o.v. godsdiens nie.

Religie as menslike antwoord op die openbaring beheers en bepaal die ganse menslike lewe, ook die etniese, en is dus konstitutief daartoe.

Die hele lewenspraktyk is religieus bepaald, ook die etniese inrigting en vormgewing daarvan. Die religie gee dus aan die etniese sy inhoud, waarde en betekenis. Dit geld alle religieë. Die etniese, as een van die geledinge van die menslike lewe werk wel in op die religieuse lewe en het invloed daarop sonder dat dit van konstitutiewe betekenis is.

Die etniese kan egter nooit kwalitatief vir die religieuse word wat die religieuse vir die etniese is nie. Dit lê daarin dat die etniese bestaan in die "diesseitige" menslike verhoudingsituasie terwyl die religie die mens geplaas vind in sy "jenseitige", transendentale verhoudingsituasie.

Soms kry die etniese 'n religieuse kwaliteit bv. by die Afrikagerigtheid van die kerk as norm vir die kerk of by die Nasionaal-Sosialisme. Maar dan is dit nie meer religieusbepaalde etnos nie maar etnosreligie, d.w.s. religie self.

2.5.5 Die sleutel tot die begrip van die indelingskema is dat daaraan vasgehou moet word dat sekere data óf in etniese verband en dan etnologies, óf in religieuse verband en dan religiologies geplaas word. In die een geval is dit die etnos, volk, ens. wat bestudeer word. In die ander geval gaan dit om die religie.

HOOFSTUK 6

DIE RELIGIEUSE GELOOFSWÊRELD

1. Epistemologiese Bepaling.

Die epistemologiese situasie m.b.t. die studie van die geloofswêreld is dat ons steeds beweeg op die gemeenskaplike studieterrein van die etnologie en die religiekunde. Dit was tot nog toe gebruik om sonder duidelike nadere bepaling die geloofswêreld in die etnologie te bestudeer. Dat ons hiermee op die terrein van die religiekunde staan, is voor die hand liggend. Dat hierdie studiemateriaal geheel en al buite sy bestek val kan ook nie sonder meer aanvaar word nie.

Gevolglik is dit nou nodig om bywyse van 'n greep uit die wye veld van die religieuse geloofswêreld te trag om die terrein af te baken t.o.v. wat ooreenkomstig die onderskeie wetenskapsblikrigtings op hierdie gemeenskaplike studieterrein godsdiensetnologie en etnologiese religiekunde is.

Dit is dus duidelik dat dit nie soseer om die verhouding religie tot etnos sal gaan nie maar veeleer oor die verhouding religie tot kultuur.

Die hantering van hierdie data moet dan geskied óf godsdiensetnologies in watter geval die data as religieuse aspek van die etnos en kultuur bestudeer word, óf etnologies-religiekundig in watter geval die data as kulturele en etnologiese aspek van die godsdiens bestudeer word.[1)]

---

1) Kultuur is studievoorwerp van die kulturologie.

Dit is voor die hand liggend dat waar dit nou om bepaalde trekke uit en komponente van die geloofswêreld van die mens gaan, hierdie data binne die terrein van die religiologie lê. Die studie sal dus nou meer etnologiesreligiekundig en selfs suiwer religiekundig wees terwyl die godsdienset= nologie en die etnologie nou meer op die agtergrond te staan kom. Dit is nie nou spesifiek die etnos wat gods= diensetnologies beskou word nie maar die geloofswêreld as religieuse fenomeen wat etnorelgiologies beskou word.

Tradisioneel is die sg. natuurvolke en hulle godsdiens deur die etnologie bestudeer. Dit is egter duidelik dat dit nie opgaan om die studieveld te beperk tot hierdie volke nie. Weer eens: Dit kan net sowel gaan om die geloofswêreld by die Hindoeïsme, Christendom, Islam ens.

Epistemologies is dit sinvol dat die tradisionele bestude= ring van die religieuse geloofswêreld deur die etnologie verskuif na die religiologie.

2. 'n Oorsig van die vernaamste data.

By die benadering van die geloofswêreld moet die volgende in aanmerking geneem word: Die data is weliswaar versamel en gesistematiseer deur etnoloë. Die interpretasie daar= van word egter beheers deur sekere teorië. Gevolglik is die interpretasie getint volgens die daaraan ten grondslag liggende teorie bv. die ewolusionisme.

Daarbenewens moet onthou word dat die komponente van die geloofswêreld nie eenvormig is nie maar dat telkens ander vorme na vore tree.[2] Hieronder dan oorsigtelik enkele

---

2) Herrmann, F. Symbolik in den Religionen der Naturvöl= ker. Stuttgart, Hiersemann, 1961. p. 16.

aanwysings oor die terrein van die geloofswêreld van die mens met 'n enigsins volledige bespreking van die magie.

2.1 Die begrip "siel". Die animisme-teorie van E.B. Tylor beklee 'n prominente plek in die volkekunde. Tylor gaan van die geloof uit dat "man has a soul capable of existing apart from the body it belongs to, and continuing to live, for a time at least, after the body is dead and buried".[3] Dit blyk al by die slaap wanneer die siel nie by die liggaam teenwoordig is nie.

T.o.v. die siel bestaan daar baie nuanseringe, bv. 'n skaduweesiel, manlike en vroulike siel, spieëlbeeld-siel ens. Die animisme behels dus die geloof in geeste, ook geeste wat nie van menslike oorsprong is nie.[4]

Siel moet egter nie in teenstelling met die liggaam beskou word nie maar veeleer as die volle mens in sy geestelike bestaan.[5]

2.2 Die dode en die dodewêreld. Daar is 'n ryke verskeidenheid van voorstelling onder die volkere oor die aard van die dodewêreld.[6] Soms is die idee dat hulle op aarde is naby die lewendes, dan weer onder die aarde of onder die see of in water of in die hemel. Die voorstelling i.s. die

---

3) Tylor, E.B. Researches into the early history of Mankind and the development of civilization. ed. and abridged by Bohannan, P. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1964. p. 4.
4) Nida, E.A. & Smalley, W.A. Introducing Animism. New York, Friendship Press (c 1959) p. 5.
5) Mbiti, African religions, p. 159 vv.
6) Herrmann, op. cit., p. 24 vv.

verblyf van die dode hou sterk verband met die omswerwinge en bestaansomstandighede van die volke ooreenkomstig die mitiese oorleweringe.[7]

2.3 Geeste en demone.

Tylor se teorie is dat die primitiewe mens die hele natuur as besield beskou. Daarbenewens is daar demone van wie die oorsprong nie so seer animisties besien word nie en wat by= wyse van ritueel, by baie volke met gebruikmaking van mas= kers verban of tot hulpsverlening gedwing word.[8]

2.4 Taboe.[9]

Hier het ons te doen met skuheid en vrees vir gevaarlike effekte van die mana-krag. Gevolglik word sekere substan= sies en situasies vermy. Hierdie vermydinge het egter ver= skillende gronde. Daar is ook tot 'n groot mate 'n etnies-geografiese bepaaldheid, d.w.s. "wie bei Mana so ist auch bei Tabu die bodenständige Bedeutung vielfällig und nicht leicht zu bestimmen."[10] Taboe kan egter ook 'n blote pro= fane karakter dra.

2.5 Totemisme.[11]

Hiermee word meesal verstaan dat 'n individu of 'n groep glo dat hy van die totem, 'n plant of 'n dier afstam en dat die totem hom moet beskerm. In die volle omvang van die woord is daar dus 'n verband tussen totem en groep.

Ewe-eens bied studies oor die totemisme waardevolle volke=

---

7) Ibid., p. 26.
8) Ibid., p. 28.
9) Kyk Lang, A., op. cit., p. 257 vv.
10) Herrmann, op. cit., p. 37.
11) Ibid., p. 40 vv.; Schebesta, op. cit., p. 56 vv.

kundige studiemateriaal. Die volgende onderskeidinge kan gemaak word:[12)]

a) Clantotemisme waar verwantskap, erfopvolging ens. van groot betekenis is;
b) stamtotemisme waar etniese entiteite duideliker aanwysbaar is;
c) familie-totemisme;
d) individuele totemisme;
e) geslagstotemisme.

2.6 Die hoogste wese.

Die oermonoteïstiese teorie oor die ontstaan van die godsdiens, soos geëksponeer deur A.Lang en P.W. Schmidt, bied baie belangrike godsdiensetnologiese insigte. Aan die sg. "Hochgott" wat reeds by die oudste kulture volgens 'n monoteïstiese godsbegrip aanwesig was, is die attribute toegeskryf van almagtig ens. en is hy beskou as die skepper van alle dinge.

Die monumentale twaalfbandige werk van P.W. Schmidt - die eerste band het in 1926 verskyn - beheers nog steeds die denke oor die oermonoteïsme nadat dit bywyse van empiriese materiaal afgereken het met die teorie van animisme en pre-animisme. Schmidt se werk is deur hom aangebied as handboek vir religiekundige studie.[13)] Hoewel etnoloë ontsaglik veel materiaal versamel het - dit is nie die taak van die religiekunde om self data byeen te bring nie, hulle ontvang dit by die etnoloë - m.b.t. die begrip van 'n

---

12) Herrmann, op. cit., p. 43 vv.
13) Vgl. Pauw, B.A. Religie, Magie en sekularisme. Univ. van Suid-Afrika, Pretoria, 1970. p. 1.

hoë god of hoogste wese, sowel wat mite as kultuur betref, bly daar baie oop vrae hier rondom bestaan soos is "hoogste wese, opperwese, hoë god sinonniem? Is dit monoteïsme? Sluit hierdie monoteïsme die geloof in ander geestelike wesens uit?

Dit is weer eens 'n bewys dat die onderskeiding tussen die werksaamhede van etnologie en religie noodsaaklik is. Primêr staan ons hiermee midde in die religiekunde. 'n Evaluasie van die manifestasies van die geloof in 'n hoogste wese bv. by die Sotho, Zoeloe ens. is die taak van die religiekunde.

2.7 Voorouderverering.

By baie volke en stamme in Afrika en meer bepaald suidelike Afrika, Oseanië, Indonesië, en Oos-Asië is voorouderverering die dominante religieuse trek, tot so 'n mate dat dit die idee van die hoogste wese op die agtergrond dwing. Die manisme is in geen mindere mate 'n godsdiensverskynsel as bv. die idee van 'n goë god nie en behoort net sowel tot die religiekunde. Verskynsels soos[14] die ooreenkomstige verbreiding van voorouderverering, doderitusse ens. is belangrike etnologiesreligiekundige probleme.

2.8 Gode en demi-gode.

Ook hier staan ons op religiekundige terrein ofskoon daar belangrike etnologiese aspekte hieromtrent bestaan, bv. die prioriteit van die panteon teenoor sibbe-gode, lokale godhede of voorouers.[15]

---

14) Herrmann, op. cit., p. 110.
15) Ibid., p. 111.

3. Magie.

3.1 Teorieë i.s. magie.

3.1.1 Die animismeteorie van E.B. Tylor.

Dekades lank het hierdie teorie wat berus op die beskouing van die eievormigheid van die primitiewe godsdiens sowel die etnologiese as die godsdienswetenskaplike besinning oor religieuse fenomena beheers.[16] W.F. Otto beweer selfs dat die religiekunde in so 'n mate "verfälscht worden dasz sie erst allmählich wider den Weg zu den echten Problemen zurückfindet".[17]

Volgens Tylor is religie die geloof in bonatuurlike wesens. In aansluiting by sy reeds genoemde animismeteorie waarvolgens religie ontstaan het uit die rasionele besinning oor die verskil tussen die liggaam en die nie-liggaamlike sake soos drome ens., berus magie ook volgens hom op 'n soortgelyke waarneming en rasionele denke. Hy skryf: "Man, in a low state of culture, very commonly believes that between the object and the image of it there is a real connection, which does not arise from a mere subjective process in the mind of the observer, and that it is original through the copy".[18]

Dit geskied as "the transfer of life or the qualities of a living being to an image... by giving it a name or by the performance of a ceremony over it."[19]

---

16) Ibid., p. 30.
17) Otto, W.F. Die Gestalt und das Sein. Düsseldorf, Diederichs, 1955. p. 402.
18) Tylor, Researches, p. 1. Dit is die sg. kontak-magie.
19) Ibid., p. 104.

3.1.2 J.G. Frazer.

Hy verwerf beroemdheid deur die monumentale versameling van gegewens oor religie en magie wat in sy twaalfdelige "The Golden Bough" verskyn het. Hy sluit enersyds aan by Tylor maar sien andersyds magie as in teenstelling met godsdiens en wetenskap. Die mens wil nl. die gang van die natuur beheers bywyse van rite en toorkuns en aldus reën, weer, diere, oeste ens. aan sy wil onderwerp. Eers as hy die plafon van wat moontlik is, bereik het, wend hy hom tot gode, duiwels, ens. Godsdiens is "the confession of human impotence in certain matters."[20]

Magie wil werk wees en nie wetenskap nie. Die onderskeiding wat Frazer maak tussen gelykenis of homeopatiese en kontakmagie het klassiek geword en is tot nog toe steeds bruikbaar.[21]

Volgens die wet van eendersheid kan by twee eendersoortige dinge die een die oorsaak wees van die ander. Dit word bewoord in "like produces like". Magies kan dus verkry word wat verlang word deur nabootsing, bv d.m.v. 'n voorstelling van hoe die vyand deurboor moet word. Die ander wet wat volgens Frazer gevolg word t.o.v. die kontakmagie, is dat voorwerpe wat met mekaar in aanraking is, voortdurend op mekaar inwerk na verbreking van die kontak.

Iets word die simbool van 'n persoon aangedoen met 'n soortgelyke uitwerking op die persoon self tot gevolg, bv. 'n

---

20) Vgl. Malinowski, Magic, Science and Religion, p. 22 ook ~~vv.~~ Pauw, op. cit., p. 2 Hy kwalifiseer Frazer se bydrae as godsdienswetenskaplik. p. 25.
21) Pauw, op. cit., p. 2.

stokkie gelê op die spoor van 'n persoon.

3.1.3 Andrew Lang.

Volgens hom is magie uit 'n opstandsgevoel afkomstig: "a person who seeks to obtain his ends by witchcraft, is rebelling against the deity or deities through whom alone these ends should be sought".[22]

Hy verdeel ook magie in twee groepe: gelykenismagie wat bywyse van materiële voorwerpe uitgevoer word en "speel"-magie waardeur die geeste of gode beïnvloed word.[23]

3.1.4 E. Durkheim.

Hy maak verskil tussen die profane en die sakrale.[24] Sowel magie as religie behoort tot 1s9. Magie word individueel beoefen anders as religie wat groepsgewyse beoefen word. Magie staan teenoor religie omdat dit die heilige dinge graag profaneer.

3.1.5 B. Malinowski.

Hy lewer 'n baie konstruktiewe bydrae tot die magie-begrip, derhalwe 'n enigsins breedvoeriger verwysing na sy teorie.

Hy begin dadelik deur te soek na die wese van mana wat op een of ander wyse die implementering van krag inhou. Magie en religie is egter nie net 'n opinie nie, maar "a special mode of behaviour, a pragmatic attitude built up of reason, feeling and will alike".[25]

---

22) Lang, op. cit., p. 46.
23) Ibid., p. 46, 47.
24) Vgl. Pauw, op. cit., p. 4. Kyk ook Van Niekerk, op. cit., p. 155.
25) Malinowski, Magic, science and religion. p. 27.

Magie is 'n eksklusief-menslike mag wat uitvloei of uitgedra word d.m.v. 'n sekere handeling.

Dit is egter foutief om die grondslag van magie by die manabegrip te soek. Daar is nie 'n abstrakte universele kragbron, soos in 'n reservoir waaruit magies getap kan word nie. Magie is 'n hic et nunc-verskynsel.

Daar is gedurig gapings t.o.v. die verwesenliking van die be-oogde: vir die visserman waai die wind nie, die jongman se liefde vind struikelblokke. Ter uitskakeling van die struikelblokke word bywyse van kragaanwending 'n modus operandi ontwikkel. Dit het tot gevolg dat die grondslae van die magie "are due to a number of experiences actually lived through, in which man receives the revelation of his power to attain the desired end."[26]

Hieruit vloei weer voort dat 'n "current mythology of magic" ontwikkel - 'n soort praktiese teologie dus! - "a living force, constantly producing new phenomena, constantly surrounding magic by new testimonies", die brug tussen die verlede en die hede.[27]

Die belangrikste aspek van die bydrae van Malinowski tot die kennis van die magie is sy siening van die verhouding van magie en wetenskap.

Is magie wetenskap?

Magie word nie as onfeilbaar praktiseer nie. Die mislukking kan toe te skryf wees aan 'n geheuefout, slordige uitvoering daarvan, 'n taboe-oortreding of 'n teë-magiese aksie.

---

26) Ibid., p. 76.
27) Ibid.

Derhalwe is magie "akin to science in that it always has a definite aim intimately associated with human instincts, needs and pursuits. The magic art is directed towards the attainment of practical aims. Like the other arts and crafts, it is also governed by a theory, by a system of principles which dictate the manner in which the act has to be performed in order to be effective."[28]

Hiermee raak Malinowski 'n baie belangrike aspek aan nl. of magie deur die wetenskap verdring word? Malinowski se antwoord is dat wetenskap daarop gebaseer is dat ondervindingpogings in rede geldend en logies verdedigbaar is. Magie is verwant aan wetenskap virsover dit berus op die geloof dat "hope cannot fail nor desire deceive".[29]

3.2 'n Evaluasie van hierdie teorieë bring die volgende na vore: Die feite wat met volkekundige en godsdienswetenskaplike navorsing aan die lig kom, is in direkte teenspraak met die animismeteorie, hoe verdienstelik, oorspronklik en invloedryk die werk van Tylor ookal was.

Dat die manabegrip die laaste woord het oor 'n bevredigende analise van die magie, is ook nie korrek nie veral in die lig van Malinowski se uiteensetting. Dat waardevolle bydraes gemaak is, blyk egter uit die volgende:

Die onderskeiding van Frazer t.o.v. die soorte magie was skerpsinnig en ad rem ten spyte van die onbevredigende fundering wat hy bied.

Durkheim voer die debat op sinvolle wyse verder deur religie en magie op die erf van die sakrale te plaas.

---

28) Ibid., p. 79.
29) Ibid., p. 80.

Malinowski se verdienste is dat hy magie wetenskaplik wil verantwoord, dus die werklikheid daarvan na vore wil roep.

T.o.v. al die teorieë bly egter steeds die volgende vrae onbeantwoord: Wat is die faksualiteit van magie en magiese praktyke? Is die magie religieus, a-religieus of irreligieus en hoe is die verband hiertussen? Wanneer en waarom verdwyn magie? Die antwoord is verskuldig deur die etnoreligiologie.

3.3 Magie as taak vir die godsdiensetnologie en etnoreligiologie.

Dit het reeds geblyk dat die magie vir sowel die etnologie as die religiekunde 'n jaggebied is. In die eerste plek is die veldwerk t.o.v. magiese praktyke deur die etnologie gedoen. Die versameling van hierdie data was veelal die taak van die etnoloë.

Tweedens is dit sinvol dat besinning oor die magiese verskynsels in die etnologie sal tuishoort omdat kulturele data studie-objek van die etnologie is, en daarmee saam dus ook magie.

Derdens het die religiekunde hom besig gehou met die magie uit hoofde daarvan dat dit 'n religieuse strekking het al het dit dan nie vasgestaan dat dit per se religie is nie. Dit is dus ons verdere taak om vas te stel wat die verband tussen religie en magie is en dan wel of magie religie is.

Vierdens is dit 'n vraag in watter opsig magie ook godsdienstnologies bestudeer moet word. Dit sou beteken en daarop moet berus dat magie 'n religieuse verskynsel is, maar as religieuse verskynsel 'n aspek van die etniese en/of kulturele lewe uitmaak. As magie egter buite alle verband tot die

religieuse staan, sou enige godsdienswetnologiese besinning oor magie onbestaanbaar wees.

Vyfdens bly die vraag oor watter plek die magie sal inneem in die etnologiese religiekunde. Dit sou beteken dat magie bestudeer word virsover dit as etniese of kulturele verskynsel 'n aspek van die religieuse lewe uitmaak. Magie is egter 'n erkende kulturele verskynsel hoewel die suiwer etnologiese plasing en konnotasie daarvan nog nie so duidelik vasstaan nie. Virsover dit egter verband hou met godsdiens is besinning oor die magie in die etnologiese religiekunde dus sinvol.

3.4 Magie en Religie.

Die strukturele onderskeiding wat Malinowski maak tussen magie en religie, bied 'n waardevolle uitgangspunt tot die bepaling van die onderlinge verhouding. Hy maak nl. 'n vyfledige verskil.[30]

a) Magie is "a practical art consisting of acts which are only means to a definite end expected to follow later" terwyl religie "a body of self-contained acts being themselves the fulfilment of their purpose" is;
b) magie het 'n beperkte en voorgeskrewe tegniek terwyl religie meer vryelik beoefen word en van algemene strekking is;
c) magie is heel eenvoudig in sy wese en funksie terwyl religie 'n komplekse verskynsel is (Pantecn: ingewikkelde ritueel en gevarieerde mitologie);
d) magie is geleë in die hand van een persoon; religie is 'n aangeleentheid van almal en

30) Ibid., p. 81.

e) magie bevat die teenstelling tussen wit en swart magie terwyl die primitiewe religie nie daardie teenstelling ken nie.

Nader beskou is elk van hierdie verskille nie wesenlik nie maar gradueel. Ad. a) : Watter verskil maak dit of die doel regstreeks of onregstreeks verwesenlik word? Ad. b) : Het die vryelike beoefening al dan nie enige wesenlike betekenis? Ad. c) : Raak eenvoud of kompleks die wesenlike? Ad. d) : Watter verskil maak die enkel of meerledige hantering aan 'n saak? Ad. e) : Die teenstelling t.o.v. goed en kwaad is wesenlik. Maar staan dit vas dat die teenstelling nie by religie voorkom nie? Het dit van die vroegste tye af nie voorgekom nie?

Wat die uiterlike kenmerke betref, kan daar dus tot geen wesenlike verskil tussen magie en religie konkludeer word nie.

'n Verdere onderskeiding word gebaseer op die handelende mens se houding teenoor die "bonatuurlike"[31]. Daarvolgens word religie geïmpliseer deur die houding van ootmoedige afhanklikheid terwyl die houding van manipulasie van die bonatuurlike magies-georiënteerd is. Religie geskied bowendien nie altyd in die gees van ootmoed nie. Die Zoeloe se ukuthetha openbaar veeleer 'n dwingende gesindheid.

Hierdie onderskeiding lê egter te veel klem op die subjektiewe by die mens. Daarbenewens kan die subjektiewe houding by die beoefenaar tog nie enige effek hê op die objektiewe wese waarop dit gerig is nie. In elk geval voer die

31) Pauw, op. cit., p. 11. Vgl. verder Pauw se baie belangrike bepaling dat magie en religie teëpole is. p. 9 vv.

besinning oor die houding by religie en magie tot geen wesenlike verskil tussen die twee nie.

Dit bring ons by 'n moontlike funksionele verskil.[32] Die funksie van religie is dat dit vastigheid gee, harmonie skep met die omgewing en moed gee vir die stryd van die lewe.

Die funksie van die magie is om die gaping te vul by die beperkinge van sy vermoë t.o.v. die menslik onmoontlike. Dit stel hom instaat om tegnies bekwaam te wees, psigologies met moed gevul en hoopvol te wees (religieus).

Hieruit is dit baie duidelik dat daar ook funksioneel nie 'n wesenlike verskil na vore kom nie want beide magie en religie dui op 'n ingrype in die lewe, by magie sporadies en by religie kontinu.

Derhalwe konkludeer ons dat magie en religie die twee kante van dieselfde muntstuk is. Hulle kan gradueel van mekaar onderskei maar nie wesenlik van mekaar geskei word nie.

Die vraag bly egter nog onbeantwoord waarin die wese van elk geleë is.

Wat in elk geval op hierdie stadium vasstaan, is dat magie 'n religieuse verskynsel is.[33]

Wat ook vasstaan, is dat daar nóg struktureel, nóg subjektief by die magiër nóg funksioneel 'n wesensverskil tussen religie en magie is. Wat magie wesenlik is, sal eers deur religiekundige besinning duidelik word. Eers dan sal ook 'n antwoord gegee kan word op die vraag wat die oudste is, re-

---

32) Malinowski, Magic, science and religion, p. 82.
33) Idowu, African Traditional Religion, p. 189.

ligie of magie.

3.5 Die Wese van magie.

Magie is 'n okkulte verskynsel.[34] Daardie verskynsels word gewoonlik in twee kategorieë verdeel, nl. divinasie waar gepoog word om die toekoms bloot te lê (astrologie, clairvoyance ens.) en magie wat toekomstige gebeure wil beïnvloed en manipuleer. Desnietemin is daar weinig verskil in die beoefening van magie en divinasie.

Magie word weer verdeel in wit en swart magie.[35] Eg. wil goed doen aan die mense, dit wil help genees en verbeter. Lg. soek die slegte en die vernietigende en is wars van die gemeenskap. Hiermee saam is tegelykertyd ook die relatiwiteit van swart en wit magie gegee want, intensioneel gesien, is wat wit magie vir die een gemeenskap is, swart magie vir die ander.

In alle gevalle is magie "an attempt on the part of man to tap and control the supernatural resources of the universe for his own benefit."[36]

Magie wil altyd toegang hê tot en beheer uitoefen oor die kragte wat sterker is as hy self. F. Herrmann is korrek as hy beweer: "es ist so ein Grundzug der Religion, höhere Mächte anzuerkennen und sich vor ihnen zu beugen."[37]

---

34) Deane, Barbara, Christian faith and the occult. The Church Banner, 8 Feb. 1974. Grand Rapids, p. 6.
35) Palms, R.C., The christian and the occult. Valley Forge, Judson Press, (c 1972). p. 78.
36) Idowu, African traditional religion, p. 90. "Magic is not only a way of thinking about things, it is also a way of doing things." Beattie, J. Other cultures, New York, Free Press, (c 1964). p. 207.
37) Herrmann, op. cit., p. 38.

As hy egter byvoeg: "dieser Grundzug fehlt der Magie"[38], tas hy mis want hoewel die magiër oortuig is dat hy die sake kan manipuleer, besef hy die beperking van die magie en is ook by hom die besef aanwesig dat hy voor die hoogste gesag moet buig. Ook die swart magiër is daarvan bewus.

Die leemte by die volkekundige en religiekundige beskouinge lê egter daarin: Geen van die reeds genoemde beskouinge gee 'n aanduiding van waarom en hoe daardie kragte manipuleerbaar is nie, ook nie wat daardie kragte is en waarvandaan dit afkomstig is nie.

Om dit te kan doen, moet ons aansluit by die bevinding dat daar geen wesensverskil tussen magie en religie bestaan nie en dat magie religie is ofskoon religie 'n breër term is terwyl magie 'n sekere praksis aandui. Die definisie van magie hang dus saam met die definisie van religie. Religie is die antwoord op God se openbaring. In die religie is die mens besig met sy verantwoordingstelling teenoor God. Alle religie is so 'n verantwoordingstelling nl. 'n ware en pseudo-religie. So is alle magie nie anders as in die verband van 'n verantwoordingstelling voor God verklaarbaar nie. Weliswaar is die kultus 'n direkte gerigtheid op die hoogste wese, goddelike wese of 'n god of God na gelang dit ware of valse godsdiens is, terwyl die magie 'n omgang met en hantering van die krag wat God beskikbaar stel op die gewone lewensvlak is. Beoefening van die magie is egter in geen opsig 'n mindere religieuse daad nie.

Enkele aspekte kan nou nader gepresiseer word in die lig van bostaande definisie van magie.

---

38) Ibid.

Die eerste is: Beskik magie oor enige faktualiteit? Die antwoord is, volgens Deut. 18:9-14 bevestigend. Voorsiening moet gemaak word vir gewone fisiese inwerkinge bv. vergiftiging van 'n persoon wat dikwels as magie beskou word maar dit nie is nie. Verdere voorsiening moet gemaak word vir "conjuring tricks, obvious cheating, superstition, manipulation of hidden means of communication and other skilled laws of nature"[39] en ander kunste waarin die magiër opleiding ontvang bv. buikspraak, hipnotisme ens. Verder moet voorsiening gemaak word vir behandeling deur die gewone plantaardige en ander medisyne wat die magiërs voorskryf.

Dan nog bly daar egter die aanspraak oor dat daar fenomena is "which as yet cannot be scientifically explained away".[40] Uit die mond van 'n Afrikaan: "it shows itself, or it is explained in many ways".[41] Bestaan dit of is dit skyn?

Die tweede aspek is: Is alle magie verwerplik, verkeerd en ontoelaatbaar, ook die sg. wit magie? Die antwoord is vanuit die Skrif besien: die beoefening van die wit magie kan nie anders wees nie as die werk van die algemene genade van God wat nie die primitiewe samelewing genadeloos aan die verwoesting van die bose oorgee nie, maar 'n sekere behoudende en bewarende inwerking laat plaasvind. Die swart magie word dan ook onvoorwaardelik uitgeroei terwyl die wit magie die helende en konstruktiewe faktor is in die samelewing. Dat die swart magie in verbinding met die duiwelse

---

39) Mbiti, African religions and philosophy, p. 197, 200.
40) Ibid., p. 197.
41) Ibid.

mag plaasvind, is volgens Deut. 18 duidelik. Dat wit magie die krag van God implementeer, kan nie sonder meer beweer word nie en ook nie dat die beoefening van wit magie God welbehaaglik is nie - daarvoor is die motiewe van die wit magiër immers nie suiwer nie.

Daarom wyk alle magie voor die aanslag van die Woord van God wat indring in elke sfeer van die lewe. Voorbeelde is egter volop van voortgaande beoefening van hierdie praktyke.[42] Daarom is dit nodig om te vra na die opgang of verval van magie.

3.6 Die verval van magie.

Die vraag is: waarom het magie in onbruik geraak in die Westerse wêreld by wie kultuur-histories besien, ook magie aan die wortel gelê het. K. Thomas dui die volgende aanvaarbare faktore aan:[43]

Ofskoon magie nog gedurende die Middeleeue hoogty gevier het, was die sewentiende-eeuse intellektuele veranderinge op wetenskaps- en filosofiese gebied verantwoordelik vir hierdie verandering. Dit kom neer op die volgende: "the notion that the universe was subject to immutable natural laws killed the concept of miracles, weakened the belief in the physical efficacy of prayer, and diminished faith in the possibility of direct divine inspiration".[44] Die huwelik tussen wetenskap en magie is nou gebreek en die ontwikkelde mense vind magie onbestaanbaar. 'n Tweede faktor wat die nekslag aan die magie gegee het, is die nuwe tegno-

---

42) Deane, op. oit., 22 Maart 1974.
43) Thomas, K. Religion and the decline of magic. London, Weidenfeldt & Nicolson, p. 643 vv.
44) Ibid.

logie. Voorbeelde hiervan is die effektiewer kommunikasie bywyse van briewe, advertensies, assuransie ens. Dit het die gaping tussen fisiese diskontinue komponente en fisiese kousaliteite blootgelê en magie oortollig laat word.

Uiteindelik het die wetenskap met sy eksperiment en uitvinding die magiese belaglik laat lyk.

Die vernaamste is egter die kerk en die Christendom wat 'n afbrekende faktor was in die stryd teen magie. Merkwaardig genoeg was die suiwer Protestantisme met sy sterk kerklik-dogmatiese karakter by uitstek 'n bolwerk hierteen met die gevolg dat wat die veld van die Protestantisme betref, magiese elemente die sterkste tot openbaring kom by die sektewese.[45]

4. Algemene samevatting en terugblik.

4.1 Primêre religiologie.

Die vlugtige verkenningstog wat hierbo uitgevoer is t.o.v. die religieuse geloofswêreld, het konsekwent ons aandag bepaal op die terrein van die religieuse fenomena, magie ingesluit. Primêr staan ons dus hier op die veld van die religiekunde. Wie die menslike geloofswêreld betrag, ontmoet die mens op die terrein van sy religieuse bedrywigheid.

4.2 Etniese en religieuse aspekte.

Etnologiesreligiekundig gesien is dit voor die hand liggend dat hierdie religieuse data etniese en kulturele aspekte het (soos ook juridiese, estetiese ens.), die bestudering

---

45) Van Mourik Broekman, M.C. Geestelijke strominge in

waarvan deur die etnologiese religiekunde waargeneem sal moet word. Sommige data is hoofsaaklik religiekundig van aard bv. die mens se idee van 'n hoë god. Daar ontmoet ons die mens in die raakvlak van sy direkte konfrontasie tot God. Hier staan die mens in sy persoonlike verhouding tot God met menslike of kulturele tussenkoms soms feitlik geheel en al uitgeskakel of tot 'n minimum beperk. 'n Voorbeeld is die eensame bidder in die veld wat woordeloos religieus worstel met God.

Dit is egter moeilik om 'n toestand in te dink waar alle middelike en kulturele faktore afwesig sal wees en die mens altyd in absolute suiwer en uitsluitlike religieuse houding tot God staan.

T.o.v. sommige religieuse dade kom die etniese (kulturele) faktore sterker bepalend na vore. 'n Duidelikste voorbeeld is juis die magie waar die mens in die volle kulturele bedrywigheid met die bo-menslike besig is. So is die totemisme, taboebepalinge, die leer aangaande geeste en demone, voorouerverering ens. - almal komponente van die geloofswêreld wat in 'n meerdere mate ingebed is in en saamgevleg is met die etniese (kulturele) lewe en in elk geval onlosmaaklik daaraan verbonde is. In hierdie gevalle word etnologiesreligiekundige besinning sinvoller, aktueler en duideliker afgebaken.

4.3 'n Wye godsdienstnologiese veld.

Kom dit egter tot die bepaling daarvan of en in watter opsig die bestudering van die religieuse geloofswêreld deur

---

45) Het Christelijk kultuurbeeld. Amsterdam, Meulenhof, 1949. p. 300.

die godsdiensetnologie behartig moet word, dan is dit duidelik dat daar vir die godsdiensetnologie 'n ewe wye veld ooplê.

Die godsdiensetnologie bestudeer nl. 'n bepaalde aspek van die etniese struktuur, t.w. die religieuse (net soos bv. die sosiale aspek van die etnos sosiaal-etnologies of fisiese aspekte deur die fisiologiese etnologie, psigiese aspekte deur die psigologiese etnologie of kulturele aspekte deur die kulturele etnologie) wat dus in 'n godsdiensetnologie sal tuishoort. Die data t.o.v. die geloofswêreld is dus godsdiensetnologies van groot betekenis.

4.4 Die evaluasienorm.

'n Laaste aspek van die studie van die geloofswêreld verdien nog verwysing. Omdat in die geloofswêreld, religiekundig gesproke, die mens God in sy konfrontasie ontmoet, en omdat wetenskapsbedrywigheid nie tot sy volle reg kom en tot die bodem kan peil sonder evaluasie van sy studiemateriaal nie, is 'n evaluasie by religiekunde, etnologiese religiekunde en godsdiensetnologie onontbeerlik.

Die enige norm tot hierdie evaluasie, is die Skrif.

Maar omdat die Skrif nie 'n handboek is vir die fundering van die etnologie of die religiekunde nie, moet lg. wetenskappe hom wend tot die teologie wat die Skrif bestudeer en vandaar die norme tot sy evaluasie van die data t.o.v. die geloofswêreld vra en vind.

HOOFSTUK 7

VOOROUERVERERING

1. Inleiding.

Met hierdie hoofstuk word nou die eerste snit gemaak, in enigsins gedetailleerde vorm, t.o.v. bepaalde data, in die tweeledige wetenskapsverband geplaas - die manisme as fenomeen. Twee aspekte verg vooraf nadere bepaling.

1.1 Die wye spektrum van voorouerverering.

In aanmerking genome dat die sleutel tot die begrip voorouerverering daarin geleë is om die voortbestaan van die familiesamehang na die dood te verseker, word 'n wye reeks religieuse fenomena hieronder betrek.

Die eerste vorm is aanbidding van leiers en konings. Die stelreël hier is: "wie die Familien die Ahnen, so ehrt der Stamm und das Volk die Hauptlinge und Könige."[1] Aldus besien moet die volgende manisties-religieus verklaar word: Die piramides van die Egiptenare wat langs hierdie weg die welwillendheid van die Konings wou verseker en die Romeinse Keisers wat na die dood die apoteose deelagtig geword het. Dieselfde geld die helde-aanbidding in die geval van helde wat gedurende die aardse lewe baie krag besit het veral in oorlogstyd, bv. die Spartaanse krygers. Hierdie heldekultus vind 'n sekere parallel by die martelaarkultus van die Ou Kerk.[2]

'n Tweede vorm van die manisme is dié van gode as vergodde-

---

1) Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. p. 427.
2) Ibid., p. 428.

likte mense.

Ons vind dit reeds terug in die Ou Grieks-Romeinse geskrifte. Hesiodus skryf reeds dat "the gods were the souls of men who were afterwards worshipped by their posterity, on account of their extraordinary virtues".[3]

Plutarchus sluit hom hierby aan deur te meen dat die gode eers mense was wat na hulle dood vertrek het "into some one or other of the heavenly bodies, and became the animating spirits of their new celesteal mansions".[4]

Die Boedhisme vertoon dieselfde karaktertrek. Die god Menu of Vishnu het 'n sonaspek en deels 'n menslike. Die hoofgod van die Suidelike Boedhiste is 'n man wat omtrent vyf eeue v.C. gebore is.[5]

Hierbenewens kom dit voor in die religie van Indië, die Perse en die Kelte. Die rykste ontwikkeling van hierdie soort voorouerverering is egter by die Chinese godsdiens wat gekenmerk word deur die sg. "hsiao" of piëteit teenoor die voorouers.[6]

'n Derde vorm is die heldekultus.

By die hoër religies word die voorouerkultus heldekultus en vervang deur die verering van religieuse persoonlikhede. Voorbeelde[7] is die volgende: By die Taoisme is die godmens draer van die Tao; by die Confusianisme is die K'ung-fu-tzu na baie eeue vergoddelik; by die Jaïnisme word die

---

3) Aangehaal by Garnier, J., The worship of the dead. London, Chapman & Hall, 1909. p. 13.
4) Ibid., p. 13.
5) Ibid., p. 15.
6) Heiler, Erscheinungsformen.... p. 427.
7) Ibid.

Jina (verlosde) diegene wat die mens oor die oorgang oor die geboortekringloop dra; by die Budhisme is Budha die religieuse persoonlikheid waarby bv. die grondleggers van sekere sektariese groepe in die Japanese en Chinese Budhisme vereer word, bv. Bodhidkarma, Kōbō Daishi, Honen Shōnin, Shinran Shōnin e.a.; by die Hindoeïsme word beroemde priesters en askete vergoddelik, selfs by die monoteïstiese Islamisme word Mohammed, die profeet, as ideale mensbeeld voorgehou met sekere mistieke leiers en heilige vroue tot heiliges verklaar.

In Indië word die sg. Schradela-dienste gehou vir die rus van die dode. Daarin word aangedring dat die sterwende persoon beeste, grondeiendom, goud, silwer ens. gee.[8]

Die mees bekende vorm van manisme in die etnologie is die verering van gestorwe voorvaders. Wat die sg. primitiewe volke betref, beklee dit 'n belangrike plek by die volke van die Suidsee-eilande en groot areas van Afrika.[9]

By die Bantoe is dit 'n oorheersende godsdiensvorm ofskoon dit by 'n volk soos die Ganda nie voorkom nie.[10] Onder die inboorlingstamme van Noord- en Suid-Amerika word dit selde aangetref.[11]

Die heiligeskultus van die vroeë Christendom vertoon wesenlik dieselfe trekke virsover die beskouing was dat Christus opnuut sterf in die martelaars. Dit is belangrik om hier

---

8) Garnier, op. cit., p. 347.
9) De Villiers, C.M. en Coertze, P.J., Godsdiens In Inleiding tot die algemene volkekunde, red. Coertze, P.J. Johannesburg, Voortrekkerpers 1965. p. 183.
10) Van Wyk, C.J.B. Etnologiese indeling van die volke van Afrika. In Van Wyk, C.J.B., 'n Algemene etnografie van

die heiligesverering t.o.v. die aanroeping ten behoewe van die heiliges, heilighouding van grafte, aanroeping van die heiliges self te kontrasteer met en te evalueer t.o.v. bv. die Mariakultus van die Rooms-Katolieke Kerk.

Wanneer hieronder dus verder in hoofsaak gehandel word oor die manisme veral soos dit in Afrika en veral by die Suid-Afrikaanse Bantoe bestaan, moet die breër perspektief in twee belangrike opsigte nie ontbreek nie.

Die eerste is dat studie van die manisme slegs t.o.v. die sg. primitiewe godsdiens tekort doen aan die geïntegreerdheid van die manisme as religieuse verskynsel binne die groot raamwerk van religie ofskoon dit nie by alle godsdienste voorkom nie.

Tweedens doen die beperkende bestudering van die manisme tot die sg. "primitiewe" godsdienste tekort aan die veel wyer voorkoms van voorouerverering, nie net by baie meer volke nie maar ook, al is dit in ander vorme, by die sg. hoër godsdienste.

1.2 Etnologie of Religiekunde?

Die tweede aspek wat vooraf nadere bepaling verg is die epistemologiese plasing van die data. Die ou vraag kom weer dadelik na vore: Beweeg ons op die terrein van die etnologie of dié van die religiekunde?

Religiologiese evaluering en die breë strukturele samehang van die data dui op plasing in die religiekunde. Ook hier is dit dus nie wetenskaplik te verantwoord om voorouerver-

---

10) Afrika. P.U. vir C.H.O. Dept. Volkekunde. p. 89.
11) De Villiers en Coertze, op. cit., p. 183

ering sonder meer suiwer en uitsluitlik etnologies (antropologies) te bestudeer nie. Wat wel duidelik is, is dat daar etnologiesreligiekundige aspekte daarvan is en, soos hieronder uiteengesit word, 'n wye reeks vrae van suiwer religiekundige aard bv. die vraagstuk oor God; voorouers en lyding; die gewete t.o.v. die voorouerkultus; voorouerverering as mistiek; deelname aan die heilige en lewensleiding ens. 'n Gedeelte van die problematiek hoort dus tuis by die etnologiese religiekunde. Die etnologie het weliswaar 'n ontsaglike hoeveelheid data op hierdie terrein versamel. Maar dit is tog religiekundige materiaal wat verg dat dit as religieuse fenomeen reg begryp en geplaas moet word. As voorbeeld kan genoem word die religieuse gemeenskapstruktuur tussen die lewende en die dode.

Omgekeerd moet ook gevra word na wat suiwer etnologie is by die manisme. Dit is voor-die-hand-liggend dat ons met die manisme as religieuse fenomeen buite die veld van die suiwer etnologie staan. Weliswaar is daar godsdienstetnologiese aspekte van die manisme, bv. die religieus-etiese implikasie op die volkslewe ens. Maar dit plaas nog nie die manisme as fenomeen op die terrein van die etnologie nie.

2. Dood, voorvadergees en gees.

Daar bestaan reeds uitgebreide navorsingsresultate oor die religieuse opvattinge en praktyk by die Bantoe en ander Afrikavolke.[12)]

---

12) Hiermee dus net enkele kursoriese trekke. Vgl. verder Bruwer, J.P. van S. Die Bantoe van Suid-Afrika. Johannesburg, Afrikaanse Pers, 1956. p. 135 vv. Mbiti, African Religions and Philosophy. Hoofstuk 14; Erasmus, O.C.O. Die godsdienstige begrip en uitleving

Vir die Afrikaan is daar vier soorte geestelike wesens: Die hoogste god, 'n hele reeks godhede en geeste, voorvader=geeste en slegte geeste.[13]

'n Nadere beskouing oor die dood en die hiernamaals en die plek en funksie van die voorvadergeeste en eventuele geeste het hierop betrekking.

2.1 Die dood.

Vir die Afrikaan is die lewe "das grosze Wunder im Zentrum eines dynamischen Systems, welches von transzendierenden Kräften überschattet und bestimmt wird".[14] Daarteenoor is die dood vir die Afrikaan 'n aanvaarde metgesel wat die bestaan bedreig; die kontinuïteit van die lewe onderbreek wat vloei van vader op kind tot in die ongebore geslagte toe.

Vandaar die eindelose reeks rituele rondom dood en begrafnis.[15]

2.1.1 Van belang is allereers die vraag na die betekenis van die dood. Die gestorwene word los van die lewendes. Tog bly daar bande tussen die lewende en diegene wat vertrek het veral d.m.v. sy kinders en d.m.v. die ritueel wat

---

12) in 'n Tswanagemeenskap. Ongepubliseerde proefskrif, P.U. vir C.H.O., 1970. p. 128 vv. Häselbarth, H. Die Auferstehung der Toten in Afrika. Gütersloh, Gütersloher Verslagshaus Mohn, 1972. p. 29 vv.

13) Ezeanya, S.N., God, spirits and the spirit world. In Dickson, K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. p. 35.

14) Häselbarth, op. cit., p. 29.

15) Vir 'n beskrywing hiervan vgl. die hierbo aangeduide werke.

die twee wêrelde verbind.[16]

Die mens bly dus na sy dood voortbestaan: "death is conceived of as a departure and not a complete annihilation of a person. He moves on to join the company of the departed, and the only major change is the decay of the physical body, but the spirit moves on to another state of existence".[17]

2.1.2 Die oorsaak van die dood as verskynsel word mitologies verklaar.

As praktiese gebeurtenis word dit aan magie en towery toegeskryf.[18] Dat en hoe dit deur die toordokter verwerk word, dra 'n uiters ingewikkelde struktuur. Die sleutel tot die begrip is: "die Verbindung von Ursache und Wirkung läszt sich nicht einfach klinisch bestimmen. Die Diagnose musz tiefer in den Bereich des Mystischen und Magischen reichen...." Psigologiese en sosiologiese verklarings bevredig nie. Die Afrikaan self sien uit na "echten theologischen Antworten die in den Bereich der priesterlichen Sielsorge führen".[19]

2.1.3 Die sin van die doderitueel is daarop afgestem om die pasgestorwene nie in 'n niemandsland te laat nie. Vandaar dat 'n sekere wegbereiding nodig is om hom na die land van die voorouers te lei.[20] Gebeur dit nie met hom nie, is hy 'n gevaar en bedreiging vir die lewendes. Vandaar die noodsaaklike stiptelike uitvoering van die voor-

16) Mbiti, African religions and philosophy, p. 155.
17) Ibid., p. 157.
18) Hägelbarth, op. cit., p. 31.
19) Ibid.
20) De Villiers en Coertze, p. 183.

skrifte m.b.t. die lyk, die begrafnis en veronteiniging. Die kulmunisasiepunt van die proses van afskeid van die gestorwene by die begrafnisgebeure is die gemeenskapsmaal. Dan word, behalwe by hoë uitsondering, 'n bees geslag. Dit is die bees wat kragtens die sosiale en religieuse betekenis daarvan die eenheid van die lewende en die dode uitdruk.[21]

2.1.4 Die begrip van die hiernamaals is dus volkome "diesseitig".

Waar wapens en voedsel saam met die lyk begrawe word, bestaan die idee van 'n reis wat afgelê word van die een wêreld na die ander. In die meeste gevalle is die begrip van 'n ander wêreld dié van 'n wêreld wat geografies een is met die bekende wêreld en slegs van lg. geskei is virsover dit onsigbaar is vir die mens.[22]

Daar bestaan verskillende opvattinge oor die oorgang na daardie wêreld.[23] Die Chagga dink aan 'n nege dae lange reis deur 'n gevaarlike woestyn. Die lyk word met vet gesmeer om die reis te vergemaklik. Die Lodagaa glo dat die land van die gestorwenes na die weste, anderkant die doodsrivier lê. Die Ga glo ook in die oortog oor so 'n rivier. Anderkant word die neus van die gestorwene gebreek sodat hulle kan praat met nasale klanke.

Die gangbare voorstelling is egter dat daar geen geografiese verskil is tussen die wêrelde nie. Wat hieraan ten

---

21) Hägelbarth, p. 47.
22) Mbiti, African religions and philosophy, p. 159.
23) Ibid.

grondslag lê, is dat die mens saamgestel is uit liggaam en gees en selfs uit 'n derde komponent nl. die skaduwee wat 'n soort tussentoestand inhou waarin die mens oor die graf sweef.[24]

Op die vraag waar die geestewêreld geleë is, is moeilik om 'n afdoende antwoord te kry omdat dit nie vir die belanghebbendes 'n baie aktuele saak is nie.[25]

Vir sommige is dit bo in die lug, vir ander onder die grond en nog vir ander op die plek waar die hoof of oudste lid van die familie begrawe is. Doderitueel word dan ook uitgevoer naby die begraafplaas van die familie.[26] Die feit wat vasstaan is nie waar die gestorwene hom bevind nie maar dat daar lewende kontak tussen hom en die lewendes is.

Vir die meerderheid Afrikane is die idee van straf of loon in die hiernamaals afwesig. Die hiernamaals is slegs 'n verlenging en voortsetting van die gewone menslike lewe.

2.2 Van voorvadergees tot gees.

2.2.1 Die voorvadergees.

Hieruit vloei voort dat ofskoon die siel van die liggaam geskei word, e.g.(na die dood die meeste) nie al die fisies-sosiale kenmerke van die menslike lewe vertoon nie.[27] Hy is nou 'n lewenddooie.[28] Hy is 'n gees in die sin dat hy nie langer liggaamlik is nie "and yet he retains features

---

24) du Toit, B.M. 'n Ondersoek na die sielsbegrip en vorme van vooroueraanbidding by die Zoeloes, met verwysing na ander Nguni-stamme. Ongepubliseerde proefskrif, Pretoria 1959. p. 105.
25) Ibid., p. 106.
26) Mbiti, African religions and philosophy, p. 160.
27) Ibid., p. 161.

which describe him in physical terms"[29]. Hulle behou dus die liggaamlike kenmerke wat aan hulle eie was gedurende die liggaamlike leeftyd behalwe dat hulle kleiner is as hulle aardse teenhangers[30]. Hy behou sy naam sodat wanneer hy verskyn, hulle hom herken. Hy neem steeds deel aan die aktiwiteite van die gesin hoewel hulle t.o.v. hom dink dat hy hulle in die steek gelaat het. Daarom is daar geen warmte by die ontvangs wanneer hy verskyn nie. Daar word nie groete verwissel nie soos by uitstek deur die Afrikaan in sy gemeenskap met mense geskied nie. Ook by hulle vertrek word geen groete na die ander lewenddooies of voorvaders gestuur nie.[31] Daar is dus 'n sosiale afstand tussen die voorvadergeeste en die gewone lewende mense. Iets het afgekoel in hulle onderlinge verhouding. Die voorvadergeeste mag by hulle verskyning navraag doen na die gesinslede, mag versoeke rig van wat hulle wil ontvang en sal selfs dreig om lede van die gesin te straf as daar nie genoegsaam omgesien word na hulle nie. Die gestorwe voorvaders is dus hulpbehoewend en moet soos kinders versorg word.

Terselfdertyd is hulle die tussengangers tussen mens en die god en tussen mens en die ware geeste. Kontak met hierdie gestorwenes word behou bywyse van plengoffers, voedseloffers, brandoffers, gebede en die onderhouding van bepaalde

---

28) Mbiti gebruik die term "living dead" p. 162.
29) Ibid.
30) Hanekom, C. Aspekte van die religieuse organisasie van die Mamabolo. In Eloff, J.F. en Coertze, R.D. red. Etnografiese studies in suidelike Afrika. Pretoria, Van Schaik, 1972. p. 103.
31) Mbiti, African religions and philosophy, p. 162.

rituele.

2.2.2 Die oorgang tot 'n gees.

Die proses van omgang tussen die lewendes en die voorvadergeeste duur solank as wat iemand wat genoemde geeste voor hulle dood geken het, nog lewe.[32] Dit mag vier of vyf geslagte lank duur. Dan verkeer hulle in 'n toestand van kollektiewe onsterflikheid. Die voorvadergees is nl. geleidelik besig om uit die mikrotyd, die Sasa-periode, weg te sink in die makrotyd.

'n Kort uiteensetting oor die tydbegrip soos dit op die voortbestaan na die dood betrekking het, is nodig. Mbiti gebruik die Swahili-woorde "Sasa" en "Zamani" om aan hierdie tydsbegrip uitdrukking te gee.[33]

Sasa is die nou-periode. Dit dra die betekenis van nou, naby, onmiddellik. Die Sasa-periode behels dus sowel die onmiddellike verlede as wat in Westerse denke as die toekoms beskou word. Die Sasa-periode is die mees betekenisvolle tyd vir die individu. Die Sasa-periode is dus die verlenging van die "nou" na die onmiddellike toekoms en na die ver verlede (Zamani). Hierdie periodes is nie numeries of matematies berekenbaar nie. Hoe ouer 'n persoon is, hoe langer duur sy Sasa-periode. Ook 'n gemeenskap beleef 'n Sasa-periode - uiteraard langer as die van 'n individu.

Die Sasa-periode is dus 'n volledige tydsdimensie: met die kort toekoms, 'n dinamiese hede en 'n ervaringryke verlede.

Die Zamani-periode is die Groot Verlede. Sasa en Zamani-

---

32) Ibid., p. 163.
33) Ibid., p. 22.

periodes oorvleuel mekaar.

Die Sasa voed en verdwyn in die Zamani. Zamani is die tyd waaragter niks verder kan teruggaan nie. Dit is die kerk=hof van tyd.

Hoe verder die voorvadergees vanuit die Sasa-periode wegsink in die Zamani, hoe losser word sy bande met die lewendes. Slegs los bande van die geheue hou hom liggies in die Sasa-periode. As die laaste persoon wat hom geken het sterf, verdwyn hy agter die horison van die Sasa-tyd. Nou is hy volledig dood. Die sterfproses is afgeloop.

Hiermee kom die voorvadergees as 'n gees in die staat van kollektiewe onsterflikheid. Dit het nou nie meer 'n persoonlike naam nie. Daarmee het dit ook die persoonlikheid verloor. Dit is nou 'n "dit" en nie meer 'n persoonlike "hy" of "sy" nie. Mbiti beskryf dit so: "it is now one of myriads of spirits who have lost their humanness. This, for all practical purposes, is the final destiny of the human soul. Man is ontologically destined to lose his humanness but gain his full spiritness, and there is no general evolution or devolution beyond that point."[34]

Dit is baie duidelik dat Mbiti hiermee 'n baie fris en verhelderende siening bied van die voorvadergees teen die agtergrond van die tydbegrip. Die geleidelike verontpersoonliking van die voorvadergees behoef egter nadere nuanseering wanneer dit op persoon wat as persoon in die vergetelheid raak korrek mag wees maar nie op bv. konings en hooggeplaasdes nie wat as persone bly voortleef en invloed uitoefen.

---

34) Ibid., p. 164.

2.3 Die Manifestasie van die voorouergeeste.

Direkte kontak tussen die mense op aarde en die voorvadergeeste bestaan nie. Hy openbaar hulle aan e.g. op die volgende wyse:

2.3.1 Drome. Hierdie is die belangrikste manier waardeur boodskappe van daardie geeste verkry word.[35] Gewoonlik is sekere persone die droommedium.[36] In die geval van 'n droom waarin die voorvader iets meegedeel het, anders as by 'n normale droom, voel die dromer erg bedruk. Sonder dat daar 'n gesprek plaasvind, kan die dromer aflei wat die behoefte en versoek van die gees is. Die inhoud van die droom word onmiddellik aan die betrokkenes bekend gemaak. Nagmerriedrome is ewe-eens van die voorvadergeeste afkomstig.

2.3.2 Geesdiere[37]. Hierdie is 'n vorm wat dikwels by die Ngunivolke aangetref word. Veral geskied die manifestasie as 'n slang[38]. Kenmerkend van so 'n slang is dat dit die ooreenkoms dra van die mens wat aldus gemanifesteer word. 'n Lam persoon sal as 'n lam slang gemanifesteer word. 'n Verdere kenmerk is dat so 'n geesdier vreesloos vir die mens beweeg.

2.3.3 Vervoerings. Persone wat in beswyming raak en histeries raak, se siel kom los van die liggaam te staan sodat hulle met die voorvadergeeste kan kommunikeer.[39]

---

35) Hanekom, op. cit., p. 105.
36) By die Mamabolo word hulle die balori genoem. Ibid.
37) Ibid., p. 106.
38) Krige, E.J. The social system of the Zulus. Pietermaritzburg, Shuter & Shooter, 1968. p. 287 vv.
39) du Toit, op. cit., p. 127.

2.3.4 Ewe-eens is "beset" wees deur 'n voorouer so 'n toestand waarin die mens psigies buite hierdie wêreld te staan kom en in kontak is met die gestorwenes.[40]

2.3.5 Divinasie. In hierdie geval gebruik die gestorwene sekere persone as soort van "profete" om hulle wil en wens aan die mense oor te dra. 'n Klassieke voorbeeld is die jong Xhosa-meisie, Nongqawuse, aan wie gesê is dat die mense al hulle graan en beeste moet vernietig en die daaropvolgende nasionale selfmoord van 1857.[41]

2.3.6 Voortekens word deur die voorvaders gestuur om die lewendes teen rampe te waarsku.[42]

'n Kalf wat 'n paar keer gaan lê en aan die slaap raak terwyl sy ma gemelk word, of 'n koei wat die deksel van die voerblik afstamp, is 'n voorteken van onheil. As 'n skaap blêr terwyl dit geslag word, is dit 'n slegte teken en die vleis daarvan sal weggegooi word. 'n Mol wat deur die kraal hardloop, is 'n teken van die dood.

2.3.7 Siekte.[43] Wanneer die geeste bywyse van siekte 'n liggaamsdeel van 'n mens aantas, is dit 'n teken dat die voorvaders 'n bul of 'n bok geslag wil hê. In daardie geval moet die toordokter bepaal of bg. die oorsaak van die siekte is en indien wel, instruksies gee oor welke bees die voorvaders sal behaag.

2.4 Die vereering van die voorouergeeste.

Dit is nodig om vooraf te wys op die onderskeie kategorieë

---

40) Ibid., Erasmus, op. cit., p. 139 vv.
41) Ibid., p. 128.
42) Krige, op. cit., p. 288.

van geeste t.o.v. die verering wat plaasvind. Daarby moet die verskil tussen voorvadergeeste en ware geeste in aanmerking geneem word. Onthou moet word dat 'n vloeibare situasie bestaan, sowel wat die onderskeiding tussen die geeste onderling as dié tussen aktiewe voorvadergees en gees betref.

Voorts is dit 'n vraag of hierdie ritueel "aanbidding" of "verering" is. Eventuele evaluasie hiervan is nodig.

2.4.1 Ritueel t.o.v. die familiegeeste.

Hieronder is die geeste van 'n bepaalde familie inbegrepe. Hierdie kultus is primêr 'n familiesaak.[44] In hierdie gevalle kom slegs die lede van daardie huisgesin saam vir die rituele geleentheid. Daar is ook groter gesinsgeleenthede.

Dergelike geleenthede is die volgende:

2.4.1.1 Geboorte.

Die geboorte van 'n kind is baie belangrik omdat aldus 'n nuweling toetree tot die gemeenskap en omdat dit 'n belangrike nuwe stadium in die lewe van die ouers is.[45] Vandaar sekere ritueel en taboes tydens swangerskap.[46]

Die voorvaders is aanwesig tydens die geboorte. Duur lg. te lank, sal by die Zoeloes die gesinshoof die beeste voor die hut van die moeder ja. Urineer een van hulle, het die voorvaders 'n klagte wat ontmoet moet word. Die Swazi's verklaar 'n moeilike geboorte as die voorouers wat die kind vashou.

---

43) Ibid.
44) Smith, E.W. op. cit., p. 84.
45) Krige, op. cit., p. 61.
46) Ibid., p. 62. du Toit, op. cit., p. 139.

2.4.1.2 Siekte.

Soos by talle geleenthede word 'n bees geslag om die geeste daartoe te beweeg om die siek persoon te los en die bees te aanvaar. Dit geskied deur te bepaal op watter bees die keuse van die voorouers sal val. Die siek persoon moet van die vleis "suig".

2.4.1.3 Inisiasie.

Die ritueel rondom inisiasiegebruike is legio. Sommige Suid-Afrikaanse volke het geen sg. "bergskool" nie ofskoon bepaalde seremonies van daardie volke, bv. die deursteek van die oor by die Zoeloes, in wese 'n inisiasieseremonie is.[47]

2.4.1.4 Huwelik.

Omdat die huwelik vir al die betrokke partye 'n belangrike mylpaal is t.o.v. die gevare daaraan verbonde en die oorgang van die bruid na 'n nuwe familiekring, is die voorvaders intiem gemoeid met hierdie geleentheid.[48]

2.4.1.5 Dood en Begrafnis.

Die dood is 'n "wegroeping" van die mens se gees deur die voorvadergeeste.[49] Vandaar dat die kultiese handelinge t.o.v. die voorouers van 'n buitengewone omvang is.

2.4.2 Ritueel m.b.t. stamgeeste.

Hier raak dit aangeleenthede wat die stam as geheel betref soos vrugbaarheid, plant- en oestyd, die dood van die stamhoof of opperhoof, ens.

---

47) du Toit, op. cit., p. 150 vv.; Krige, op. cit., hfs. V.
48) du Toit, op. cit., p. 154 vv.; Krige, op. cit., hfs. VI; Bruwer, op. cit., hfs. VI.
49) du Toit, op. cit., p. 159.

2.4.2.1 Reënseremonies.

Hierdie seremonies is wyduiteenlopend.

Dit is opmerklik dat 'n swart bees of bok gebruik word om aan die voorvaders te offer. In die ou tyd het die Zoeloemans hulleself stukkend gekerf en in die as geval om langs daardie weg aan die voorvaders hulle spyt te kenne te gee.[50]

2.4.2.2 Planttyd.

Hierdie seremonies moet streng onderhou word want as dit oortree word, word die hele gemeenskap gestraf.[51] Die seremonie is afgestem op die seën van die voorouers.

2.4.2.3 Die fees van die eerste vrugte.

Hierdie is, wat die Bantoe betref, waarskynlik die mees indrukwekkend rituele seremonie. Dit is wesenlik "n dankoffer aan die voorouergeeste vir die sukses van die oes en die voedselvoorrade wat ontvang is."[52]

2.4.2.4 Oorlog, Jag en Visvang.

Voor 'n geveg word die hulp van die voorvadergeeste gevra. Word 'n oorlog verloor, is dit die voorvaders wat die rug op hulle gedraai het. Dieselfde geld jag- en visvangekspedisies.[53]

2.4.2.5 Die dood van 'n kaptein.

In die geval van die dood van 'n kaptein of koning is dit nie net die familie wat by die wegroeping belang het nie, maar

---

50) Ibid., p. 174.
51) Ibid., p. 169.
52) Bruwer, op. cit., p. 148.
53) Vgl. enkele van hierdie seremonies t.o.v. die Nguni-

'n aangeleentheid van nasionale belang waarby die stamgeeste belang het.[54] Dieselfde ritueel as by die familie-offers word gevolg hoewel die geeste 'n hele gemeenskap beïnvloed. Die voorvaders van die koning, wat self voorvader word, is diegene wat die lotgevalle van die ganse volk bepaal.[55] By die Nguni bv. het die stamgeeste so 'n groot krag dat hulle waarskynlik stamgode is.[56]

2.4.3 Die vorm van vooroueroverering.

Die religieuse aktiwiteite m.b.t. die voorouerkultus neem drieërlei vorm aan.

2.4.3.1 Die mees algemene is offerandes wat gebring word. Die sin van die offers is dat die offerdier gesamentlik deur die voorouers en diegene wat offer, geëet word.[57] Aldus word die versteurde verhoudinge genormaliseer.

Daar is geen professionele priester wat die offers bring nie. In die hiërargiese verwantskapsisteem is die senior skakel van sy groep ook die offeraar. Wat die hoofman vir sy kleiner groep is, is die stamhoof vir die stam, nl. die priester.[58]

Die offerseremonies moet streng behartig word volgens rituele regulasies. Die offerseremonie behels drie elemente: 'n heilige handeling (die reiniging), 'n heilige dier

---

53) volke by du Toit, op. cit., p. 179 vv.
54) Ibid., p. 182.
55) Vgl. Krige, op. cit., p. 174.
56) du Toit, op. cit., p. 185.
57) Erasmus, op. cit., p. 150. Pauw, B.A. Religion in a Tswana chiefdom. London, Oxford Univ. Press, 1964. p. 29 vv.
58) Erasmus, op. cit., p. 152.

wat geoffer word, en 'n heilige plek waar die offer gebring word.[59]

2.4.3.2 Gebede.

Die gebede tot die gestorwenes is meer in die hoogs gedramatiseerde aanspreekvorm van 'n eensydige gesprek as dié van aanbidding, danksegging, belydenis of skulderkenning.[60] Die gebede van die Afrikaan is die mees algemene manier van verering en is meesal kort, uit die vuis en op die punt af.[61] Die gebede is in uitsonderlike gevalle gerig tot die hoogste wese, maar meesal tot die voorvadergeeste en die geeste.

2.4.3.3 Ander vorme van voorouerverering.[62]

Soms bou die Afrikaan die naam van God in in die van sy kinders. Dit is 'n vorm van verering. Dit beteken dat die kind 'n gevolg is van die verhoring van sy gebed of dit bring 'n attribuut van die god, wat in betrekking staan tot die kind, na vore. Verder is spreekwoorde 'n algemene uitdrukkingswyse van sekere religieuse gevoelens en gedagtes. Voorts word die god en die geeste ook genader in liedere, veral prysliedere.

2.5 Voorouergeeste in die lewe van die stedelike Bantoe.

Resente studies bring die volgehoue plek wat die voorouerkultus in die godsdiens van die stedelike Bantoe beklee,

---

59) du Toit, op. cit., p. 186.
60) Erasmus, op. cit., p. 147.
61) Mbiti, African religions and philosophy, p. 61.
62) Ibid., p. 66.

na vore.[63] Die meerderheid van die stadsbevolking hou 'n positiewe geloof in die voorouergeeste daarop na en beskou die voorouers as tussengangers tussen God en mens. By die meerderheid is daar ook 'n positiewe ondervinding met hier=die geeste.[64]

Kenmerkend is dat die offerkultus wesenlik dieselfde bly ofskoon aanpassings gemaak mag word. By gebrek aan 'n bees=kraal kan die seremonie in die agterplaas plaasvind. So kan 'n boom bv. vervang word deur 'n sinkplaat, die offer kan voorlopig gebring word en word dan later opgevolg deur 'n volledige offer.[65]

Dit berus daarop dat die voorouers hulle sal help in die alledaagse lewe bv. in die werk, in die huis, t.o.v. ge=sondheid, voorspoed, in hofsake, die verkryging van kin=ders, e.d.m. Daarom is 'n onbevredigende verhouding tot die voorouers rampspoedig.[66]
Hierdie kultus word ook beoefen deur lidmate van die kerk. A.G. Schutte toon aan tot watter mate die gemeentelede met kommunikasie met die voorvaders besig bly bywyse van offers en gebede.[67]

---

63) Voorbeelde is Coertze, R.D. Godsdiens in Atteridge=ville, In Eloff, Jr. & Coertze, R.D. red. Etnografie=se studies in Suidelike Afrika, Pretoria, Van Schaik, 1972; Schutte, A.G. 'n Gereformeerde Bantoegemeente. Ongepubliseerde M.A. verhandeling P.U. vir C.H.O. 1968; Möller, H.J. God en die voorouergeeste in die lewe van die stedelike Bantoe. Pretoria, R.G.N. 1972.
64) Möller, op. cit., p. 70.
65) Durand, J.J.F. Swartman, stad en toekoms. Kaapstad, Tafelberg, 1970. p. 88 vv.
66) Möller, op. cit., p. 84.
67) Schutte, op. cit., p. 145 vv.

Slegs 'n minderheid van diegene wat 'n voorouerkultus bedryf, doen dit met oorgawe en toewyding.[68]

Dit beteken dat enersyds die gemeenskapsmotief t.o.v. 'n goeie verhouding met die lewende verwante primêr is en die rituele skakeling met die voorvadergeeste sekondêr. Andersyds hou dit ook in dat die voorouerritueel dikwels in 'n krisistyd gebring word en dus ongeveer sporadies voorkom.[69]

Dit beteken egter nie dat die voorouerkultus aan betekenis en waarde vir die stedelike Bantoe verminder het nie. Dieselfde is ook van toepassing op drome as openbaringsmedia t.o.v. hierdie kultus.[70]

2.6 Steeds omstrede terrein.

Dit is baie moeilik om die presiese aard en omvang van die manisme by die Bantoe te bepaal uit hoofde van die vloeibaarheid van die situasie en die onsekerheid oor die betekenis van die verrigtinge.

Die voorvadergeeste "bekommen die Rolle von Vorbildern in der christlichen Lebensführung. Ihre Realität in der christlichen Gemeinde ist nicht wegzuleugnen, aber es herscht grösze Unsicherheit über ihre 'Legitimität' ".[71]

Wat is bv. die wese van die modifikasie t.o.v. die rituele oprigting van die grafsteen? Is die huis-toe-bring van die lewend-dooie geheel vervang deur die troos-idee? Het die ukubuyisa (terugbring) volledig ukubusisa (seën) ge-

---

68) Möller, op. cit., p. 126.
69) Ibid.
70) Vgl. verder Schutte, op. cit., p. 148 vv. en Pauw, Religion in a Tswana chiefdom, p. 38.
71) Häzelbarth, op. cit., p. 107.

word?[72]

Die voorvaderritueel is dus 'n omstrede terrein. Wetenskaplike besinning hieroor het nog maar nouliks begin en verg voortgesette diepsinnige evaluasie.

3. Godsdiensetnologiese aspekte van die Manisme.

Vanuit die uitgangspunt dat die etnologie etniese fenomena bestudeer en die godsdiensetnologie dus godsdiens as fenomeen binne die verband van die etniese wil plaas, is dit nodig om aan te dui of en in watter opsig die manisme betrekking het op en bepalend is t.o.v. en 'n plek het binne die etnologie.

3.1 Manisme binne die etnologie.

Manisme kom vry algemeen voor onder die volkere van die wêreld, soos reeds aangedui. Hoewel dit as godsdiensvorm geensins 'n universele verskynsel onder die volke van die wêreld is nie, was dit wel deeglik voorwerp van volkekundige besinning.[73]

Die etnologiese literatuur i.s. die manisme dra, soos die besinning oor religie in die algemeen, drie beperkinge na aanleiding waarvan die skade nie weggebly het nie.

3.1.1 'n Te veel "primitief"-georiënteerde etnologie.

Die teorieë van Tylor, Spencer e.a. t.o.v. die ontstaan van die godsdiens is bekend.[74]

Volgens Tylor was manisme die vroegste godsdiensvorm by die

---

72) Ibid., p. 104. Vgl. vir dié soort modifikasie Pauw, Religion..... p. 161.
73) de Villiers en Coertze, op. cit., p. 183.
74) Vgl. Ibid., p. 184.

mens virsover dit die logiese ontwikkeling is op die ani= misme. Die mens het nl. in sy drome en visioene gestorwe persone waargeneem. Hieruit het die primitiewe mens dan gekonkludeer dat die gees of siel na die dood nog bestaan en hom met die aardse mens bemoei. Spencer se teorie sluit hierby aan en meen dat die grondslag en agtergrond van die manisme respek vir die ouer geslag was. Ook J.G. Frazer neem die standpunt in dat vir die studie van die wortel van die historiese begrip van God "it is desirable, or ra= ther essential, that we should begin by studying the most primitive ideas om the subject which are essential to us, and the most primitive ideas are unquestionably those of the lowest savages".[75]

In hierdie raamwerk gesien is daar 'n nou verband tussen die animisme en die totemisme.[76]

Dit is duidelik dat hierdie beperking van die studiemate= riaal in twee opsigte tekort doen aan werklike omvattende wetenskaplike hantering van die data. In die eerste plek kom manisme voor, nie net by die sg. primitiewe godsdiens nie, maar aanduidings daarvan ook by die sg. verlossende godsdienste soos die (Roomse) Christendom, Judaïsme en Is= lam asook by die moraliserende godsdienste bv. die Shinto= isme en Confucianisme.[77] Hoewel die manisme dus nie 'n u=

---

75) Frazer, Sir J.G., The belief in immortality and the worship of the dead. London, Dawson, 1968. (c 1913-24) p. 7.
76) Ibid., p. 115 vv.
77) Mbiti, African religions and philosophy, hfs. 8 dui op die feit dat die woord "primitief" in die verband waarin dit gebruik word in neerhalende sin deur die Afrikaan beleef word: "it...shows a lack of respect

niversele godsdienstige verskynsel is nie, is dit nie tot die primitiewe godsdiens beperk nie.

In die tweede plek impliseer die feitlik uitsluitlike uitgangspunt by die bestudering van die manisme vanuit die primitiewe godsdiens 'n evolusionêre ontwikkeling tot hoër godsdiensvorme. Dat dit aksiomaties aanvaar word, voer op sy beurt tot 'n verdere beperking. Die behandeling van die primitiewe godsdiens ly nl. aan nog 'n verdere gebrek t.o.v. die aanbieding daarvan "in the idiom of a timeless ethnographic present".[78] Wat oor hierdie godsdiensvorme gesê word, staan te veel buite die resultate van die geskiedenis, argeologie en linguistiek.

3.1.2 Om t.o.v. die studiemateriaal die oorsprong van die manisme(soos t.o.v. religie in die algemeen) in die verskynsel self te soek, en dit as die uitgangspunt te neem: "dismiss at the outset the question of revelation".[79] Dit is derhalwe 'n aprioriese eensydigstelling wat tekort doen aan ware objektiewe navorsing.

3.1.3 In baie skrywes word die manisme as dié vorm van die Afrikareligie verabsoluteer. Mbiti beskryf hierdie ooraksentuering soos volg: "certainly it cannot be denied that the departed occupy an important place in African religiosity; but it is wrong to interpret traditional religions simply in terms of worshipping the ancestors".[80]

---

77) and betrays derogatory undertones." (Is dit hipersensitiwiteit?)
78) Ranger, T.O. en Kimambo, I.N. The historical study of African religion. London, Heinemann, 1972. p. 307.
79) Frazer, The belief in immortality, p. 9.
80) Ibid., p. 8.

Ook hierdie verlammende beperkinge - en dit raak nog maar net die uitgangspunt vir die studie van die manisme - dui daarop dat sinvolle en enigsins adekwate bestudering van die manisme as religieuse fenomeen tuishoort in die religiekunde waar vanuit 'n omvattender begrippe-apparaat, breër oorsig en dieperliggende evaluasienorme 'n meer parate en bevredigende hantering hiervan sal kan voortvloei. Maar dan nie godsdiensetnologies nie maar religiologies en in die etniese verband etno-religiologies.

3.2 Manisme en die etniese verband.

Dit is duidelik dat die voorouerkultus, hoewel dit nie 'n universele godsdiensvorm is nie, tog wel oor 'n wye etniese spektrum versprei is nl. onder baie volke van Afrika, die Ooste (sowel die "primitiewe" Suidsee-Eilande as die "hoër" godsdienste) en elders.

Dat dit op nouer en direkte wyse met etniese groepering verbind is, is bepaald nie voor die hand liggend nie. Daarvoor is manisme te universeel. Andersyds dra die manisme altyd 'n plaaslike karakter omdat dit gaan om plaaslike gestorwenes en helde t.o.v. wie die invloed in lewe en in dood partikulier ingedink word. Manisme staan dus ook in noue en direkte verband met etniese bepaaldheid.

In hoeverre en in watter opsig die wese en wording van die volk deur die aktiewe deelname van gestorwe voorvaders invloed uitoefen, is 'n studieveld vir belangrike en noodsaaklike godsdiensetnologiese navorsing.

Intussen kan, wat die houding van die stedelike Bantoe tot die voorouerkultus in die algemeen betref, nie 'n duidelike

verskil tussen die etniese groepe aangedui word nie.[81] Tog is daar nuanseringe wat hierdie kultus betref t.o.v. die verskillende etniese groepe. Skynbaar offer die Tswana oor die algemeen minder as die ander etniese groepe ofskoon dit nie beteken dat voorouerkultus by die Tswana minder intensief is nie.[82]

3.3 Manisme as etiese grondslag.

Elke volk en stam het 'n bepaalde etiese kode,[83] waaraan die gebruik en instellinge daarvan onderworpe is en deur e.g. bepaal word. Hierdie etiese kode is ten diepste religieus - in casu manisties - bepaald.

Die voorouerkultus met die harmonie van lewendes en voorvadergeeste bepaal dus wat toelaatbaar is. Aldus verskil die morele struktuur van etnos tot etnos kragtens die religieus-bepaalde voorouerkultus. Ook dit is 'n onontginne studieveld vir die godsdiensetnologie.

3.4 Manisme en sy vormende invloed op die breë volkslewe.

Die eerste belangrike faktor[84] wat in aanmerking geneem moet word by die bepaling van die invloed van die manisme op die breë vlak van die volkslewe, is dat dit 'n groepsgebondenheid veronderstel. Asmus toon t.o.v. die Zoeloevolksbegrip aan hoe die lewendes, die gestorwenes en die komende potensiaal van die "Zulumenschheit" in hierdie

---

81) Möller, op. cit., p. 102 vv.
82) Ibid.
83) du Toit, op. cit., p. 197.
84) Ibid. Asmus, G. Die Zulu. Essen, Essener Verlagan=stalt, 1939. p. 21, 14.

eenheidsolidariteit bestaan selfs met inbegrip van die god van die Zoeloe, Unkulunkulu.

Die individu gaan dus geheel en al op in die geheel met 'n gevolglike solidariteit tussen die lede. Die tweede is die konsekwente deurwerking van die religieuse lewe op elke aspek van die menslike lewe. Die voorouerdiens is innig verweef met die hele kultuurpatroon en werk behoudend in op alle gebruike en instellings, kortom op die hele kultuurpatroon. Dit werk op sy beurt weer 'n sterk konservatisme in die hand. Die beste guns wat iemand die voorvadergeeste kan bewys, is om die wette te onderhou en te leef soos hulle geleef het. Dit is van toepassing op die kulturele lewe in al sy aspekte nl. die politieke, ekonomiese, taal, kuns, opvoeding ens. Etniese verskille tussen volke en stamme kan langs hierdie weg dus teruggevoer word tot die dieperliggende verskille t.o.v. die diens aan en verering van die voorvadergeeste.

4. Etnologiesreligiekundige aspekte van die Manisme.

Die etnoreligiologiese benadering van die manisme plaas ons op die gebied van die religiekunde waar verreweg die meeste data, wat tans in die etnologie hanteer word, werklik tuishoort.

Hiermee kom dan nou 'n hele reeks vraagstukke aan die orde wat in die suiwer etnologiese en selfs die godsdienstnologiese hantering óf nie aangeraak word nie óf onafdoende behandel bly. Intussen moet eers gelet word op die probleem rondom die benadering van en uitgangspunt tot die etnologiesreligiekundige data.

Soos t.o.v. religie in die algemeen en alle vorme van reli-

gieuse praktyke, geld die vraag ook by die behandeling van die manisme: Wat is religie? En ook t.o.v. die manisme skei die weë. As J.G. Frazer, soos hierbo verwys, prinsipieël alle openbaring vir die doeleindes van sy wetenskapsbeoefening tersyde stel, kom ons daarmee prinsipieël voor 'n onoorbrugbare kloof t.o.v. die uitgangspunt te staan. Hy stel dit nl. absoluut: "Whether there ever has been or can be a special miraculous revelation of God to man, through channels different from those through which all other human knowledge is derived, is a question which does not concern us."[85]

Die verskil lê ten diepste tussen die aanvaarding al dan nie van 'n bonatuurlike openbaring.

Ooreenkomstig die nie-aanvaarding van 'n bonatuurlike openbaring word gespekuleer oor die oorsprong van die manisme as sou dit gewortel wees in respek vir ouer mense, die animisme ens. Uiteindelik lei daardie spekulasies tot 'n non liquet.

Die aanvaarding van die bonatuurlike openbaring van God in die Heilige Skrif daarenteen, bied 'n baie duidelike verklaring vir die oorsprong van die voorouerkultus: verwronge reaksies en antwoorde op die openbaring van God.

Vanuit hierdie uitgangspunt kan nou nadere etnoreligiologiese besinning kom oor die manisme as religieuse fenomeen. Dit behels die program van hoe die etnosstruktuur 'n plek vind binne die breë religieuse struktuur.

---

85) Frazer, The belief in immortality, p. 8.

4.1 Is Manisme godsdiens?

4.1.1 Aanbidding of Verering.

J.H. Driberg is van mening dat "the religious beliefs and philosophy of the African are fixed primarily on the concept of a Universal Power or Energy, which informs and is the cause of all life..."[86] Daar is slegs 'n "belief in an abstract spiritual Power"[87] ten opsigte waarvan die kontras tussen 'n godsbegrip en 'n voorvaderbegrip 'n valse teenstelling is. Die idee van gode is slegs 'n "by-product of the ancestral system" virsover voorvaderlike gode "in part owe their validity to their inspiration by the Power-principle, and that prayers are as often as not addressed to them, not in propria persona, but as intermediaries between Man and the absolute Power."[88]

Driberg fouteer hier virsover hy 'n "absolute Power" as voorwerp van aanbidding sien en nie 'n persoonlike god nie. Tog is hy korrek as hy beweer dat die kommunikasie met die voorvadergeeste nie "aanbidding" in die volle sin van die woord is nie. Mbiti sluit hom hierby aan deur te beweer dat "aanbid" nie die korrekte woord is nie. Die motivering is: dit is lasterlik om hierdie "acts of family relationship" as aanbidding te beskou omdat "African religions do not end at the level of family rites of libation and food offerings. They are deeper and more comprehensive than that."[89]

---

86) Driberg, J.H. The secular aspect of ancestor worship in Africa. Hull, Brown (sj) 1936. p. 3.
87) Ibid., p. 4.
88) Ibid., p. 5, 6.
89) Mbiti, African religions and philosophy, p. 9.

Die probleem met sowel Driberg as Mbiti is dat hulle "aanbid" en "vereer" as religiologiese terme in etnologiese verband implementeer sonder om dit behoorlik religiologies te verantwoord. Dit laat beide se argumentasie skipbreuk ly omdat dit onduidelik bly wat "aanbid" en "vereer" is.

'n Gangbare siening sou wees dat voorouerverering op gepaste wyse uitdrukking gee aan die manier waarop die voorvadergeeste deur die gemeenskap van lewendes bejeën word.[90]

Häzelbarth se evaluasie berus op die onderskeiding tussen immanente en transendente voorwerp van aanbidding.

As deel van die gemeenskap behoort die gestorwenes vir die besef van die deelnemers aan die kultus tot die kring van die lewendes. In daardie opsig "ist Ahnenverehrung von der Verehrung eines transzendenten Gottes unterschieden"[91].

Ook dit is nog nie in finale sin die antwoord nie omdat desnieteenstaande aan die voorouers 'n soort bo-kosmiese of "goddelike" attribuut toegeken word. Hulle beskik oor meer as bloot menslike bevoegdheid. Die laaste woord - religiologies- is dus nog nie hieroor gesê nie.

4.1.2 Noodsaaklike etnoreligiologiese verdieping.

Dit was 'n hindernis op die pad van die gesonde ontwikkeling van religiekundige besinning oor die manisme dat te lank met hierdie probleem in ander vakwetenskaplike vaarwaters rondgeskipper is.

Die ewolusionisties-bepaalde teorieë van Tylor, H. Spencer e.a. was nie waardeloos en sonder waarheidsmomente nie maar

---

90) Ranger en Kimambo, p. 197.
91) Häzelbarth, op. cit., p. 115.

tog nie aanneemlik nie vanweë die uitgangspunt buite die openbaringsfeit en vanweë die onbewese hipoteses waarop dit berus.

Ewe-eens het die psigologiese benadering van S. Freud e.a. belangrike waarheidsmomente t.o.v. die manisme na vore gebring. Tog staan dié teorie diametraal teenoor die feit van die wesenlike transendente oorsprong en aard van godsdiens. Die eensydige implementering van die voorhande synde religieuse materiaal is 'n verdere debiet teen hierdie psigologiese besinning.

Net so dra, hoe verdienstelik ookal t.o.v. die gemeenskapstruktuur van die manisme, die etnososiologiese verklarings 'n "Mangel in den weltanschaulichen Voraussetzungen"[92] virsover die sosiale verabsoluteer en daarmee tekort gedoen word aan die geheelstruktuur van religie.

4.1.3 Manisme as religieuse vorm.

Dit is nodig om aan te dui in hoeverre die manisme, gemeet aan die kenmerke van religie, 'n religieuse fenomeen is.[93]

4.1.3.1 Ten opsigte van die verhouding van individu en gemeenskap word die individualiteit verswelg in die kollektiwiteit. Die enkeling is die anonieme wat die pad volg wat die geheel vir hom voorskryf. Die gemeenskap - lewendes, ongeborenes en gestorwenes, is die allesbeheersende. Hy is self net 'n moment van die lewe. Hy figureer nie in sy individualiteit nie maar in dié van sy stam en diegene tot wie hy in die lewe en in die dood behoort. Nou behoort

92) Ibid., p. 118.
93) Ons volg J.H. Bavinck t.o.v. die kenmerke van die religie. op. cit., p. 12 vv.

hy tot die mikro-tydelike. Straks tot die makro-tydelike waarin hy tot die oewerlose, allesomspannende totaliteit behoort.

4.1.3.2 Die manisme is verder religie t.o.v. die normbesef.

Vanuit die oord van die voorouers lê die wette en verordeninge vas waarvolgens die welsyn van die gemeenskap uitgespel word. Dit is die waarborg vir die ordelike struktuur van die heelal. Hierdie norm verseker 'n kosmiese orde en bied tegelykertyd 'n houvas in die lewe. Die manisme behels dus die norme wat die ganse lewe beheers.

4.1.3.3 Die manisme berus op die besef van die betrokkenheid op 'n hoër mag.

Dit is opmerklik hoe die besef van die mens dat hy in elke oomblik van sy bestaan betrokke is op 'n hoër mag, wat hy nooit ten volle kan ken nie maar wat hy ook nie kan ontwyk nie, deurskemer in die bekende teorieë oor die ontstaan van godsdiens en oor die wese van die manisme.

Tylor se stelling dat die mens in sy vroeë bestaan getref is deur die bestaan van die siel as 'n misterieuse, onsigbare wese waaruit gevolglik verering van die siel van die gestorwenes voortgevloei het, moes die supplement ontvang dat daarmee die besef van 'n hoër mag gepaard gaan wat vir die mens geheimsinnig en angswekkend is. Levi-Bruhl bring belangrike momente van die primitiewe denke na vore. Wat hy egter werklik omlyn, is die besef van die primitiewe mens dat daar rondom hom iets geheimsinnigs bestaan en dat hy aan die invloed daarvan nie kan ontkom nie.

Uit die mitestudies blyk watter prominente funksie deur die geeste beklee word. Die geeste is egter tussengangers tussen die mens en die hoër mag.

4.1.3.4 Verlossingsbehoefte.

Verlossingsmoontlikheid is die uitgangspunt van die religie. In die algemeen geld dit verlossing van die dood of, op die gewone lewensvlak, verlossing en hulp om die lewen ewewig te kan vind en behou. Dit is die sin van priesterlike offers as hulpmiddels. Die voorouers beklee hierin 'n belangrike plek virsover hulle herstelde eenswillendheid tussen die lewendes en verlossing uit versteurde verhoudings teweegbring.

Die voorouers besorg hierdie ewewig by geboorte, huwelike, saai- en oestyd ens.

Ofskoon hulle die verlossing bewerkstellig, is hulle uiteindelik instrumenteel tot wat die hoogste wese bewerkstellig.[94]

4.1.3.5 Lewensleiding.

Die mens is slegs in 'n sekere mate heerser oor sy eie lewe. Hy ondergaan gedurig leiding t.o.v. dit wat bo sy vermoë en bevoegdheid uitgaan. Dit is die bekende spanning tussen daad en lot. Hierdie leiding word in verskillende religieë op uiteenlopende wyse beleef: By die Babiloniërs deur die wenteling van sterre en hemelliggame, by die Islam deur die ondeurgrondelike wil van Allah, by die Stoïsyne deur die noodlot. In geen mindere mate nie gaan von die

94) Vgl. hieroor verderaan die bespreking oor die verhouding tussen die voorvadergeeste en die hoogste wese.

voorvadergeeste by die manisme lewensleiding uit. Die beoefenaar van die voorouerkultus het in die alledaagse lewe sy dade om te verrig. Hy kom telkens te staan voor die lot wat vanweë die lewend-dooies aan hom toebedeel is. Hierin is die religieuse werklikheid vir hom geleë.

4.2 God: skepper of voorouer?

4.2.1 Die probleemstelling.

Ons het reeds tevore verwys na die evolusionistiese teorieë oor die oorsprong van godsdiens waarvan veral Tylor die eksponent was. Hiervolgens loop die ontwikkelingslyn: Manisme (naturalisme)-politeïsme- monoteïsme. Monoteïsme is dus die eindresultaat waar een god in die panteon die alleenheerser geword het.

In direkte teenstelling hiermee staan die opvatting van Andrew Lang en Wilhelm Schmidt volgens wie die geloof in 'n enkele opperwese (monoteïsties) die oorspronklike vorm was waarin godsdiens bestaan het. Mono- en politeïsme vorm aldus die twee godsdiensvorme waaromheen die struktuur van godsdiens gebou is. Voorbeelde is die volgende: Die Griekse, Romeinse, Germaanse godsdiens was politeïsties. Die Joodse godsdiens monoteïsties. In die praktyk kom 'n mengsel van die twee voor. Die geloof in een hoogste wese sluit nie die bestaan van demigode en ander gode uit nie.

Hoe belangrik hierdie diskussie ookal is, veral die bewysvoering t.o.v. die monoteïsme as ouer godsdiensvorm, gryp dit betreffende die manisme nie diep genoeg nie omdat by lg., hetsy dat dit mono- of politeïsties gedink word, die vraag na die immanente of transendente karakter daarvan religiekundig relevant bly. Prakties kom die problematiek op

die volgende neer: word die voorvadergeeste as immanent in die kosmos ingedink (al voer hulle 'n supra-naturele bestaan) of het een of almal van hulle ook 'n aan die kosmos transendente oorsprong en bestaan? Dit is moeilik om presies te bepaal hoe die voorouververeerder dit beleef. As daar m.a.w. vir die besef van daardie vereerder 'n kontinuïteit is tussen mens en voorouer, is die verhouding mens-voorouer tot god een van kontinuïteit of diskontinuïteit?

Uiteraard voer die voorouers as "lewend-dooies" 'n immanente bestaan. Maar het die hoogste god ook 'n immanente bestaan of het hy 'n transendente oorsprong en voer hy 'n transendente bestaan?

Twee vrae moet hieromtrent beantwoord word. Die eerste is: As hy 'n transendente bestaan voer, hoe word hy geken? Waar kom die kennis van hom vandaan? Die tweede vraag is: As die een god 'n immanent-kosmiese bestaan voer, t.o.v. die manisme besien, is hy dan 'n voorouer?

As hy 'n transendente bestaan voer, wat is sy verhouding tot die lewend-dooie voorouers? Is hy hulle skepper? Die vraag gaan dus daarom: Is die een god skepper of is hy voorouer?

4.2.2 Die etnologiese data hieromtrent.

In die etnologie is besinning oor die verhouding tussen en verband van die god en voorouers skaars, onafgewerk en die gegewens promiskueus. Daar ontbloot hom 'n duidelike tweesydigheid vanuit die etnologiese materiaal: dié van die immanensie sowel as dié van die transendensie van die een god. Sy transendensie staan vas in die volgende:[95] "He

95) Smith, E.W. op. cit., p. 21 vv.

has personality, is in sharp distinction from everyone and everything else...He is a Being who is no human...He is Creator, or Fashioner or Constructor.... He is the ultimate power authority behind the world and all life." Hy is die skepper, regeerder, almagtige en regter.[96]

T.o.v. Unkulunkulu sê die Zoelce: Hy is die ou, ou een, die skepper of eerste oorsaak. As sodanig vind ons deurgaans in Afrika die begrip van 'n god wat skep.[97]

'n Treffende voorbeeld is die naam Chukwu[98] wat deur die Igbo gebruik word. Die woord bestaan uit die twee gedeeltes Chi en Ukwu. Idowu verklaar: "Chi is a very pregnant word. It carries the connotation of an overflowing fulness, the Main-Source or Main-Essence of Being. Ukwu means great, immense; it has also the connotation of a bundle or 'that which contains'. Chi-ukwu thus means 'the Immense, Overflowing Source of Being'."

Religiologies evalueer beteken hierdie nog nie die geloof in 'n transendente God wat alles skep nie, tussen Wie en die skepping absolute diskontinuïteit bestaan nie.

Inteendeel is die immanensie-transendensie begrip nie aanwesig in die religieuse wêreld van die voorouververeerder nie.

Religiologiese evaluasie van die Skrif uit openbaar juis hierdie leemte.

---

96) Idowu, E.B. God. In Dickson, K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. p. 17 vv.
97) Ibid., p. 24 vv.
98) Ibid., p. 25.

'n Verdere leemte wat ook religiologies blootgelê word, is die antropomorfe voorstelling wat in hierdie benaminge aan die God van die openbaring gegee word in hulle antwoord op Sy openbaring. Met antropomorfe voorstelling word hiermee meer bedoel as 'n gewone en begryplike menslike voorstellingswyse nl. dat God nie geken en aanbid word as absolute, transendente en enige God nie maar dat Hy op antropomorfe wyse betrek word as deel van die skepping en as verkosmiseer beskou word.

Dat die een god deur Europese antropoloë dus beskou is as lug-god of hoogste god "primarily because of the widely held belief that at one time God left the earth and went to live in the sky"[99], is eensydig omdat hy ten spyte van die transendensie as aktiewe deel van die kosmos ingedink word.[100] As sodanig word hy vereer en aanbid, hoewel uitsonderlik.[101] Terselfdertyd voer hy 'n immanente bestaan.

Hy is verbonde aan die mens en die aarde. Die dualisme van immanensie en transendensie word op so 'n wyse oorbrug dat "these two are paradoxically complementary". Dit beteken: "He is so 'far' (transendental) that men cannot reach Him, yet He is so 'near' (immanent) that He comes close to men."[102]

Vandaar dat hy, al is dit slegs in uitsonderlike gevalle, vereer word bywyse van offers, gebede en aanroeping: hy is tegelykertyd "the most abundant reality of being" en ook die bereikbare vir menslike aanbidding.

---

99) Sawyer, H. God: ancestor or creator. Harlow, Longmans, 1970. p. 4.
100) Ibid.
101) Vgl. Ezeanya, op. cit., p. 36 vv., Sawyer, op. cit., p. 8.

Uiteindelik vervaag hierdie verskil tussen transendensie en immanensie en bly slegs 'n vae stippellyn tussen kosmos en god wat eenwesens is oor. Dit beteken: "Kosmos, gode, mense en dinge vorm 'n eenheid."[103] Hierdie eenheid en totaliteit vorm dan die oergrond van alles. Skepping en skepper vloei ineen. Die Skepper word verkosmiseer. Die kosmos word vergoddelik. Daarmee is die identifisering van god en voorouer prinsipieël gegee.

God beweeg ver, op 'n afstand van die mens af. As sodanig is Hy 'n "distant ancestor who has a direct interest in the well-being of man..."[104]

Hiermee groei die tweesydigheid tussen die transendensie en immanensie van die god uit tot 'n dualisme. Hy is tegelyk skepper en voorouer.

Hy is skepper van die wêreld en "therefore the oldest imaginable Being. Like grandfather then, he must be the one person who feels a concern for His children. He is accordingly man's ancestor."[105]

Die god is dus eensyds skepper, vader, en hoof en derhalwe "believed to be the symbol of cosmic totality, in respect of the birth-process."[106] 'n Voorbeeld is die Yoru-

---

102) Mbiti, African religions and philosophy, p. 32.
103) Erasmus, op. cit., p. 81.
104) Sawyer, op. cit., p. 9.
105) Ibid., p. 8. Bostaande stelling van Sawyer kan nie sonder meer en ongekwalifiseerd aanvaar word nie. Ander Afrika skrywers soos Mbiti en Idowu is nie eksplisiet oor hierdie probleem nie. Gevolglik word Sawyer voorlopig aanvaar ofskoon sy standpunt op die gesigswaarde af meriete het.
106) Ibid., p. 96.

ba[107]: Die god (Oludumare) het in die mens geblaas nadat hy hom gemaak het. Maar Oludumare se asem is 'n verlenging van homself. Die mens ontstaan dus "because God had interest into him in the form of breath. God therefore is the Great Ancestor of all mankind. He is that One from whom man derives life."[108]

T.o.v. die geeste besien, lei hierdie godsbegrip tot die volgende: Die wêreld is oorswerm van geeste, goeies en slegtes, hiërargies gerangskik, met "man...at the top segment of a pyramid of which God is the apex. But it is a pyramid of Being... Being is understood as Power or Force. So God is the great Force, man coming next."[109]

T.o.v. die vermoë om te kan ingryp is die verhouding God tot mens soos volg opgebou: die mens wend hom tot geeste om gevare af te wend of om te seën. Ten dienste wend die mens hom tot die god in wie hy glo soos hy hom tot sy hoofman wend. Sy god is dus vir hom die groot hoof. Maar omdat die hoof van dieselfde bloed is as die onderdaan, is die god van dieselfde bloed as die skepsel. Saamgevat: "tribal society is accordingly 'spiritually conditioned and mediated', by the various gods and in particular by the ancestors, God being the great Ancestor."[110]

God is dus tegelykertyd skepper en voorvader.

4.2.3 Etno-religiologiese evaluasie.

Die geloof in goddelike transendensie en immanensie van 'n

---

107) Ibid.
108) Ibid.
109) Ibid., p. 101.
110) Ibid., p. 102.

god is nie vreemde religiekundige materiaal nie. Religiekundig sluit dit nie noodwendig die ander uit nie solank immanensie nie sinoniem word met verkosmiseer nie. Die geloof in 'n alwetende en almagtige transendensie is dus heeltemal verstaanbaar met bv. 'n immanente alomteenwoordigheid. Bespreking oor die goddelike transendensie en/of immanensie is egter gevorderde religiekunde en staan duidelik ver weg van die etnologie en selfs van die godsdienstnologie.

Die oorgang vanaf die diskontinuïteit tussen skepper en skepping tot 'n kontinue verhouding is slegs verklaarbaar in die lig van die menslike antwoord op die Goddelike openbaring.

Die openbaring wat tot die mens kom, is nl. dié van 'n soewereine, verhewe God. Uit Sy Skeppingshand vlóei mens en wêreld voort.

Dit impliseer 'n diskontinue verhouding van soewereine Skepper en afhanklike skepping met 'n gevolglike diepe wesensverskil tussen Skepper en skepsel. Wanneer Skepper en skepsel dus geïdentifiseer word, is dit produk van die menslike gees wat homself tot 'n god verhef en in sy sondige verheffing God binne die kosmiese sfeer wil betrek. Dit is egter ook religiekundige materiaal.

4.3 Manisme en die Sosiale Struktuur.

Daar het in die jongste religieus-filosofiese vraagstelling oor die plek en betekenis van religieuse fenomena 'n belangrike verskuiwing plaasgevind. Die animisme-hipotese van Tylor is weliswaar bevraagteken deur P.W. Schmidt. Maar daarmee het nog geen verdieping in die korrekte begrip van die oorsprong van godsdiens gekom nie: "die Gotteserkennt-

nis het eine reichere und schwerer zu deutende Vorgeschichte, als die Vorkämpfer sowohl des Animismus wie des Urmonotheismus meinen."[111])

Ewemin het vanuit die hieropvolgende sg. "Voraussetzungslosigkeit der Völkerkunde und der Religionsforschung" waarvolgens alle evaluasie vermy moes word, enige vernuwing gekom.

Dieselfde geld vir die psigologiese verlenging deur Frazer-Freud-Malinowski.[112])

Vir Freud bv. is die verhouding van die lewende tot die voorvadergeeste 'n voorbeeld van die ambivalensie in die menslike emosies, ongeveer dieselfde as die vader-seun-verhouding. Freud borduur dus maar voort op die ontwikkelingsleeridee van Tylor, Spencer e.a.

Werklike sinvolle vernuwing tree eers in van die kant van die sg. Sosiale Antropologie. Die modifikasie wat nou aangebring word, is dat psigologies verklaarbare impulse nou verbind word met die gemeenskapstruktuur. Voorouerverering word aldus verklaar as 'n sosiale projeksie van die kind-ouer-verbindinge in 'n patriliniêre sosiale struktuur, 'n verbinding dus tussen sosio- en psigo-analise in die sg. etnososiologie.[113]) Besien op die gebied van die volkekunde en godsdienswetenskap, was hierdie ommeswaai veral onder die invloed van Claude Levi-Strauss se "Strukturanalyse des religiösen Denkens": "Im Vordergrund steht nicht mehr die Erklärung einzelner religiöser Phänomene wie To-

---

111) Häselbarth, op. cit., p. 119.
112) Ibid.
113) Ibid., p. 121.

tenismus, Opferpraxis, Initiation, Hexenglauben uzw. sondern man will die Beziehungsfelder zu anderen Glaubens- und Kultformen so wie zu den gesamten sozialen, politischen und ökonomischen Verhältnissen erkennen."[114]

Dit gaan dus nie meer om die beskrywing van die fenomeen nie, maar om die hermeneutiese begrip van die religieuse fenomeen.

Die tyd het dus aangebreek om te kom tot 'n hermeneutiek van die manisme. Dat dit nie die taak van die etnologie is nie maar van die religiekunde, is baie duidelik. Dit kan t.o.v. drieërlei aangetoon word.[115]

Eerstens het die etnososiologie die aandag daarop gevestig dat dit nie by religieuse fenomena gaan om die naïwe oerdenkvorme nie maar om die religie as sodanig. Die hermeneutiese konsekwensies is egter nog nie bepaal t.o.v. bv. afhanklikheidsgevoel in die religie nie. Daar is nie verder as, godsdienssosiologies, na die betekenis hiervan vir die gemeenskap gekyk nie en nie besef dat dit by die manisme bv. daarom gaan om die kontinuïteit van die groep te behou nie. In plaas hiervan is by die sosiaal-antropologiese hipotese bly vassteek dat "die Deutung einer Gesellschaftsform auch eo ipso eine Erklärung ihrer Religion erbringe".[116] Dit wat sosiaal-relevant is by religie, is beklemtoon ten koste van wat wesenlik aan die religie is.

Tweedens: die ondersoeker moet nie op grond van die ineengestrengeldheid van die religieuse en die sosiale motiewe

---

114) Ibid., p. 123.
115) Ibid.
116) Ibid., p. 124.

oorhaastig analogieë trek op grond daarvan dat "in bruchloser Weise sich die Religion von Afrika in ihr Milieu einfügt"[117] nie. Baie etnologiese studies volstaan met die hantering van die lewe van die volk as sosiale instelling en besien die religieuse as 'n aspek daarvan. Dit is 'n eensydigstelling waarby die "spezifische religiöser Ausdrucksformen" ingeboet word. Doderites, geloof in lewenddooies het weliswaar 'n sosiale betekenis. Daar moet egter dieper gesoek word na die primêre religieuse motief.

Derdens: Die fout in die etnologie is dat die religieuse fenomeen veelal as resultaat, en nie as oorsaak nie, beskou word.

Religie word ten onregte gemeet ooreenkomstig sekere sosiale en psigologiese veronderstellings. Dit sluit ook die sosiale en psigologiese aanpassing in. Dat die religieuse uiting nie resultaat is nie maar oorsaak, blyk daaruit dat die religieuse kwaliteit dieselfde bly by sekere aanpassings. Die doodsrites word bv. aangepas by stamomstandighede. Die wese daarvan bly egter onveranderd. So kan bv. t.o.v. die offer by die tuisbring van die gestorwene, die dankbaarheidsmotief meer en meer 'n plek inneem langs die skuldmotief. Die religieus-bepaalde mana-besef by die manisme staan primêr t.o.v. die sosiale kultuuruitinge. Derhalwe plaas dit wetenskaplike besinning op 'n ander vlak en dimensie. Hägelbarth wyt die gebrek aan insig by die etnoloë aan "ihren statischen zur Archaïsierung neigenden Analysen. Man erkannte wohl die 'dynamics of cultural change' nicht aber in gleicher Weise die 'dynamics of re-

---

117) Ibid., p. 125.

ligious change'."[118] Hägelbarth moet hierdie verwyt gelyk gegee word in dié sin dat die religieuse verskuiwings nie religiologies besien en beoordeel is nie.

Dit is derhalwe nodig om vanuit die sosiaal-psigologiese dimensie oor te steek na die religiologiese. Wat dan relevant is, is die verlossingsbehoefte. Die verskillende ritusse t.o.v. voorvaderverering is ten diepste "Interpretamente einer universaleren Heilsbotschaft".[119] Al ondergaan die manifestasie wysigings, kom die heilstema op lewendige wyse, ofskoon in aangepaste vorm, voor bv. by die messiaanse en nativistiese bewegings.

4.4 Die mistiek by die manisme.

Benewens die genoemde etnoloë en sosioloë is daar enkele kenners van die godsdiens van Afrika wat "von den genennten Prämissen nicht beïnflusst waren und daher eigenständige Beiträge zum Verständnis des Ahnenglaubens geben konnten."[120] Hieronder tel name soos Bruno Guttman, P. Placide Tempels, Alexis Kagame, John V. Tylor, O. Raum e.a.

Die invloed van die voorvadergeeste moet nl. nie soseer in juridiese verband soos bv. deur Radcliffe-Brown as 'n projeksie van outoriteitstrukture of bv. deur Malinowski as wyse van konflikoorwinning beskou word nie, maar as mistieke belewing.

---

118) Ibid., p. 126.
119) Ibid., p. 127.
120) Ibid. Insover genoemde naamlys van Hägelbarth impliseer dat daardie outeurs se etnologiese of religiologiese sieninge deurgaans onaanvegbaar is, sou wees, besien hy hulle werke eensydig. Insover hulle egter na 'n ander sleutel as die sosiologies-psigologiese

Hierdie aspek, soos dit deur die religiologie ontgin word, is tot nog toe grootliks verwaarloos in die bestudering van die manisme.[121]

Dit is hiertoe nodig om kortliks vas te stel wat die mistiek behels. Die volgende is daaraan fundamenteel: "1) that all division and separateness is unreal, and that the universe is a single indivisible unity; 2) that evil is illusory, and that the illusion arises through regarding a part of the universe as self-subsistent; 3) that time is unreal, and that reality is eternal, not in the sense of being everlasting but in the sense of being out of time."[122] Hierin tree veral die momente van totaliteitsbelewing, betrokkenheid op 'n hoër mag en lewensleiding as attribute van die religie op opmerklike wyse op die voorgrond.

Die konnotasie van misties bevat ook die element van die misterieuse. Die religieuse konstruksie is vol van die geheimnisvolle, die verborgene, die moeilik omlynbare en beskryfbare.

Mistiek is die bedding waarin die ganse religieuse lewe van die Afrikaan wat in tradisionele omstandighede opgegroei het en tot 'n groot mate alle Afrikane, vloei. Die aktiewe deelname van die voorouers aan die lewe geskied in die vorm van 'n mistieke belewenis. So algemeen is dit dat Mbiti beweer..."there is no African society which does not hold belief in mystical power of one type or another. It shows

---

120) soek, is Hägelbarth korrek.
121) Ibid., p. 128.
122) Bouquet, A.C. Comparative religion. Harmondsworth, Penquin Books, 1951. p. 288.

itself, or is experienced, in many ways."[123] Daar bestaan 'n mistieke band tussen lewende en voorvadergees. Derhalwe is dit 'n valse probleemstelling om - soos etnososiologies gedoen word - te veronderstel dat die lewendes die afgestorwe geeste "maak". Die eenheid van lewende en as gees lewende is vir die beoefenaar empiriese, vasstaande toeeiening. Dit kan slegs religiologies verklaar word.

Daar is iets van 'n soort geheimenis in die mens - hoe raaiselagtig en aanvegbaar ookal - wat uit meer as die sosiale sfeer verklaarbaar is virsover dit binding aan die voorouers betref. Volgens Rudolf Otto is die verklaring van die mistiek en geheimnisvolle in die religie in religie as sodanig geleë. Die studie van hierdie godsdiens-manifestasie behoort dus uit die etnologiese en sosiologiese omklemming losgemaak te word. Die religiekunde het dit as taak om die mistiese animisme te analiseer en te evalueer kragtens die religiologiese begrippe-apparaat tot sy beskikking.

4.5 Manisme en lyding.

Dit het hierbo geblyk dat die funksionele godsdiensetnologiese verklaring nie die problematiek van lyde in die manisme as religieuse fenomeen wesenlik en omvattend in die gesigsveld plaas nie. Gevolglik is dit nodig om kortliks 'n aanduiding te gee van hoe en in watter opsig religiekundige en etnoreligiekundige verdieping hieroor nodig is.

Die vraag na die oorsprong van die dood staan voorop in die debat oor die probleem van lyding.

---

123) Mbiti, African religions and philosophy, p. 197; Erasmus, op. cit., p. 151.

Mitologies is dit gewoonlik so dat die god aanvanklik besluit het dat die mens ewig sal lewe maar toe van opinie verander het. Hierdie tema kom algemeen, met variasies, voor onder die stamme in Suid-Afrika insluitende die Boesmans en Hottentotte.[124] Die mens staan neutraal teenoor die dood. Dit is die god se skuld. Die dood is dus nie 'n straf nie maar 'n lot. Die dood staan ook nie by die aanvang van die mensheid nie maar het later versteurend kom inwerk.

Die skepper het hom onttrek. Hy is deus otiosus. Hierdie tema van die vervreemding tussen mens en opperwese is 'n universele trek by die manisme en word manifesteer in veel wyer religieuse kring as die manisme. Hoe hierdie vervreemding gekom het, wat Afrika betref, "wird trotz aller religionsgeschichtlichen Studien wohl eines der groszen Geheimnisse Afrikas bleiben".[125]

Wat die saak nog moeiliker maak om mitologies uitsluitsel te kry, is: wie is die skuldige m.b.t. die dood: die god, die boodskappers (bv. die geitjie en die verkleurmannetjie as representante van die mens) of die mens self? Die mitologie poneer slegs die deïstiese onttrekking van God. Dit bied geen antwoord op die teodiseevraag nie.

Omdat vir hierdie vraag in die menslike gees geen oplossing blyk gegee te kan word nie, word dit na die volgende dimensie verskuif, nl. die voorouers. Voorouerverering kom dus voor as "Konsequens eines verlorenen Urstands."[126] Wesen-

---

124) Krige, op. cit., p. 360. By die Zoeloes is dit die geitjie wat met die doodsboodskap die verkleurmannetjie verbygesteek het.
125) Hölbarth, op. cit., p. 137.
126) Ibid., p. 141.

lik ontmoet ons dus in die manisme die mens wat bywyse van dans, magie ens. met diepe menslike leed worstel om die oorsaak van die menslike dood en lyde te bepaal. Wie dus die manisme besien, besien die mens in sy lyding. Manisme-kultus moet dus gesien word as die weë waarlangs getrag word om die lydingsprobleem op te los.

Dit geskied langs die weg van afweer teen en aanpassing by die dood. Omdat die dood nie altyd was nie en ook nie finale geldigheid besit nie, moet dit moontlik wees om afweer daarteen te kan hê. Die ritueel behels dus 'n proses van immunisering "in dessen Verlauf der Tod umgeben, absorbiert, neutralisiert, ausgeschieden und schliesslich ersetzt wird."[127]

Die sin van die diagnoserende werk van die toordokter bestaan daarin dat teruggekeer word tot die vraag na wie die skuld dra en hoe dus eventueel die lyding verlig kan word.

Nadat die herkoms van die onderhawige doodsgeval bepaal is, volg die program van afweer daarteen. Die program moet uitloop op die eventuele aankoms van die gestorwene in die wêreld van die voorouers.

Dit begin met afgrensing van die doodsoorsaak: werk word nagelaat ens. Voorbereidings word getref vir die nuwe grondslag waarop voortaan met die dode verkeer sal word.

Terselfdertyd, hoe kontradiktories dit mag voorkom, verloop 'n proses van aanpassing by die dood virsover die lewendes hulle met die gestorwene vereenselwig met wie die lewe voortgaan.[128] Hierdie identifisering blyk bv. uit die

---

127) Ibid., p. 143.
128) Vgl. Mbiti, African religions and philosophy, p. 145.

weerhouding van alle arbeid, afskeer van hare, reinigingsritueel ens.

Die reiniging is daarop afgestem om oor die skeiding heen 'n nuwe gemeenskap te smee. Die offer wat as hoogtepunt van die seremonies gebring word, behels die volgende:[129] Dit is eerstens 'n daad van bevryding van die bedreigings van die dood. Tweedens word alle skuld en vlek t.o.v. die verlede uitgewis bv. nalatigheid t.o.v. die gestorwenes. Dit is dus 'n versoenende reinigingsaksie. Derdens is dit 'n blyke van die nuwe gemeenskap met die gestorwene.

By die ritueel t.o.v. die gestorwenes gaan dit dus om meer as 'n etnososiologiese inskakeling, en selfs meer as 'n ontologiese gelykstelling van kosmiese prosesse. Ten diepste gaan dit om die mens se verweer teen die mag van die dood. Die mens wil lewe. Hy soek 'n lewe waar hy mag het oor lewe en dood. Hierin ontmoet ons die religieuse mens - of hy primitief, beskaafd, ontwikkeld is, is relatief - wat 'n lewe soek wat bo die sigbare uitgaan.[130] Daardie lewe meen hy by ontstentenis van die god, by die lewend-dooies te vind.

Is dit die illusie van die manisme? Is die diaboliese hierby inbegrepe? Hierop hieronder 'n poging tot 'n antwoord.

4.6 Kerk en Christendom by die etnoreligiologie.

As verlengstuk van die talle studies van die sg. primitiewe volke en die godsdiens van daardie volke is volkekundige studies gelewer wat daardie godsdiens in die raamwerk van

---

129) Häzelbarth, op. cit., p. 150 vv.
130) Ibid., p. 158.

die akkulturasie- en verstedelikingsproses bestudeer en dan veral die manismekomponent by daardie godsdiens blootlê.[131]

Op een aspek moet dadelik t.o.v. hierdie studies gewys word. Dit gaan nl. om studie van die godsdiens as sodanig. Die motivering van waarom daardie godsdiens volkekundig bestudeer word bly meesal óf agterweë óf berus op die beskouing van die kerk as 'n etniese eenheid.[132] Uit lg. motivering sou kon voortvloei dat bv. enige Nederduits Gereformeerde Kerk of enige Baptiste gemeente volkekundig bestudeer kan word. Die vraag is: Is dit te verantwoord en sinvol om die volkekunde op daardie pad te plaas? Op grond waarvan sou volkekundige studies bv. beperk moet bly tot die studie van primitiewe volke en primitiewe godsdienste? Dit is dus duidelik dat genoemde studies religiologies van aard is en virsover dit die etnos binne die raamwerk van religie plaas, etnoreligiologies.

4.6.1 Enkele volkekundige gegewens en bevindings veral m.b.t. die manisme by die Christelike kerk en Godsdiens.

'n Snit uit die wye aanbieding van data bring die onderstaande na vore[133]:

'n Aanmerklike persentasie van die lidmate van die kerk neem aktief deel aan die verering van die voorouers. As sommige dit nie doen nie, beteken dit nie dat hulle teen daardie praktyk gekant is nie. Slegs 'n geringe persentasie staan afsydig daarteenoor.

Die patroon wat voorvaderverering hier aanneem, is maar die

131) Vgl. Pauw, Religion in a Tswana chiefdom; Erasmus, op. cit.; Schutte, op. cit.; Möller, op. cit.
132) Schutte, op. cit., p. 8 vv.
133) Ibid., p. 142 vv; Coertze, R.D., op. cit., p. 346 vv.

ou tradisionele een behalwe dat die lidmate nie graag bekendheid daaraan wil heg dat hulle hierdie praktyk beoefen nie omdat hulle weet dat die kerk daarteen gekant is.

Geleenthede wanneer voorvaderkultus geskied, is soos bekend, by siekte, dood, ongelukke en ander lewenskrisisse en uitstaande momente bv. die doop.

Die omvang van die mag en invloed van die voorvadergeeste kan nie maklik bepaal word nie.

Die tyd wanneer die offers aan die voorvaders gebring word, is gewoonlik vroeg in die môre voordat die son op is.

Die wyse van offer is ook tradisioneel: Bietjie bier uitgiet, bietjie mieliemeel of snuif strooi, 'n dier offer, prysliedere sing, gebede tot die voorouers rig, ens.

4.6.2 Die etnologiese evaluasie hiervan. Etnoloë evalueer hierdie data soos volg:

"'n Mens kry die onaangename gevoel dat die beklemtoning van deelname aan Christelike kerke....slegs oppervlaktevertoon by baie mense is en dat die vooroueraanbidding nog ongesteurd bly voortbestaan het."[134]

Verder: Kerklidmaatskap is vir baie 'n substituutoplossing, 'n soort van 'n vlug na 'n skynwêreld uit die statuslose wêreld.[135]

Op die veld van die geloofslewe word die volgende bevind[136]:

Die Bybel vervang nie die tradisionele geloof nie: God o=

---

134) Coertze, R.D., op. cit., p. 357.
135) Schutte, A.G.; Swart Doppers, Stad, Stamtradisie en Bantoekerk. Pretoria, N.G. Kerk Boekhandel, 1974. p. 196.

penbaar Hom steeds deur drome; die kerk is 'n mikrokosmos binne die kosmos, terwyl 'n streng hiërargie daarin toegepas moet word; die behoefte aan verlossing word gevoel; sonde word beleef in die sin van 'n fout wat gemaak word en is 'n oortreding as dit aan die man gebring is; die nie-aanvaarding van persoonlike skuld: "Die sondebesef moet gesien word teen die agtergrond van die norm. Die norm, die doel van die norm, die sanksie van die norm, bepaal die aard en die wese van die sondebesef. Iemand wat in sonde val, word gesien as iemand wat bloot "ongelukkig" was, iemand wat deur sy medelede en groep gehelp moet word en beskerm moet word."[137]

4.6.3 'n Etnoreligiologiese re-evaluasie van bg.

Dit is duidelik "dat 'n volkekundige, vanuit sy vakgebied, baie moeilik in sy beoordeling van 'n kerk by die kernprobleme kan uitkom aangesien hy geneig sal wees om by die horisontale te bly steek."[138]

'n Nadere presisering hiervan bring, vanuit die vakgebied van die religiologie gesien, met 'n gevolglike parater begrippe-apparaat die volgende na vore:

4.6.3.1 Die leemte by gebrek aan die bespreking van die plek, funksie en betekenis van die gewete in hierdie verband.

Die gewete het by die mens ontwaak na die sondeval. Die gewete is "juist een bewijs dat de gemeenschap met God verstoord is... het geweten is het subjectief bewijs voor's

136) Erasmus, op. cit., p. 256 vv.
137) Ibid., p. 270, 271.
138) Botha, L.J. Boekbespreking. Swart Doppers, In die Skriflig, Maart 1975. p. 62.

menschen val, de getuige van zijne schuld voor het [illegible]nge= zicht Gods."[139] Dat die gewete soms verontskuldig, ver= ander nie die saak nie.[140] Die gewete beklee dus 'n reg= terlike funksie.[141] Die gewete spreek kategories omtrent die dade van die mens.

Ter fundering van die wese en funksie van die gewete is 'n teologiese leenstelling nodig. Dit behels die volgende:

Teologies staan die gewete by die nie-Christen ingeskakel by en ingestem op die nie-Christelike religieuse veld on so 'n wyse dat dit as getuie van God daardie nie-Christen son= der verskoning laat voor God. By die bekering kry die mens nie 'n nuwe gewete nie. In sy gewete weet hy dat die oor= deel van God afgewend is. Dat hiermee 'n lang proses gegee is, is voor die hand liggend.

Die Suid-Afrikaanse Bantoe ken die begrip "gewete".[142] In Sotho heet dit "letswalo", in Zoeloe "uvalo", in Chikaranga "hanna" en in Ovambo "einvo". Dit beteken die verskrikte besef by 'n ontstane gevaar. Die gewete van die Bantoe is nie op etiese wyse persoonlik op die ware God ingestel nie, maar op die gemeenskap van lewendes en voorvadergeeste. Vir 'n geslaagde veediefstal sal die dief bv. die voorouers bedank vir hulle hulp. Vir die res het hy vrede met hom= self.

---

139) Bavinck, H., op. cit., 3 p. 153.
140) Ibid.
141) Vgl. Beyerhaus, P., Walter Freytags Begriff des Gewis= sens in der Sicht Südafrikanischer Missionsarbeit. In Hermelink, J. en Margull, H.J. red. Basileia, Stuttgart, Evang. Missionsverslag, 1959. p. 147. Beyerhaus lewer hier 'n hoogs insiggewende opstel.
142) Ibid., p. 149.

Die werking van die gewete is dus op 'n instansie gerig nl. die religieuse gemeenskap. By die bekering kom daar 'n geweldige spanning en stryd wat ten diepste 'n metafisiese stryd tussen God en die geloof in voorvadergeeste is. Dit beteken dat die gewete van die Christen anders as dié van die heiden verlig en op die wet van God ingestel word.

Onder Bantoe-Christene kom inderdaad gevalle voor van diegene wat berou het oor sonde en sielsleed daarin ondervind.[143)]

Dit is egter uitsonderlik. Die heidense agtergrond omsluier grootliks die Christelike geloof met 'n gevolglike dualisme van lg. en manisme.

Hierdie dualisme is nie so maklik religiologies verklaarbaar nie. 'n Faktor is die samehang tussen gewete en vrees by die Bantoe.

By lg. bou vrees vir kinderloosheid, die dood, ens. 'n selfverdedigingsmeganisme op. Die vraag is: Word vrees nie by die Bantoe-Christen 'n teëmiddel teen versoekings nie? Verder: Is die dualisme nie die simptoom van 'n deel van die "normale" proses van 'n gees wat nie soos met 'n towerstaf nie, maar langs die weg van wording en worsteling oorskakel na die positief-Christelike inhoud nie? Is die evaluasie van kwasi-Christene nie oorhaastig nie? Die evaluasie van die bekeringsegtheid al dan nie moet dus eers volg op 'n detail-analise van die gewetensmeganisme van die persone om wie dit gaan.

4.6.3.2 Dieselfde geld die begrippe sonde en skuld.

---

143) Vgl. voorbeelde by Beyerhaus, op. cit., p. 153.

Dit is simplisties om die afwesigheid van 'n skuldbewussyn as uitgangspunt te neem omdat skuld en skuldbewussyn nie dieselfde is nie. H. Bavinck waarsku: "wie uit het schuld=bewustzyn tot de schuld wil opklimmen, snijd zich den weg af, om de schuld in haar eigenlijke beteekenis en zwaarte te verstaan."[144]

Daar is dus nadere besinning nodig oor die groei en ontwik=keling al dan nie van die skuldbesef t.o.v. faktore wat hierdie groei beïnvloed en, lès bes, t.o.v. gewetensin=skerping bywyse van prediking en pastorale sorg. 'n Wye stel begrippe-apparaat moet dus geïmplementeer word om af=doende te kan handel oor die egtheid van bekering, diepte van sondebesef en ontworsteling aan die geloof in voorvader=geeste, ens.

4.6.3.3 Ten diepste is die ontworsteling aan die mag van die manisme nie mensewerk nie maar vrug en resultaat van die verborge werking van die Heilige Gees. Ook dit is 'n leenstelling uit die teologie.

Hierdie werking in menseharte kan wetenskaplik betrag word - dat dit ver buite die veld van die etnologie lê, is meer as duidelik - en wel religiologies en teologies. Teologies behels dit die begrippe wedergeboorte, bekering en geloof soos dit in die Bybel geopenbaar is.

In 'n religiologiese (vakwetenskaplike) studie sal blootgelê moet word hoe die werk van God voortgaan, waar en hoe pro=sesmatig mense ontworstel word aan die mag van die manisme. So 'n studie kan nie anders nie as om hom op die standpunt

144) H Bavinck, op.cit., 3 p.153.

te stel dat die mens ontworstel word aan en heroriënteer word t.o.v. die eie gekonstrueerde verwronge antwoord op die openbaring van God soos hy daaraan in die voorouerkul= tusstruktuur vashou.

Teologies gesproke is dit die mag van die diaboliese waarin hy vasgevang sit. Romeine 1:28 vv. Hieraan word hy deur die Heilige Gees ontworstel.

HOOFSTUK 8

MITE

Een van die eerste werke waarin die mitologie bestudeer is as onderafdeling van die volkekunde is die werk van Paul Ehrenreich "die Allgemeine Mythologie und ihre etnologischen Grundlagen". (Leipzig) 1912. Dit is gevolg deur die werke van Gräbner, P.W. Schmidt, P. Schebesta e.a.

Dit is gevolg deur studies wat oor die funksionele aspek van mites gelewer is.

Gedurende die afgelope twintig jaar het antropoloë egter hulle in mindere mate besig gehou met hierdie sg. "studies in the field of religion", d.w.s. die godsdiensetnologie en het amateurs buitengewone bedrywigheid op hierdie gebied openbaar.[1] Dieselfde geld hierdie dissipline in 'n enger sin: "of all the chapters of religious anthropology probably none has tarried to the same extent as studies in the field of mythology".[2]

Dit sal blyk dat daar 'n wye reeks antwoorde gegee word t.o.v. die wese en funksie van die mite. In elk geval is dit duidelik dat ons hier vierkantig op die terrein van die etnologie staan, tw. die godsdiensetnologie of nog nader, die mitologiese godsdiensetnologie.
Die vraag wat beantwoord moet word, is of daar ook 'n plek en terrein is vir die mitologiese etnologiese religiekunde?

---

1) Levi-Strauss, C. The structural study of myth. In Sebeok, T.A. red. a Symposium. Bloomington, Indiana Univ. Press. 1968. p. 81.
2) Ibid., p. 82.

1. Die verskillende vorme van mitevertelling.

Dit is nie maklik om altyd tussen die verskillende vorme van mitologiese vertelling te onderskei nie. Etnologiese en historiese navorsing het juis aan die lig gebring dat wat die sprokie, legende en sage aanbetref, "jene drei Formen seien sämtlich nicht sowohl abgeleitete als mehr oder minder ursprüngliche Formen des Mythes."[3)]

Dit is dus sinvol om "mite" as "Oberbegriff" te beskou benewens die meer spesifieke betekenis daarvan.

1.1 Mite.

Vir die Grieke het mythos dieselfde beteken as fabel en storie in teenstelling met logos of historia. Dit het dus gedui op dit wat nie werklik kan bestaan nie.[4)] Aldus is die Homeriese mites as fiktief beskou deur Xenophanes. Gaandeweg het die konnotasie van hierdie woord egter 'n verdieping ondervind in die sin dat daarmee bedoel word 'n sinvol-verklarende vertelling. Mite "narrates sacred history; it relates an event that took place in primordial time, the fable of the beginnings".[5)] Die mite vertel hoe die werklikheid tot stand gekom het. Dit bevat dus kosmologiese materiaal. Verdere kenmerke van die mite is dat die data wat daarin vervat word, as waar en vasstaande beskou word en dat die akteurs daarin bonatuurlike wesens is, d.w.s. gode, stamvoorvaders, oertydshelde, heilbringers, prototipes van mense, diegene wat optree as skepper, ver-

---

3) Wundt, W.M. Völkerpsigologie, Stuttgart, Kröner, Band 5. p. 32.
4) Eliade, Mercia. Myth. In Encyclopedia Brittanica, Deel 15. 1971. p. 1132.
5) Ibid., p. 1133.

menslikte plante en diere ens.[6]

Die mitologiese voorskrifte is dan ook normatief soos blyk uit die standpunt wat die Hindoteoloog en ritualis inneem: "We must do what the gods did in the beginning."[7]

1.2 Volksoorleweringe (sprokies) (Engels folklore, Duitse Märchen)

Hierdie vorm van vertelling wil nie 'n greep uit die oertyd beskryf nie, maar "ein typisches Geschehen, das irgendwann einmall, überall an bestimmten Ort, von typischen Menschen aller Stände erlebt, erfolgt sein kann."[8]

Hier tree die akteurs ook op met magiese krag, dikwels geklee in diensgestalte by wie die hoofmotief die oorwinning oor die kwaad is. Gebreke by die helde word nie beskryf nie, maar bywyse van dramatiese gebeure voorgestel soos hulle moeilikhede opdoen weens nuuskierigheid, eetlus, luiheid ens. Onderstaande voorbeeld van 'n volksvertelling kom uit die Pedi-kultuurskat.[9]

Mokchadi en Mochadyane gaan met vriendinne hout versamel. Lg. stamp teen 'n klip en gooi die klip heftig weg. Skielik groei die klip en versper hulle pad. Dit word donker. Iemand neem hulle na die huis van die leeumense waar hulle saam dans. Een word in die geheim opgevreet. Een meisie sien dit en waarsku die ander. As die leeumense op jag is, kom 'n voëltjie en vra rhizimy-saad. Hulle gee dit en hy dra hulle onder sy vlerke na hulle huis toe.[10] Let op die

6) Baumann, H. Mythos in ethnologischer Sicht. Studium Generale. Jaargang 12 (1959) p. 5.
7) Eliade, op. cit., p. 1134.
8) Baumann, op. cit., p. 5.

personifiëring van die angs en gevaar en die magiese krags=daad.

1.3 Mitiese volksoorleweringe (Mythenmärchen)[11]

Hiermee word bedoel geskiedenis wat as oorlewering begin maar later deur mitiese materiaal en elemente van lewendige wêreldbeskouing verryk word. Die tyd wanneer dit afspeel, is nie in die oertyd nie maar wel in die gryse verlede. Die akteurs is nie net helde wat besondere werk kan verrig nie, maar ook verwesenlikte antropomorf-voorgestelde na=tuurverskynings en diere, geeste, duiwels en gode. Dit is magies-religieus van strekking met 'n duidelike geloofsfak=tor. Die verduidelikingsaspek is ook baie pertinent. 'n Voorbeeld uit die Gazelle-skiereiland, Nu-Brittanje, is die volgende: 'n Man kon nie die son weerstaan nie. Toe die man 'n palmboom bestyg om vrugte te pluk, sit die son in die boom. Hy vang die son met 'n strik, maar die man word be=dreig met weerwraak deur 'n ander son. As die een son sterf, vervolg die ander een die man tot in die bome en die see en verbrand hom totdat hy uitmekaarspat. Vandaar die verwens=ing: Die son sal jou op die skedel brand tot jy uitmekaar=spring.

1.4 Etiologiese vertellings.[12]

Dit is moeilik om hieromtrent 'n eenheidsvorm te omlyn. Dit is vry algemeen dat dit 'n verklaring wil bied vir die ver=skillende vorme van die menslike liggaam en die funksie daarvan, die ontstaan van diere, plante, gesteentes en bv.

---

9) Ibid.
10) Die struktuur is tipies van die Bantoevertelling: ar=beid, gevaarondervinding, magiese vlug.
11) Baumann, op. cit., p. 6. Vgl. Wundt, op. cit., p. 60 vv.

aardse oppervlakverskynsels. Mite wil dieselfde verklaar. Dus is 'n grensbepaling t.o.v. mites moeilik. Waar die mite kosmologiese geskiedenis is, handel die etiologiese vertelling oor die onderhouding en wording. Dit wil bv. vertel waarom 'n sekere soort voël 'n krom snawel het; waarom die hen skrop in die grond en die vark met sy snoet in die modder vroetel. Voorbeelde daarvan is legio. Dit staan i.v.m. die mite soos die kindersprel staan t.o.v. kultiese verrigtinge.

Daar is egter vasgestel [13] dat die etiologiese aspek hiervan slegs sekondêr is. Die historiese daaragter is primêr. Wat dus daaragter bestaan is die mitiese gegewe. 'n Voorbeeld is die volgende:[14] Die Nama-Hottentotte het 'n verklaring hoe die jakkals aan sy rugvelpatroon gekom het. Die son het nl. op hierdie dier se rug gery en die vel verbrand. Nader ondersoek laat blyk dat die perd onbekwaam was om die son op sy rug te neem, en om daardie rede sy onsterflikheid verloor het. So is daar 'n verbinteris tussen op-die-rug-ry en onsterflikheid. 'n Ander vertelling wil dat daar 'n sonskaap is, d.w.s. 'n skaap wat die son kan dra. Elders vreet die jakkals die sonskaap op en word gestraf.

Dit alles is een wye spektrum van gegewens wat die indruk wek, nie altyd duidelik aanwysbaar nie, dat hierdie soort etiologie "offensichtlich eine späte Umformung echt mythische Geschichte und Ideen ist."[15]

---

12) Ibid., p. 7. Jensen onderskei ook die egte mite van die etiologiese vertelling. op. cit., p. 87.
13) Baumann, op. cit., p. 9. Deur bv. F. Boas.
14) Ibid., p. 11.
15) Ibid.

1.5 Sage.

By die sage neem die mitologiese apparaat magtiger vorme aan. I.p.v. die geeste en demone is daar nou gode wat tot die stryd toetree. Aldus bestaan helde- en godesages.[16)]

Die sage, net soos die mite, word as waar beskou maar moet meer in die historiese perspektief wat dit wil bied gesien word as na die kosmogoniese strekking daarvan. Die sage speel hom ook af in die verlede maar nie in die onbepaalde verlede soos by die oorlewering nie en ook nie in die skeppingstyd soos by die mite nie.[17)] Dit is betekenisvol dat by die personeel wat in die sage optree 'n hoë vrugbaarheid bestaan en dat hulle as geïndividualiseerde mense optree. Daarby kom dan ook dikwels botsings met gestaltes van mitiese herkoms of wat selfs vanuit die religieuse geloofslewe afkomstig is, op. Hier is dus die plek van die heilbringende gestalte. Die sage verhaal dus van die dade van een of ander held.[18)]

Hoewel die religieuse element aanwesig is, beklee dit nie 'n prominente plek nie. Die sages kom dikwels voor in die vorm van swerwersages veral t.o.v. die oorspronklike stigting en vestiging van stede en nedersettings sowel as oor katastrofes bv. vloede, bergverskuiwings, ens. Die volgende sage bestaan by die Dschaga in Oos-Afrika:[19)]

In Marungu en elders leef 'n sibbe van wie beweer word dat hulle voorvader uit die hemel geval het. Ver oorkant die son bokant die blou lug woon nl. mense van wie dit geen

---

16) Wundt, op. cit., p. 41.
17) Baumann, op. cit., p. 11.
18) Wundt, op. cit., p. 40.
19) Baumann, op. cit., p. 12.

eer is om af te stam nie. Inteendeel, dit is die grofste belediging om te beweer dat iemand van hierdie hemelbewoners, die Wakyambwi, afkomstig is omdat jou afstammingslinie dan nie aanwysbaar is nie. Hulle is nl. basters en vaderlandlose mense. Die Wakyambwi het 'n koeistert waarmee hulle die vlieë wegja. Op aarde het die voorvader hom geskaam vir sy beesstert en dit in die geheim afgesny. Wat betekenisvol is, is dat hier sprake is van hemelmense.

1.6 Legende.

Net soos die sage, is die legende mitologiese materiaal waar die individuele en die plaalike karakter van die personeel wat daarin optree voorop staan sowel as die feit dat dit nie op die skeppende oertyd van betrekking is nie.[20]

Die begrip "legende" het in sy huidige gebruik 'n enger en wyer betekenis.[21]

Oorspronklik is dit gebruik om die lydensgeskiedenis van die martelare aan te dui wat in die vroeë tyd van die kerk opgetree het.

In die wyer sin van die woord het dit ten onregte 'n sambreelterm t.o.v. mite en sage geword. Te midde van al die "Umwandlungen, die der Begriff der Legende erfährt, bleibt daher die religiöse Legende das Zentrum, zu dem sie aus ihrem weiteren Anwendungen immer wieder zurückkehrt."[22]

---

20) Ibid., p. 13. Van belang is die volgende standpunt: "Legend and myth cannot always be separated in practice, even if entirely non-fantastic and historicing, legends are theoretically possible." Kirk, G.S., Myth, Cambridge, Univ. Press, 1970. p. 35.
21) Wundt, op. cit., p. 46 vv.
22) Ibid., p. 48.

Diegene wat in die legende optree, is "eine verehrte Gestalt des religiösen Dogma oder mindestens eine Person, welche für das Dogma oder den Kult von Bedeutung wurde.."[23]

Tipiese legendes is dié omtrent die hoë god wat incognito onder die mense woon. So bestaan daar bv. in die hoër kulture Christus-, profete-, vitalegendes. In die primitiewe kulture bestaan die legendes bv. i.v.m. sekere kultiese geskiedenisse, die geskiedenis van 'n bepaalde taboe, offer of magiese gebruik. Dit is egter nie 'n kultiese mite nie, omdat die betrekking op die oertyd ontbreek.

1.7 Epos.

Hiermee word bedoel digterlike vorme van mites en sages. Die verduidelikingsaspek staan op die agtergrond met nadruk op die digterlik-onderhoudende. Kenmerkend by die epos is "die zyklische Bindung an sich heterogener Elemente in Hinsicht auf den Entwicklungsroman eines Helden, die tragische Geschichte eines Volkes, einer Familie, das kriegerische Erleben eines Volkes".[24]

Een van die bekendste voorbeelde uit die Babilonies-Assiriese mitologiese materiaal is die Gilgamesj-epos.[25] Dit is die groot nasionale epos van Babel en bestaan uit nie minder nie as twaalf tafels en ongeveer 3000 reëls.

Die epos is nie beperk tot die sg. hoëre kulture nie. Dit neem egter nie weg nie dat die epos digterlike materiaal is, d.w.s. digterlike verwerking van die bestaande mitologiese materiaal.[26] Die epos bevat dus die kwaliteite van

23) Baumann, op. cit., p. 13.
24) Ibid., p. 13.
25) du Toit, S. Ou Testament en opgrawinge. Potchefstroom, Pro Rege, 1967. p. 337.

die mite maar is meesal nie meer in die vorm van mondelinge oordrag nie dog staan in geskrewe vorm, maar dan as "object of complex processes of selection, compilation and careful adaptation".[27]

1.8 Die novelle en fabel.

Hier tree die mitiese en religieuse op die agtergrond en is dit vertelling van die geskiedenis van mense en diere.[28] Die dierefabel is die oudste vorm hiervan. Dit moet agter teruggevoer word na die oorspronklike vertelling wat as waar beskou is. In die volksmond het die mitologiese dierevertelling gaandeweg oorgegaan in 'n poëtiese fabel of vertellingsnovelle. Maar die oorspronklike mitologiese motief daaragter het geensins verlore gegaan nie.[29]

1.9 Samevatting.

1.9.1 Dit blyk dat ten spyte van die duidelik onderskeibare vorme waarin die mense etnologiese materiaal verdeel kan word, daar tog 'n baie duidelike onties-aanwysbare onverdeeldheid is.

1.9.2 Hieronder moet nog nagegaan word wat die funksie is van die mites. Daaruit sal nader moet blyk wat die wese daarvan is en hoe ondergeskik die bonatuurlike element daarby is.

1.9.3 'n Analise van die wese van die mitologiese materiaal laat blyk baie duidelik dat sonder uitsondering alle mitologie op die bonatuurlike betrekking het. Hierdie

---

26) Wundt, op. cit., p. 40, 49.
27) Kirk, op. cit., p. 134.
28) Bauman, op. cit., p. 14.
29) Wundt, op. cit., p. 220.

betrokkenheid wissel van die kosmologie tot nasionaal he= roïese vorme en dierefabels. Daarom is die vraag na die verhouding van godsdiens tot mite 'n valse probleemstelling: "Mythos ist ein Bestandteil der Religion selbst. Ein My= thos ohne Religion wäre kein Mythos."[30]

Die religieuse lê egter aan alles ten grondslag.

1.9.4 Hieruit blyk dat die gemeenskaplike studieter= rein tussen etnologie en religiekunde hier duidelik te be= paal is. Enersyds is die mitologiese data sonder twyfel etnologiese studiemateriaal. Dit was en is trouens die taak van die etnologie om die gegewens te versamel as deel van die kultuurskat van die volke, en as gegewenheid wat in baie opsigte eie aan bepaalde volke, stamme en sibbes is, te bestudeer. Andersyds is dit ewe duidelik dat ons son= der uitsondering met religieuse data te doen het. Bygevolg beskou die godsdienswetenskap hierdie materiaal as deel van die fenomeen-godsdiens.

Dit is dus sinvol om hier te soek na die terreinafbakening tussen godsdienstnologie waarin die religieus-mitologiese gegewens as komponent van die etniese studieveld beskou word, en die etnologiese religiekunde waar die etniese ge= gewens as komponent van die mitologies-religieuse data be= skou word.

2. Die ensiklopediese plek van mitestudies.

Dit is vooraf nodig om nadere duidelikheid te kry oor die begrippe mite en mitologie met die oog op die bepaling van

---

30) Knevels, W. Die Wirklichkeit Gottes. Stuttgart, Cal= ver, Verl., 1964, p. 34.

welke wetenskapsbeoefening hier relevant is. Mite is gekonkretiseerde godsdiens wat as kultus gestalte vind. Die mitologie is sisteem-vorming, skematisering, verwerkling van die mite.[31] Hierdie onderskeiding is egter nie so maklik toe te pas nie. Vir die doeleindes van hierdie studie word met mitologie dus nie 'n wetenskap van die rites bedoel nie maar die sisteem van mites. Daar is 'n wye reeks van studies en uiteenlopende benaderinge wat in die studie van die mite en mitologie aangetref word. Sedert die vroegste tye het hieroor wetenskaplike besinning plaasgevind. In die filosofie is hieraan aandag gegee sedert die tyd van Plato en die Sofiste.[32] Dit is egter nie altyd duidelik of die studie bedoel is as teologiese bestudering dan wel filosofies of vakwetenskaplik nie. Selfs t.o.v. die vakwetenskappe is, ter nadere uitwerking van die konklusie hierbo gemaak, nie duidelik bepaal of dit as deel van die etnologie of die religiekunde (of selfs as outonome vakwetenskap) beskou moet word nie.

2.1 Mitologiese studies in die teologie.

Die teologie is die wetenskap wat die geopenbaarde Woord van God d.w.s. die Heilige Skrif tot voorwerp van studie het. Die eerste vraag is: bevat die Bybel mitologiese materiaal soos bv. die Gilgamesjepos of die Vedanta of Mahayana dit bevat? Is daar aldus sprake van 'n teologiese of 'n christelike mitologie? Bevestigende antwoord hierop word gegee deur bv. die teoloog Rudolf Bultmann en die teo-

---

31) Bavinck, H., op. cit., p. 452. Knevels, op. cit., p. 75. Dokter, T. Het mythologische, het theoretische en het Bijbelsche wereldbeeld. 'S Gravenhage, Boekencentrum, 1951. p. 9 vv.

32) Bidney, ~~p. 3.~~ Myth, Symbolism and Truth p. 3.

logie van die ontmitologisering van die Bybel. Hiervolgens is die Bybel vol mites, veral wat die skepping[33] betref, wat nie 'n historiese verhaal sou wees nie maar 'n poëtiese beskrywing van die skeppende daad van God. Hiermee saam is, volgens hom, wat die Skrif leer omtrent die eerste mens en die sondeval 'n mitologiese formulering van die gebeure. Dit geld dan al die fundamentele waarhede van die Bybel bv. die transendente bestaan van God, die vlekkelose ontvangenis van Christus, die opstanding uit die dode, die persoonlike bestaan van Satan ens.

Daar kan egter vir 'n teologie van die mite geen plek wees in die teologiese wetenskap nie.

Die Skrif kom met die aanspraak van selfgenoegsame, eksklusiewe en adekwate openbaring van God te wees.[34] Dit word deur die gelowiges aanvaar "omdat die Heilige Gees in ons harte getuig dat hulle(d.w.s. die kanonieke boeke) van God is; en omdat hulle ook die bewys daarvan in hulleself het..."[35]

Hiermee is alle mitologiese inhoud as inkedding van die Heilige Skrif in beginsel onbestaanbaar met die teologie afgewys. In die Barthiaanse teologie word die mitiese data as buite die vertikale inslag van die openbaring verwerp.[36]

Teenoor sowel die radikale diskontinue standpunt in die Barthianisme as die hoogs indifferente gelykskakeling van mite met die openbaringsinhoud van die Skrif is dit korrek

---

33) Vgl. Bultmann, R. Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen. München, Ernesto Grassi, 1962. Hoofstuk V.
34) II Tim. 3:16; Openb. 22:19.
35) Nederlandse Geloofsbelydenis V.
36) Knevels, op. cit., p. 72.

om in die mites naweë van die algemene openbaring van God te sien. Omdat die teologie hom besig hou met die besondere openbaring, val die teologiese inhoud van die mites buite die teologie as sisteem.

2.2 Filosofiese mitestudies.

Die filosofie wil die plek van die fenomeenmite in die geheelstruktuur van alle dinge plaas. Enkele sienings is die volgende:

2.2.1 Die Griekse filosofie.

Volgens Protagoras, Sokrates en die Sofiste moes die filosofie verhumaniseer word en kosmogonie en ontologie in antropologie omskep word.[37] Hulle het dus die stryd gevoer teen die populêre Griekse godsdienstige opvattinge.

2.2.2 Die Middeleeue beleef die metamorfose van die Christelike denke. Die filosofiese monoteïsme van die Grieke maak nou plek vir die monoteïsme van die Joodse godsdiens wat die agtergrond vorm van die Christelike denke.[38] Die mitologiese kom nou op die agtergrond te staan.

2.2.3 Hegel. As geesteskind van die "Aufklärung" voer hy die gedagte in van "Reduzierung des Mythos auf ein Formalprinzip."[39]

2.2.4 D.F. Strausz as 'n kind van die "Aufklärung", gebruik die woord mite as aanduiding van die ideekompleks van die oerchristenheid, wat in die spanning van die tyd geplaas word. Hy betwyfel nie die historisiteit van die

---

37) Cassirer, E. The myth of state. New Haven, Yale Univ. Press, 1946. p. 57.
38) Ibid., p. 81.
39) Knevels, op. cit., p. 64.

persoon van Jesus Christus nie.[40]

2.2.5 Feuerbach lewer 'n baie belangrike bydrae tot die filosofie van die mitologie deur sy projeksietecrie op die mite van toepassing te maak.[41] In die religie, aldus Feuerbach, kom die mens tot homself, trag hy om homself van die natuur te bevry en streef hy na 'n mens en mensheid wat 'n "übermenschliche" wese is. Hierin is Christus die mite van die almag van subjektiwiteit. God en gode is dus skep= sels. Feuerbach se teorie is dus 'n verantropologisering van die mite.

2.2.6 Karl Jaspers[42] wys die ontmitologisering van Bultmann, wat eintlik ook met die filosofie van mites besig was, skerp af. Sy siening staan in die teken van die seku= larisme daarin dat hy mite en filosofiese geloof teenoor me= kaar stel.

2.2.7 Heidegger, geestelike vader van Bultmann, doen in sy denke afstand van die mitiese objektiwiteit van die wêreld, en reduseer dit tot blote menslike fantasie. Hy "läszt vom Mythos nichts anderes als eine existential-mytho= logische Phantastik übrig."[43]

2.2.8 Die filosofiese lyn wat die Neo-Kantiaan, Ernst Cassirer omtrent mite trek, is van buitengewone betekenis vir en bruikbaar in die vakwetenskaplike arbeid t.o.v. die mites. Hy wil nl. 'n konstruksie bied van 'n filosofie van die mite as onderdeel van die filosofie van kultuur.[44]

---

40) Ibid., p. 66, 67.
41) Ibid., p. 67.
42) Ibid., p. 69.
43) Ibid., p. 71.
44) Bidney, op. cit., p. 6.

Die probleemstelling lê vir hom nie in die materiële inhoud van die mites nie, maar in "the intensity with which it is experienced, with which it is believed."[45]

T.o.v. die mite is alle sin van bestaan geleë in "the intensity with which it seizes and takes possession of consciousness in a specific moment."[46]

Die wêreld van die mite is dus vol dramatiese konflikte.

In sy "The Myth of the State" bevind hy dat die mitiese denke beveg en oorwin moet word deur intellektuele, etiese en artistiese magte.[47]

Die mite "seems to build up an entirely fantastic world"[48]. Maar die mens soek agter die fantasie na die werklikheid. Vandaar dat mite afgeleef moet word.[49]

Cassirer wys voorts op uiters pragmatiese wyse dat die doel daarvan praktiese en sosiaal is "to promote a feeling of unity or harmony between the members of a society as well as a sense of harmony, with the whole of nature or life."[49]

2.3 Vakwetenskaplike mite-studies geskied dan, soos hierbo genoem deur die godsdienswetnologie en die etnoreligiologie. 'n Newestaande dissipline is die vergelykende mitologiekunde. Net soos die vergelykende godsdienswetenskap, ondervind dit ook nie veel vaart nie omdat blote vergelykende bestudering van fenomena daardie wetenskap op die frustrasiepad plaas.

---

45) Cassirer, E. The philosophy of symbolic forms. New Haven, Yale Univ. Press, 1955. p. 5.
46) Ibid., p. 35.
47) Ibid., p. 298.
48) Ibid., p. 46.
49) Bidney, op. cit., p. 12.

Latere godsdiensetnologiese werke is die van W. Wundt wat mite as psigologiese verskynsel besien en Jung wat dit binne die "ungeheure weite des Psychisen Raumes" plaas. Die mites bly volgens lg. as argetipes verskuil in die dieptes van die kollektiewe onderbewussyn om vandaar uitnemend-aktief besig te wees.[50]

'n Ewe betekenisvolle ontwikkeling is die werk van Einstein en Kopernikus.[51]

Studies soos die van A.E. Jensen, "Mythos und Kult bei Naturvölkern", Hermann Baumann se uitnemende werk wat die resultaat van die ondersoek van nagenoeg 2500 mites en oorleweringe in Afrika is, "Schöpfung und Urzeit des Menschen", is godsdiensetnologiese baanbrekerswerk veral wat mitestudie betref.

Dieselfde geld bv. die Amerikaanse werk wat saamgestel is deur John Greenway, "The Anthropologist looks at Myth" 1966. Hierdie werke is meer daarop ingestel om data te versamel en in die breë etnologiese perspektief te stel.

Daarbenewens is daar breed uitgewerkte teoretiese studies oor die wese van die mite. Dit behels etnologiese navorsing oor die funksie en die wese van mites. Breedvoeriger aanduiding hieroor is egter nog nodig. Hierdie is almal godsdiensetnologiese werke wat die mites beskou "nicht als religionsgeschichtliche, sondern als Völkerpsychologische Erscheinung, als Erzeugnis des Volksgeistes, in dem sich die Weltanschauung der Urzeit sowohl wie die des naiv be-

---

50) Ons staan hiermee op die drumpel van die psigologie en die godsdienspsigologie.
51) Knevels, op. cit., p. 72.

trachtenden Menschen der Gegenwart reflektiert..."[52].

Die ces aan die kant van die etnologiese religiekunde, wat hierdie terrein betref, is redelik skraal.

Vakwetenskaplike studie van mites as deel van die godsdienswetenskap dagteken so ver terug as die studie van Karl Ottfried Müller: "Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie" (Göttingen, 1825)[53] Dit was egter veral die studies van Max Müller wat, socs t.o.v. die godsdienswetenskap, aan die studie van die mitologie gestalte gegee het. Sy studies het gedurende die tweede helfte van die 19e eeu verskyn. Die vernaamste was "Essays in Comparative Mythology" 1856 en "Contributions to the Science of Mythology" 1897.[54] Bestudering van die mitologie deur die religiekunde is hierna verdring deur studiewerk van die etnologie met die gevolg dat wat vanaf Max Müller e.a. sou kon ontwikkel tot 'n etnologiese religiekunde deur Tylor, Lang e.a., in hulle bestryding van die werk van Müller, 'n godsdiensetnologiese aksent gekry het. Hierdie studies het die etnologie ten goede gekom, maar was nie bevorderlik vir die ontwikkeling van die religiekunde nie.

Religiekundige studies met prinsipiële gelykstelling van die Christelike godsdiens met enige en alle ander godsdienste as uitgangspunt en tema is volop. W.E. Hocking, die historikus Arnold Toynbee, Friedrich Heiler en talle ander wetenskaplikes aanvaar nie die uniekheid van die Christeli-

---

52) Ehrenreich, P. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologische Grundlagen. Leipzig, Hinrichs, 1910. p. 32.
53) Eliade, op. cit., p. 1153.
54) Ibid.

ke godsdiens teenoor nie-christelike godsdienste nie.[55]

Die religiekunde wat die Christelike godsdiens bestudeer maar met skadeloosstelling van die uniekheid van die kerygma van die Skrif, doen tekort aan die wese van die Christelike godsdiens.

Dieselfde geld enige religiekundige studie van die mitologie m.b.t. die Christelike godsdiens. 'n Voorbeeld hiervan is die religiekundige studie van Alan W. Watts, waarin hy aansluit by die denke van J.G. Frazer maar wil dat radikaal gebreek word met die onderskeiding van primitiewe en moderne kultuur omdat daarin valse waardes geleë is en ewolusie nie net in terme van die Westerse waardes daarvan bestaan nie.[56] Enersyds vind hy aansluiting by Jung[57] se teorie van mites afkomstig uit die kollektiewe onderbewussyn.

Andersyds sluit hy aan by Ananda Coomaraswamy wat bepaal dat daar 'n algemeen menslike bestaan by alle kulture is. Dit word genoem philosophia perennis, die liefde om wysheid te hê en om te bestaan en vorm die grondslag van 'n algemene mitologie.

Watts wil die Christendom mitologies binne die kader van die philosophia perennis plaas. Watts wil dit doen kontra die offisiële leerstellings van die kerk, wat volgens hom die faktualiteit van die Christelike mite as basis van die geloof wil aanvaar. Watts se beswaar is: "this believing in the myth, this anxious clinging to it as fact and cer=

---

55) Anderson, J.N. Christianity and comparative religion. London, Tyndale, 1972. p. 13.
56) Watts, A.W. Myth and ritual in Christianity. London, Thames & Hudson, 1954. p. 10.
57) Ibid., p. 17.

tainty, utterly destroys its value and power."[58] Aldus beskou Watts dan Christelike uitsprake en opvattinge t.o.v. die Skepping, God en Satan, die Advent, die lyde en dood van Christus ens. in mitologiese sin.

Twee opmerkings is nodig om hierdie saak in die regte perspektief te stel. Die een is dat dit al 'n verkeerde uitgangspunt is om na die waarhede van die Christelike godsdiens as "mites" te verwys wat vergelykbaar is met ander mites. Dit is ewe foutief om te aanvaar dat die kerk sonder meer die Skrifwaarhede as mitologies beskou. In die Bybel gaan dit om historiese werklikhede.[59]

Die ander opmerking is dat 'n godsdienswetenskaplike studie wat hierdie aanspraak van die Christelike godsdiens misken, juis onwetenskaplik is omdat hy van hierdie religieuse data - hoe gekompliseerd hierdie saak ookal is - iets anders maak as dit waarvoor dit sigself aandien.

Daar is dus wel plek vir 'n religiekundige studie van die Christendom. 'n Voorbeeld hiervan is die hierbo genoemde J.N.D. Anderson se "Christianity and Comparative Religion." Maar 'n mities-etnologiese religiekundige studie van die Christendom is 'n contradictio in terminis.

3. Die funksie van mites.

Wanneer hieronder nou gevra word na die funksie van mites, word dit nie bedoel in die sin van die funksionele antropologie wat in die funksie 'n etnologiese verklaringsgrond vind nie, maar bloot 'n navraag na die funksie wat mites in die gemeenskap vervul. Die funksie is die volgende:

---

58) Ibid., p. 21.
59) Anderson, op. cit., p. 32.

3.1 Bewusmaking van die oertydse. Die hooffunksie van die mite is daarin geleë dat dit die hede wil verbind aan die gebeure in die oertyd. Dit geld veral sekere opvattinge en praktyke wat verklaar, gegrond en geloofwaardig gemaak word d.m.v. die mite.[60]

3.2 Die mite is 'n proklamasie van die kennis van gebeure in die ou tyd. Deur dit te herhaal, veral by inisiasiegeleenthede, kry dit bywyse van proklamasie normatiewe gesag.[61]

3.3 Dit is 'n terugkeer tot 'n belewing van die oertyd. Deur die herhaling van die mites "one reconstitutes that fabulous time and hence in some way becomes contemporary with the events described, one is in the presence of the gods or heroes."[62]

3.4 Die mites het 'n verklarende funksie, waarsonder dit nie denkbaar is nie, wat die hele grondbestaan van die mite omvat en wat die hele geskiedenis deurdring.

'n Sleutel tot die verklaringswyse is die verwysing na 'n inleidende daad. Dit is merkwaardig watter rol vuur as sleutelbegrip speel in die mitologiese skema.[63] Die ervaring van die mens dat daar vuur verskyn waar twee klippe teenmekaar geslaan word, word teruggevoer tot die oertyd en tot 'n mitiese element verhef. Vuur word dus 'n goddelike attribuut.

---

60) Baumann, op. cit., p. 583. Dit is meer as blote "preserving the memory of past events" soos Tylor dit sien. Researches, p. 167.
61) Eliade, op. cit., p. 1135.
62) Ibid.
63) Baumann, op. cit., p. 584.

'n Voorbeeld[64] uit die Melanesiese mitologie is die volgende: 'n Man en vrou raak verkluim in die woud. Hulle vryf mekaar om warm te word. Ineens is dit lig en warm om hulle. Hulle kry 'n seun, Beru, wat vir hulle vuur uit die bome bring.

Die verklarings wat in die mitologie gebied word, is nie bedoel as intellektualistiese bevrediging of terwille van menslike nuuskierigheid nie, maar om die volksinstellings te bekragtig. Dit is dus nie wetenskap nie maar geloofsakte.

3.5 Malinowski[65] bring die sosiale funksie van mites baie duidelik na vore as een van die belangrikste saambindende faktore in die gemeenskap. Die mite is nie individuele besit nie maar vind sy sin in die sosiale aard daarvan. Individualisering t.o.v. mitiese besit is dus geensins 'n normale verskynsel by natuurvolke nie. Mite is "Gemeinschaftsarbeit jener, die einer gleichgesinnten Kultgemeinschaft angehören".[66]

In twee verdere opsigte blyk die sosiale funksie van die mites baie duidelik.[67] Sekere mites word aangewend as 'n soort uitlaatklep vir 'n opgekropte misnoegë-stemming teen heersers en priesters. Selfs op die breë vlak van die lewe bied baie van die mites 'n ontspanning en ontvlugting uit die problematiek. In 'n verdere opsig is die mites sosiaal psigologies belangrik virsover dit gode, helde en duiwels aan

---

64) Ibid., p. 585.
65) Malinowski, B. The sexual life of savages in North Western Melanasia. London, Routledge, 1929. p. 557.
66) Baumann, op. cit., p. 586. Vgl. Tylor, Researches, p. 167.
67) Baumann, op. cit., p. 587.

spot onderwerp. Die miteverteller verhaal van die foute wat die mitologiese figure gemaak het, die belaglike situasies waarin hulle te staan kom en die struikeling waarin hulle verval. Dit alles het 'n vermaaklike uitwerking.

3.6 Fundering vir die geestesbesit.[68]

Dit vorm die grondslag vir die bestaan van sekere volksgroepe, sosiaalverbonde groepe, ouderdoms-, geslags- en heersersverdelinge. Dit raak die diepste wese en hou histories die verste retrosipasie in t.o.v. die oorsprong en hemelse herkoms van heerserfamilies. Dit vorm die basis van die onderskeiding in kaste en stande, sosiale bepalings omtrent endogamie en eksogamie, moietie ens.

3.7 Die pedagogiese funksie.[69] Die voordrag van die mites by geleentheid van inisiasieseremonies of kultiese geleenthede is ook bedoel as 'n skoling van diegene wat dit aanhoor in hierdie leerstof. Wat deur die vocrouers aan die nageslagte gebied word, het altyd 'n moralistiese strekking. Die gangbare moraal het altyd 'n mitiese aanhangsel. Ofskoon die mite nie opsetlik didakties is nie wil dit tog opvoedend wees.

3.8 Die magiese funksie.

Hierdie funksie word nie dikwels deur etnoloë raakgesien nie.[70]

Die bedoeling met die mite is nl. dat dit 'n magiese inwerking op die gebeure moet hê. Die magieswerkende woord speel by die egte magie 'n prominente rol by die voorstelling en

---

68) Ibid.
69) Ibid., p. 589.
70) Ibid., p. 591.

vertelling van die mite. Dit vorm deel van die sleutelposisie wat die woord beklee t.o.v. die konfrontasie met die bonatuurlike. By die kultiese handeling word die hoëre mag of persoon aangespreek. Die magie is 'n vorm van "bespreek" van die persoonlike terwyl die mite 'n vorm van magiese uitspreek is. Die uitgesproke mite verrig sy magiese funksie d.m.v. die magiese werking van die menslike taal. Taal kan nl. nie losgemaak word van gees nie. Taal is dus die draer van lewe.

Mites bevat dan ook dikwels toorspreuke waaruit ook weer blyk dat in die mite besondere krag geleë is.

3.9 Samevatting. Dit blyk dat by die funksie van mites t.o.v. die volgende drieërlei onderskei kan word (hoewel dit nie in losstaande verband as sou nou die een en dan die ander figureer, besien moet word nie.)

3.9.1 Religieus. Ten diepste vervul dit 'n religieuse rol in die lewe van individu en gemeenskap sowel wat die direkte konfrontasie met die bonatuurlike as die alledaagse praktyk van die lewe betref.

3.9.2 Kultureel. T.o.v. die kulturele funksie behels dit die vestiging van 'n "precedent", d.w.s. 'n belofte vir 'n beter toekoms en die oorwinning van die euwels van die hede, wil dit wet en orde handhaaf en die grondslag bied vir die bedrywighede van die alledaagse lewe.[71]

3.9.3 Sosiaal. Dit is 'n saambindende faktor, nie net t.o.v. die gemeenskaplike oorsprong van menslike groepe nie maar ook wat betref die gangbare lewensbeskouing en -wyse

---

71) Vgl. Malinowski, The sexual life of savages in North Western Melanasia, p. 291.

van mense.

4. Die Teorie van mite-verklaring.

Dit is nou nodig om enkele riglyne te trek t.o.v. die teorie van mites, veral wat die struktuur en die wese daarvan betref. Uiteraard word hier ook net oorsigtelik verwys na enkele teoretiese benaderinge, met besondere klem op die strukturele studie van mites wat op waardevolle wyse die metodiese pad open vir 'n evaluasie van mites vanuit die Christelike standpunt.

4.1 Enkele pioniers van die teoretiese mitekunde.

4.1.1 Volgens Max Müller se naturologiese verklaring van mites is dit toe te skryf aan taalafwykings.[72] 'n Voorwerp kon verskillende name hê (polinimie). Dieselfde naam kan vir verskillende voorwerpe gebruik word. Dit het gelei tot die kombinasie van verskillende gode onder een naam en die diversifikasie van een god in meer gode. Hierby kom ook nog die personifikasie van die gode wat uitloop op die panteon wat rondom die idee van 'n songod bestaan.[73]

4.1.2 Andrew Lang voer 'n heftige stryd teen die opvattinge van Müller deur te beweer dat mites kenmerkend van die animistiese kulturele stadium en personifiëringe van

---

72) Eliade, op. cit., p. 1133.

73) Vgl. die deeglike artikel van Dorson, R.M., The eclipse of solar mythology. In Sebeok, T.A. red. Myth, a symposium. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1968. p. 25. Dorson skryf daarvan: "with startling insight he dissected the stereotiped notion of a "savage" to show the qualities imputed to him applied just as readily to the civilized man." Müller is hiermee die latere Levy-Bruhl ver vooruit.

kosmiese elemente is.[74]

4.1.3 E.B. Tylor.

Sy teorie van die animisme vorm die basis van die standpunt van Lang. Volgens Tylor is die mites verpersoonlikings van die fenomena van die natuur. Hy sien dit so: "to the subjective mind of the myth maker, every hill and valley, every stone and tree that strikes his attention, becomes the place where mythic occurence happened to gods, or heroes or fair women or monsters or ethereal things."[75]

4.1.4 Die Engelse antropologiese skool waarvan veral J.G. Frazer die vernaamste eksponent was, bou voort op die magies-animistiese teorie van Tylor. Frazer se teorie behels dat die analogie van die dood en herlewing van die plantegroei lei tot die mite van sterwende gode bv. Adonis, Attis en Osiris.[76]

Kronologies, aldus hierdie skool, was die ritueel eerste. Daarna volg die mite as verklaring van die ritueel.

4.1.5 B. Malinowski.

Vir hom is dit van belang dat die volgende vasstaan: "no myth, no part of folk-lore can ever be understood except as a living force of culture."[77] Verder verplaas hy die begrip t.o.v. mites na die terrein van die rasionele nl. as "complement of what might be called the ordinary knowledge or science of primitive man."[78]

---

74) Eliade, op. cit., p. 1133.
75) Tylor, Researches....., p. 192.
76) Eliade, op. cit., p. ~~292~~. 133.
77) Malinowski, B. Sex, culture and myth. New York, Harccurt, Brace & World(c 1962) p. 292.
78) Ibid., p. 309.

Dit maak egter nie mites die substituut van kennis nie. Verder beperk Malinowski hom tot die funksie van mites en kom hy nie tot 'n duidelike verklaring van die ontstaan en wese daarvan nie.

4.1.6 Oor die algemeen genome is die teorieë t.o.v. die oorsprong van mites bespiegeling en slegs hipotese. Met wetenskaplike eerlikheid erken Kirk: "it is certain that how a myth originates in a non-literate culture can never be determined, and doubtful whether in any case all myths originate in the same manner".[79]

4.2 C. Levi-Strauss.

Saam met enersyds die godsdienssetnologiese denke van Tylor, Frazer, Durkheim e.a. wat die probleem van mites in breë antropologiese agtergrond gestel het en andersyds die vasstelling deur Freud e.a. dat daar 'n verband is tussen mite en drome, bied die teorie van C. Levi-Strauss die derde baie belangrike perspektief hierop.

Vir Levi-Strauss is mites 'n manier van kommunikasie, net soos ekonomiese verwisseling of uitruil of verwantskapsruiltransaksies bv. met vroue kommunikasie is.[80]

Mite is basies 'n taalproduk. Net soos taalelemente in sigself betekenisloos is, is mitiese elemente elk betekenisloos. Die werklike betekenings of dieper sin van die mite lê in die kombinasies van die mitiese komponente met mekaar. Die samehang kan slegs bywyse van strukturele bestudering van mites bepaal word. Dit bied hy dan in die skema van 'n

---

79) Kirk, op. cit., p. 42.25/.
80) Levi-Strauss, The structural study of Myth. p. 89.

baie skerpsinnige drie-dimensionele mite-analise.[81] So kan dan die Oedipusmite opgebreek word in 'n aantal in een lyn op mekaar volgende mededelings. "Doodmaak" kom bv. vier keer agtereenvolgens voor. Dit is die eerste dimensie nl. die horisontaal geplaaste gebeurereeks bywyse van herhaling.

Op die tweede dimensie lê die opeenvolgende gebeure t.o.v. die sg. mitologiese "storie" bv. Oedipus maak sy vader dood, hy trou met sy moeder, Jocasta. Dit is die dimensie waar die kronologie sterk benadruk word.

Op die vlak van die derde dimensie lê die vraag watter bewerking van die mite, wat met verskillende variasies herhaal word, die oudste is. Hierdie dimensie word deur Levi-Strauss voorgestel as 'n pak kaarte wat langs mekaar ingeskuif word in die volgorde van die oudste tot die jongste.

Levi-Strauss pas dit toe op die bekende mite van Asdiwal, 'n figuur in die mitologie van die Tsimshian Indiane aan die noordwestelike Amerikaanse kus van die Stille Oseaan.[82]

In die lig van die analise, soos hierbo uiteengesit, moet onderskei word tussen enersyds twee aspekte van die konstruksie van die mite nl. die volgende gebeure wat bedoel op die inhoud van die mite d.w.s. die kronologiese volgorde waarin dinge gebeur bv. agtereenvolgende huwelike, en andersyds die skemas wat gelyktydig bestaan en die een op die ander invloed uitoefen net soos 'n melodie deur stemme wat gelyktydig optree, gesing word. Die volgende temas kan on-

---

81) Ibid.
82) Levi-Strauss, C. The story of Asdiwal. In The structural study of myth and totemism. red. Edmond Leach. London, Tavistock, 1968. p. 2 vv.

derskei word t.o.v. bg. mite:

a) Die geografiese skema wat beduie hoe Asdiwal loop van die Ooste na die Weste ens.

b) Die kosmologiese skema waar gewag gemaak word van dit wat "bo" en "onder" is.

c) Die geografies-kosmologiese skema wat uit die integrasie van bg. twee skemas vloei.

d) Dan is daar ook nog 'n sosiologiese skema t.o.v. die verhouding vader-moeder-kinders.

e) By die tegnies-ekonomiese skema gaan dit om die winterhonger, suksesvolle jag en ander aspekte van die ekonomiese bedrywigheid.

Dat die teoreties-metodologiese analise van Levi-Strauss baie waardevol is, is ongetwyfeld. Dit lê klem op 'n aspek van die mitologiese studie wat veelal onbearbei gebly het. Dit bring ook 'n metode na vore wat analities blootlê wat andersins as gemengde data verspreid lê.

Aan die negatiewe kant staan die feit dat nie rekening gehou word met die menslike element van foute by die oorvertel van mites nie en dit gevolglik te veel op konstitutiewe wyse dogmatiseer.[83]

Belangriker nog is dat hy in die rekenkundige analise bly vassteek en nie kom tot die inhoud van die mite en die analogieë daarvan nie.[84] Die belangrikste van alles is dat hy nie kom tot 'n verklaring en bepaling van die inhoud van die mites t.o.v. die wese en veral religieuse agtergrond

---

83) Kirk, op. cit., p. 66 vv.
84) Ibid., p. 71.

daarvan nie.

Ten spyte van die vordering veral m.b.t. die metodiese be= nadering van die mites is daar dus baie duidelike beperkinge waaraan hierdie teorie onderworpe is.

4.3 Mites as openbaringsreste.

Die religieuse ondergrond van mites word nie sonder meer aanvaar nie. Kirk byvoorbeeld aanvaar dit nie dat dit "twin aspects" van dieselfde subjek of "parallel manifestations of the same psychic condition" is nie.[85]

Die religieuse aard van mites staan egter, soos hierbo uit= eengesit, baie duidelik vas. Mite is "praktische Ausübung der Beziehung zu der jenseitigen Macht."[86] Dit is m.a.w. konkrete godsdiens.

R. Otto noem dit "the vestibule at the threshold of the real religious feeling, an earliest stirring of the numinous consciousness."[87]

'n Kultus sonder mite is onbestaanbaar.[88] Omdat religie betrekking het op die transendente, en die bo-tydelike en die wesenlike van religie gesien moet word as die menslike antwoord op die openbaring van God, lê die sleutel tot die begrip van mites ook transendentaal en bo-kosmies in die konfrontasie met die openbaring van God.

Net soos die kultiese handeling is die mite wesenlik deel van die antwoord op die goddelike openbaring.[89]

---

85) Ibid., p. 31.
86) Knevels, op. cit., p. 32.
87) aangehaal by Kirk, op. cit., p. 10.
88) Otto, W.F. op. cit., p. 76.
89) Vgl. Ibid., p. 79.

Die verklaringsgrond vir die transendentale en bo-kosmiese fenomena is slegs in die Skrif te vind en moet bywyse van leenstellings vanuit die Christelike teologie verwerf word. Net so min as wat die teologie bepalings maak van vakwetenskaplike aard bv. t.o.v. fisika of die psige of die etnos of die verskynsel religie, net so min behoort vakwetenskappe data wat hoort op die terrein van die teologie te probeer hanteer. T.o.v. religieuse verskynsels en mites in besonder moet dus by die teologie aangeklop word om 'n teologiese verklaringsgrond hiervoor. Hierdie grond is dan geleë in die openbaringsinhoud in die menslike gees.

God, die enige Skepper van alles wat die verlossing bewerkstellig in Christus, openbaar Homself. Hy doen dit so dat die mens Hom ken "deur die Skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld..." en deur die Bybel.[90]

Alle religieuse bedrywigheid is 'n antwoord op en worsteling met hierdie openbaring.

Wat dus mities leef in die hart van mense, is as deel van die religieuse inhoud, reste van wat God aan die mens geopenbaar het maar wat deur hom verwring en omgebou is tot wanbeelde en -begrippe van God.

Elk van die mitiese erfgoed, afgesien van die vorm waarin dit bestaan, is in die geheel en in al die aspekte daarvan naweë van die goddelike openbaring.

Dit is baie duidelik en maklik aanwysbaar m.b.t. die geloof in die bestaan van 'n hoë god omtrent wie 'n verskeidenheid van opvattinge bestaan;[91] bv. God as Modimo (by die Sotho)

---

90) Nederlandse Geloofsbelydenis, Art. II. Rom. 1.
91) Werner, Alice. Myths and legends of the Bantu. London, Harrap, 1933. hoofstuk 3.

wat alles geskape het maar toe die lug in geklim het bywyse van penne wat hy telkens uithaal namate hy weggaan sodat hy nie gevolg kan word nie. In die geval van legendes en sprokies is dit moeiliker aanwysbaar. So is die verbintenis met die openbaring altyd daar maar nie altyd so duidelik aanwysbaar nie. Trekke uit die openbaring van God keer soms op verrassende wyse terug. Enkele voorbeelde is die volgende:

Onsterflikheid. Die vader van 'n dogter word deur mensvreters doodgemaak, sy liggaam gekook en die vleis opgeëet. Sy siel sterf nie dog ontsnap en word 'n groot rots, lefika, daar naby.[92]

Dit word ook uitgedruk deur die wit voëltjie wat elke dag op die horing van die bees sit nadat Masilo doodgemaak is. Die voëltjie is Masilo self.[93]

Straf met die dood. Die vrou wat die vleis wederregtelik geëet het, moet op 'n seningtou loop. As die sening breek en sy in die donker poel val, is sy die skuldige.[94]

A.J. Wagener se studie[95] waarin hy sekere parallelle aanwys tussen die Bantoemitologie en die Bybelse geskiedenis is baie waardevol in hierdie verband. Dit geld onderwerpe soos die skepping, sondeval, paradyslewe, aandeel van die vrou by die kwade toestand, skepping van die vrou, ens. Dit is baie moeilik om tot 'n evaluasie van hierdie parallel-

---

92) Postma, Magdalena Jacomina. Litsomo, Johannesburg, Afrikaanse Pers, p. 53.
93) Ibid., p. 61.
94) Ibid., p. 116.
95) Wagener, A.J. Afrikanische Paralellen zur biblischen Urgeschichte, Bonn, Univ. Bonn, 1927. p. 51.

le te kom. Is dit beïnvloeding? Verloop dit volgens diffusie? Wagener wys daarop dat „äüszere Ähnlichkeit sind nicht ohne weiteres auf eine Entlehnung oder Beeinflussing zurück zu führen..." Elke geval moet op sy meriete beskou word maar, "auch dann läszt sich nicht immer mit Sicherheit sagen ob wir entlehntes oder ureigenes Gut vor uns haben. 96)

4.4. 'n Mite-analise van 'n sprokie met die religieuse daarin as uitgangspunt. 97)

Vooraf moet opgemerk word dat die onderskeiding in die verskillende komponente van die skema van mite-analise soos deur Levi-Strauss gebied, hiertoe baie nuttig is. By hom ontbreek egter die religieuse motief terwyl dit juis die verklaringsgrond vir al die ander skemas, die kosmologiese ingesluit het.

4.4.1 Die sprokie self. Mohale en sy vrou het kinderloos gebly. Die toordokter gee aan sy vrou medisyne. Maar die voorbehoud is dat die dogtertjie nooit in die son mag kom nie.

Die dogtertjie word gebore en heet Seilatstatsi en word ooreenkomstig die voorbehoud opgevoed.

Sy is die mooiste meisie in die land. Masilo, seun van die kaptein, kry haar as vrou. Dit gebeur egter eers nadat hy sy eie vader die kaptein, sowel as Mohale, die

---

96) Ibid
97) Postma, Magdalena Jacomina. Legendes uit die misrook. Johannesburg, Afrikaanse Pers, p. 132 vv.

vader van Seilatsatsi en haar moeder oortuig het van die sinvolheid van die huwelik.

Met die bruilof is al die gaste in die hut. Masilo wil water hê. Een na die ander vrou, sy eie moeder ingesluit, bring vir hom water uit die klippot en van buite. Maar hy gooi elke keer die water weg want sy vrou moet dit vir hom bring! Die dors verwurg hom en hy huil soos 'n kind wat by sy moeder melk wil hê om te drink.

Uiteindelik staan Seilatstatsi op en gaan haal die water buite. As sy buite kom, word haar oë swart soos die donker. Sy sak inmekaar en verander in 'n miershoop.

Toe huil Masilo eers hard. Die treurberig moet nou aan Mohale oorgedra word. Die hond kan nie. Toe gaan die hoender met 'n ysterringetjie om sy been, net soos die jongmeisies dra, en dra die nuus oor.

Haar moeder gaan kyk en .... die klippot van Seilatsatsi wat in die huis agtergebly het, is stukkend!

Toe kom die Groot Towenaar. Hy sny die miershoop vol kerfies, slag 'n skaap, smeer medisyne binne in die vel en bind dit om die miershoop met 'n grastou vas. Met die horings van 'n skaap op sy kop, sit hy by die miershoop en wag.

Toe word die miershoop lewendig onder die vel.

Seilatstatsi leef! Terug in die hut is sy weer net so mooi soos altyd. Die Groot Towenaar maak kerfies op haar hele liggaam. Al die slegte bloed loop uit. Nou moet sy uitstap in die son. Masilo wil haar keer maar sy baan haar weg met geweld na buite en kom niks oor van die son nie. Sy loop haal die water soos al die

vroue. En sy is mooier as hulle almal.

4.4.2 Die struktuur van hierdie mite behels die volgende skemas.[98]

Geografies : Die bruid vertrek elders heen. Die hoender keer terug na die plek.

Ekonomies : Die klippot, water bring.

Fisies: dors, oë word swart, leweloos, bloed uitsuig, herleef.

Sosiologies: Kinderloosheid, oortuig ouers, bruilof, water vir man bring.

Polities: Posisie van kaptein.

Eties: Slegte bloed verwyder.

Kosmologies: Miershoop is deel van aarde.

Forensies: Die son as faktor t.o.v. afrekening, die towenaar herstel haar saak.

Magies: Ysterringetjie, klippot tuis stukkend, miershoop gekerf, vel bring lewe, kerfies in meisie, medisyne.

Religieus: Sterflikheid, oorwinning van dood, teodisee, hoër mag.

Soteriologies: Groot Towenaar verlos, Koning as beeld van krag.

Eschatologies: Uiteindelike welsyn en geluk.

Uit hierdie struktuur moet drie afleidings gemaak word. Die eerste is dat die volle spektrum van die menslike lewe volledig gebou is in die struktuur van hierdie mite - niks uitgesluit nie. Dit bevat dus omvattende raakpunte op die volle vlak van die menslike lewe.

Die tweede is dat daar geen prioriteite bestaan t.o.v.

98) Met gebruikmaking van Levi-Strauss se metode.

hierdie skema nie. Die fisiese en sosiale vorm bv. gelykelik deel met die esgatologiese in hierdie sy-struktuur.

Die derde is dat hoewel dit nie as 'n prioriteit gekenmerk word nie, die religieuse skema tog die hoogtepunt en diepste bestaansgrond van die mite vorm, maar daarmee saam die soteriologiese, magiese en esgatologiese motiewe.

4.4.3 Samevatting. Die teorie van mites behels dus dat dit 'n hoogs gekompliseerde en komplekse religieus-kulturele verskynsel is. Dit is vir die deelnemer daar-aan heilige geskiedenis wat betrekking het op die hele menslike lewe. Dit bied die verklaring van die ontstaan en bestaan van alles, en bepaal die gedrag van elke dag. Dat volke en stamme onder mekaar van die mitologiese inhoud uitgeruil en oorgedra het, is seker onmiskenbaar. Die vraag het egter nog bly staan: Waar kom dit oorspronk-lik vandaan? Daarop is die antwoord - en dit juis deur die wetenskaplike wat in sy wetenskap nie anders as religieus kan wees nie - 'n religieuse a priori: oorspronk-lik uit die openbaring van God aangaande Homself.

5. Godsdiensetnologies~~e~~ en etnologiesreligiekundige mite-bestudering.

Dit is duidelik dat mites vanuit verskillende gesigspunte en dus in verskillende wetenskappe, bestudeer kan word.[99)]

Die vraag kom dan ook telkens na vore by die nagaan van

---

99) Eliade, op. cit., p 1133

hierdie studies: Is dit teologie, etnologie of religiekunde?

Weliswaar bestaan dan geen gebrek aan versamelde mitologiese materiaal nie. Veral het die studie van die volkskunde baie daartoe bygedra dat groot volumes materiaal versamel is.[100] Maar dit ontbreek steeds aan bevredigende sistematiese teoretiese besinning oor mites.

5.1. Vergelykende mitologie [101] Werke oor die mitologie word beskou as bydraes tot die sg. "vergelykende mitologie" [102]

Hier/ie vergelykende vakwetenskap het gedurende die tweede helfte van die 19e eeu sy beslag gekry deur die studie van Adalbert Kühn wat 'n vergelyking bied tussen die oudste vorme van die Veda in die Indiese gode-wêreld met dié van die Indogermaanse volke.[103]

Die studie van die broers Grimm oor die Germaanse mitologie was ewe belangrik hoewel dit nie so 'n wetenskaplik gefundeerde opset het nie.

Die werke van Tylor en Lang kan nie beskou word as bydraes tot die vergelykende mitologie nie omdat die vergelykingsaspek by hulle op die agtergrond staan terwyl beskouing oor die wese van die mite sterk op die voorgrond tree.

---

100) Eisenstädter, J. Elementar-gedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. Stuttgart, Schröder, 1912, p. ~~118~~ 49.
101) Mitologie hier gebruik in die sin van 't Wetenskap.
102) Eisenstädter beskou reeds Max Müller as vader van die vergelykende mitologie op. cit., p.47
103) Ibid., p.48

Dit is dus duidelik te verwag dat die term en begrip van 'n vergelykende studie nie verder veel inslag sal vind nie.

5.2. Godsdiensetnologiese miteestudies word as deel van die etnologie beskou.

Hierdie bestudering "brought a fresh vitality to the study of classical religion and myths and enabled its followers to recover from the lethargy that had overtaken them once the nineteenth-century fallacies of the animists, the symbolists, the nature myth school, the pan-Babylonians and the pan-Egyptians had been exhaustingly laid to rest." 104)

Dit was, aldus Kirk, ook 'n verlossing uit die "tirannny of Christian inhibitions and preconceptions in matters affecting the investigation of the sources of religious feeling". 105)

Die godsdiensetnologie moet, aldus Kirk, as neutrale vakwetenskap t.o.v. studies oor mites los te staan kom van enersyds die etnologiese dwalinge van die vorige eeu en andersyds die eksklusiewe aanspraak van die uniekheid van die Christelike godsdiens.

So 'n beskouing is inderdaad 'n stremming vir 'n gesonde godsdiensetnologie.

Die beswaar daarteen kan saamgevat word in die vraag:

---

104) Kirk, op. cit., p. 3.
105) Ibid.

waarom is die aanspraak wat in die Christelike godsdiens bestaan ten opsigte van openbaring en uniekheid per se tirannie? Dit blyk dat mites in elk geval religieus-bepaald en ingebed is en dus in elk geval vanuit 'n religieuse hoek bepaal word.[106]

As daar dus 'n godsdiensetnologie is, waarom mag 'n Christelike godsdiensetnologie nie? Dat die moderne godsdiensetnologie andersyds hom ontworstel aan die dwalinge van die animisme, naturologie ens. kan net maar toegejuig word.

Volgens Ehrenreich, wie se werk ons godsdiensetnologies beskou, is dit die taak van hierdie wetenskap om die mites te beskou "nicht als religionsgeschichtliche, sondern als völkerpsychologische Erscheinung, als Erzeugnis des Volksgeistes dem sich die Weltanschauung der Urzeit sowohl wie die des naiv betrachtenden Menschen der Gegenwart reflektiert... "[107] Hier is dit die etnoloog wat aan die woord is en wat mites as religieuse komponent wil plaas binne die struktuur van sy etnologiese besinning, dus binne die breë etnosstruktuur.

So besien lê die terrein van die godsdiensetnologie duidelik afgebaken en die veld vir sodanige studies, oor die mites braak.

5.3. Etnoreligiologiese mitestudies. Dat mites 'n baie belangrike en pertinente deel uitmaak van die religieuse wêreld van die mens, het uit die bostaande bladsye baie

106) Eisenstädter, p. 51.
107) Ehrenreich, op. cit., p.6.

duidelik geblyk. Dit is egter die taak van die religiekunde om die religieuse wêreld, en dus ook die mitologiese religieuse wêreld, te bestudeer.

Bestudering van die mites in religiekundige perspektief hoort tuis op die agenda van die religiekundige problematiek. Daarom is Ehrenreich ook korrek in sy bepaling: "die enge Verknüpfung des Mythos mit der Religion ist eine Erscheinung der religionsgeschichtlichen Entwicklung die besondere Betrachtung erfordert" [108] Wat nou aan die orde is is: Hoe pas die mite in die struktuur van die wye veld wat deur die religiekunde gedek word? Hoe, op watter manier en in watter verband is mites godsdienstige fenomene? Ook vir hierdie studie lê die veld braak.

6 ~~5.4~~ Mitelogie. Mitologielogie, Mitekunde, Mitewetenskap.

Die vraag is: Regverdig hierdie studieveld nie 'n eie outonome vakwetenskap nie? Die vraag is dadelik: Watter naam sou dit moet dra?
"Mitologie" word wel as wetenskap gebruik maar is ondeltreffend en verwarrend omdat dit feitlik sinoniem met "mite" is.

Mitelogie sou 'n logiese term wees maar kan maklik met mitologie verwar en moeilik daarvan geskei word.

Mitologielogie is 'n logiese kombinasie maar klink lomp en is moeilik implementeerbaar.

---

108) Ibid.

Mitekunde of mitewetenskap sal die mees bevredigende wees. In 'n eie vakwetenskap sal wat die bestudering van mites betref, die onderskeie wetenskaplike verrigtinge van die godsdiensetnologie en etnologiese religiekunde ingewerk kan word. Dan sal mites as die fenomeen beskou kan word wat dit is nl. as 'n religieuse verskynsel, en in die verband van die kultuur, etnos en alle relevante ander aspekte geplaas kan word.

Teoreties sou dit moontlik en sinvol wees. Prakties is die tyd egter nie ryp nie en is dit nie duidelik dat daar nog nie regverdiging is vir so 'n eie wetenskap nie. Materiaal is daar genoeg voorhande. Die teoretiese besinning en gesistematiseerde verwerking van die data, het egter nóg deur die etnologie nóg deur die religiekunde so 'n peil van groei bereik dat dit voor die hand liggend is dat tot 'n eie wetenskap gekom kan word. Dus intussen: Godsdiensetnologiese en etnoreligiologiese bestudering van mites.

HOOFSTUK 9

ONAFHANKLIKE GODSDIENSTIGE BEWEGINGS

Wie die duisende godsdienstige skeurbewegings wat in Afrika bestaan, bestudeer, betree die terrein van "the most remarkable achievements of the African religious genius".[1)]

Uit die terme "onafhanklike godsdienstige bewegings" blyk al dadelik wat die aard is van die fenomeen wat tans ter sprake is. "Kerk" kan nie ongenuanseerd gebruik word nie en kan ook nie t.o.v. al die groepe toepasbaar gemaak word nie omdat hulle nie aan die vereiste van die kerk voldoen nie vanweë die sektariese aard daarvan en omdat hulle tot so 'n mate nativisties is dat hulle die kenmerke van die kerk in die gedrang bring.[2)] Tipologie hiertoe is dus baie noodsaaklik.

Die term "onafhanklike godsdienstige bewegings" is dus verkieslik bo "profetiese bewegings" of "messianense bewegings" waarin slegs 'n gedeelte van die gedagteinhoud hiervan ingesluit is.

Dit is ook verkieslik bo "separatistie groepe" omdat die "skeur"-element nie meer by al die bewegings prominensie bevat nie.

"Nativistiese bewegings" is ook nie t.o.v. al die gevalle toepasbaar nie omdat nativisme nie die hoofkenmerk daarvan is nie.

---

1) Barrett, D.B. Schism and renewal in Africa. Oxford, Univ. Press, 1968. p. XVIII.
2) Vgl. Oosthuizen, G.C. Post Christianity in Africa. Stellenbosch, Wever, 1968. p. 72 vv.

So is ook die term "chiliastiese beweging" nie wyd genoeg om hierdie bewegings aan te dui nie omdat almal nie die millenniumgedagte bevat nie.[3]

1. Die studie-ontploffing hieroor.

Dit is te verwag dat die bestudering van 'n fenomeen soos hierdie wat hom vir die laaste eeu voordoen, nl. "schisms from foreign mission bodies... on a scale unparalleled in the entire history of the expansion of Christianity"[4] die penne in beweging sal sit.

Teen 1967 was daar omtrent 1500 boeke, artikels, notas, opnames en verdere gepubliseerde geskrifte oor hierdie onderwerp.[5]

Daar is egter nie net 'n akkumulatiewe vermeerdering t.o.v. die aantal publikasies nie maar ook t.o.v. die bewegings self.[6]

Die verskyning van B.G. Sundkler se "Bantu Prophets in South Africa" (eerste uitgawe London 1948) was die eerste omvattende en indringende studie oor hierdie saak. Hoewel sy beskouinge in sekere opsigte verouderd geraak het, het sy siening hieroor seker vir die beste deel van twee dekades die denke oorheers en is sy bepalinge in baie opsigte

---

3) Vgl. Kruger, M.A. Die Zion Christian Church. ongepubliseerde Th.M. verhandeling P.U. vir C.H.O. Potchefstroom, 1971. p. 3 vv. vir die terminologie.
4) Barrett, op. cit., p. 3.
5) Oosthuizen, G.C. Die konfrontasie met die onafhanklike kerklike bewegings in Suid-Afrika in die jongste sendingteologie. In Sendingwetenskap Vandag. red. Bosch, D.J. Pretoria, N.G. Kerkboekhandel, 1968. p. 197; Barrett, op. cit., p. 37. Die monumentale werk van Barrett is gebaseer op 'n studie in vyftien Europese en 'n hele aantal Afrika-tale. Hy verwerk gegewens uit

nog relevant, standaard en grondliggend.[7]

Die vloedgolf studies wat hierop gevolg het, vertoon in meer as een opsig 'n veranderde benadering. Enersyds kom nou analitiese werke na vore i.p.v. deskriptiewes soos vroeër. Andersyds ondergaan die houding van sendinghistorici 'n verandering. Die vroeëre ongunstige kommentaar as sou die bewegings uitsluitlik sinkretisties wees en 'n onaangename "geur" dra, maak plek vir 'n simpatieke en selfs bewonderende toon. Hierby kom nog dat die spektrum van wetenskaplik-geïnteresseerdes in hierdie fenomeen verder verbreed. Vroeër ongeïnteresseerde wetenskaplikes uit lande soos Rusland en Pole toon nou belangstelling. Daarby kom nog dat daar nou studies hieroor gepubliseer word gedurende die dekade 1957-1967 - in meer as 220 verskillende tydskrifte en wel van religiekundige, etnologiese en teologiese (missiologiese) strekking.

Die bewegings word dus nou voorwerp van studie deur antropoloë, sosioloë, sosiale psigoloë, teoloë, staatsleer-wetenskaplikes ens.[8]

By die vreugde oor hierdie vermeerderde belangstelling lê egter ook enersyds die verwarrende en verbrokkelde bestudering van aspekte hiervan deur sendingwetenskaplikes, religiekundiges, etnoloë, psigoloë ens. maar andersyds ook die

---

5) twee-en-dertig van twee-en-veertig state en kolonies suid van die Sahara.
6) Barrett, op. cit., p. 38 vv.
7) Ibid., p. 40.
8) Beyerhaus, P. Vom Verstehen messianischer Bewegungen. In Beyerhaus, P. Begegnung mit messianischer Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Ev. Missionsverlag, 1967. p. 5.

gebrek aan wetenskapskoördinasie tussen hierdie studies. Wat nodig is, is behoorlike afbakening tussen en koördinasie van die menigerlei wetenskappe wat hierdie data hanteer.

Die vraag kom bv. dadelik na vore: Is Sundkler se standaardwerk teologie (vanuit die Skrif), of is dit (godsdiens) etnologie waarin hy hierdie fenomeen as etniese probleem besien, of is dit (etnologiese) religiekunde waar hy dit as religieuse probleem bespreek, weliswaar deur die etnies-kulturele in verband met die religieuse te bring?

Die mees voor die hand liggende is dat dit 'n religiekundige studie is.

2. Oorsig oor die geskiedenis hiervan in Afrika.

Die oudste bewegings wat bekend is suid van die Sahara, is die sg. Settlers Vergadering wat in 1819 in Sierre Leone weggebreek het van die Wesleyaanse kerk.[9]

In die res van Afrika[10] het skeuringe en bewegings van hierdie aard ongeveer sedert die helfte van die vorige eeu begin.

In Ghana bv. vind die eerste skeuring plaas in 1862 toe 'n aantal skeurmakers uit die Fanti-stam weggebreek het ook uit die Wesleyaanse kerk en die kortstondige Metodistegenootskap gestig het. Dit is o.a. opgevolg deur die volgende: Nigerië (1888), Dahomey (1899), Ivoorkus (1913).

Wat die res van Afrika betref, is die volgende van belang:

Noord-Afrika: Hier staan skeuringe reeds geboekstaaf gedurende die eerste vyf eeue na Christus veral in Egipte.

---

9) Barrett, op. cit., p. 18.
10) Ibid.

Sentraal Afrika: Die Kameroen lewer in 18[illegible] skeuring uit die Baselsending.

Oos Afrika: In Madagaskar skeur 'n predikant in 1894 weg van die kerk. Dit word gevolg deur twintig verdere skeuringe kort daarna.

Suid-Afrika lewer die rykste oes aan hierdie bewegings: Ongeveer 3100 bewegings met 'n ledetal van meer as drie miljoen, dus ongeveer die helfte van die tussen vyf en ses duisend van die onafhanklike kerke in die hele Afrika.[11]

In Kinshasa het sedert onafhanklikheidswording meer as tweehonderd van hierdie bewegings tot stand gekom. Die groeikoers van die bewegings in Afrika is ongeveer honderd per jaar met 'n lidmategroei van ongeveer een derde miljoen per jaar.[12]

3. Die bewegings in Suid-Afrika.

Die eerste skeurbeweging dateer terug tot 1884 toe Nehemia Tile, 'n Wesleyaanse predikant, uit sy kerk weggebreek het.[13] Nadat die Etiopiese kerk in 1892 gestig is, besoek die Amerikaanse biskop van die African Methodist Episcopal kerk, Henry M. Turner Suid-Afrika en soek kontak met die skeurgroepe. Gedurende sy besoek orden hy 65 Bantoe predikante.[14]

---

11) Oosthuizen, Die Konfrontasie ... p. 198
12) Ibid.
13) Oosthuizen, Post Christianity, p. 32 vv. Hy was nl. deur 'n blanke sendeling gekritiseer oor sy Temboe nasionalistiese gevoel. Sundkler, B.G.M. Bantu Prophets in South Africa. London, Lutterworth, 1904 p. 38
14) Oosthuizen, Post Christianity, p.33

Nog 'n betekenisvolle beweging het in 1898 begin met die skeuring en tot standkoming van die African Presbyterian Church deur P.J. Mzimba wat uit die Free Church of Scotland weggebreek het omdat hy nie sekere bedrae geld wat in Europa aan hom gegee is, in die kerk mog aanwend soos hy wou nie. [15]

Die geskiedenis van die bewegings hierna lewer 'n onoorsienbare reeks skeuringe en stigtings op totdat dit die grootste getal in Afrika bereik het.

Die drie grootste groepe is die volgende:

Eerstens die African Native Baptist Church waarvan Isaiah Shembe die leier was. Hy is oorlede in 1935 maar het, so word geglo, weer opgestaan uit die dood. Hy is opgevolg deur sy seun. Hy het fascinerende leiding uitgeoefen m.b.t. dogmatiese proklamasie en gesondmaking. [16] Hy is die Moses van sy volk, die swart Christus, "the God of the Blacks in their hunger for realised revelation" [17] Dit ontwikkel tot 'n magtige beweging met duisende aanhangers en groot gebouekomplekse in Natal.

Die tweede groot groep is die Zion Christian Church wat in Noord-Transvaal naby Pietersburg sy setel het. Die stigter daarvan is Engenas Barnabas Lekganyane, kleinseun van 'n beroemde toordokter.[18] Hy sterf in 1948. Na intense innerlike woelinge het sy seun Edward teen die einde van 1949

---

15) Sundkler, op. cit., p.42 vv.
16) Abid. p. 328.
17) Oosthuizen, Post Christianity, p. 36
18) Kruger, op. cit., p. 9

die beheer oorgeneem. Sedertdien het dit 'n magtige beweging geword. Met paasfees word 'n soort pelgrimstog na die hoofsetel onderneem waar, na bewering, 120 000 persone opdaag.[19] Kenmerkend van hierdie groep is die stêr van David op 'n groen lappie as agtergrond. Die aanhangers dra dit konsekwent. Veelwywery word toegelaat; genesing vorm 'n deel van die religieuse program en 'n streng rangorde word gehandhaaf binne die kerklike struktuur.[20]

Die derde groot groep bestaan in die Kaap Provinsie met Port Elizabeth as hoofsetel. Wyle biskop Limba was daar die ewekrie van Shemba en Lekganyane.[21]

4. Enkele trekke van hierdie bewegings. Dit is onmoontlik om binne die bestek van hierdie studie enigsins 'n volledige beeld te bied van die kenmerke van hierdie bewegings. Dus slegs die volgende:

4.1 Leierskapstatus.

Wat ookal aanvanklik die motief by die totstandkoming van die skeurgroepe was, huidig bestaan daar wat beskryf kan word as 'n "obsession for leadership".[22] Die probleem van leierskap moet besien word teen die agtergrond van politieke en sosiale leierskap by die Bantoe soos dit t.o.v. die kerklike situasie gereflekteer word. Die Protestantse idee van kerklike leierskap wat nie in een persoon saamgetrek is nie maar by 'n raad berus wat op demokratiese wyse saamgestel is, staan in radikale antitese tot die leierskap by hierdie

---

19) Die getal is op die gesigswaarde aangedik. Kruger, op. cit., p. 39.
20) Kyk veral Schlosser, Katesa. Eingeborenenkirchen in Süd- und Westafrika. Kiel, Kommissionsverlag. Mühlau, 1958. p. 181 vv.
21) Oosthuizen, Post Christianity, p. 38.

bewegings waar rangorde streng gehandhaaf word en die gesag van die hoof absoluut onbetwisbaar is.[23] Sundkler beweer: "the Kingship pattern of Zulu society is imprinted on the leadership in all the independent Churches. The leader whether 'Bishop' 'Overseer' or 'President' is a King, inkosi, and the Church is his tribe."[24]

Dit verklaar die magnetiese invloed van die leier oor die lede en hulle slaafse navolging van hom.

Die dood van so 'n leier skep 'n groot krisis. Die "stoel" is oorerflik net soos die koningskap[25]. Die leier vergader 'n aantal vertroulinge om hom maar gaan hiermee selektief te werk. Shembe het bv. nooit iemand as predikant gekies wat self kom vra om dit te word nie maar diegene dit laat word wat hy, deur die gees gelei, kon vertrou.[26]

4.2 Die Gemeente.

Die leier oefen absolute beheer uit oor die Kerk. In die kleiner groepe is die leier se beheer oor die mense makliker en is daar ook 'n direkte verhouding tussen hier en volgelinge. In groter groepe wat in meer as een gemeente georganiseer is, word die leierskap wat oor die kerk beoefen word, 'n meer indirekte saak. Vir die begrip van die gemeente is hy 'n baie belangrike man wat in die stad woon, baie geleerd is, baie bekwaam is en voortdurend besig is om te onderhandel met die regering in Pretoria.[27]

---

22) Sundkler, op. cit., p. 100.
23) Ibid., p. 101.
24) Ibid., p. 102.
25) Ibid., p. 117.
26) Ibid., p. 145.
27) Ibid., p. 151.

Die lidmate is baie gesteld op uiterlike voorkoms en gebruike. Hulle het 'n eie kode wat bestaan uit 'n kleurvolle uniform-drag (in detail voorgeskryf volgens die droom van die leier), 'n sekere aanspreekvorm, sekere manier van groet. Sekere groepe moet sonder skoene die erediens bywoon.[28] In al hierdie dinge beleef hulle 'n infra-eenvormigheid wat bedoel is as volledige geestelike integrasie wat hulle tegelykertyd interkerklik gesien, geheel onderhoudend mank.

4.3 Aanbidding.

Oor die algemeen het die skeuringe om ander redes as die liturgie gegaan. Gevolglik is daar 'n sterk neiging om die liturgiese uitdrukkingswyse te behou.[29] Hulle behou meesal die liederebundel. Soms word saam met die Skriftlesing gesing volgens musiek wat in die kerk self ontstaan het.[30] Die erediens het dus tog 'n duidelike eiesoortige karakter: "the African heritage shows itself in the fact that the anti-ritualistic programme of the mission is replaced by a tendency to move to the other extreme, to lay a strong emphasis on the importance of ritual."[31]

Die preek beklee steeds 'n prominente plek in die erediens in sommige gevalle, terwyl dit volgens Sundkler in ander gevalle verdring word deur getuienis.[32]

Verdere trekke van die vorm van aanbidding is die luidrugtige skreeugebede[33], die religieuse taboes[34] en die heilige

---

28) Ibid., p. 163.
29) Ibid., p. 180.
30) Pauw, Religion in a Tswana chiefdom, p. 135.
31) Sundkler, op. cit., p. 181.
32) Ibid., p. 190, 191. Pauw, Religion...p. 141.
33) Pauw, Religion.....p. 179; Sundkler, op. cit., p. 192 vv.
34 Sundkler, op. cit. p 126 216.

dans.[35]

4.4 Gesondmaking.

Gesondmaking beklee so 'n prominente plek dat die genesende boodskap wat die kerk uitdra beskou kan word as "the pivot of all Church activity."[36] Dit geskied bywyse van openbare en private gebede vir die siekes asook handoplegging in ander gevalle.[37]

5. Die oorsake van hierdie formasies.

Hierdie oorsake moet vooraf gesien en gesoek word teen die agtergrond van die grondslae van die eeue-oue samelewingstruktuur van Afrika waar 'n verandering t.o.v. een komponent 'n verandering oor die hele lewenslinie tot gevolg het omdat politiek, wet, godsdiens, kuns, taal en kultuur en sosiale struktuur "are all closely interlocked in a balanced and self-righting system"[38] Cfr.

Die koms van kerk en sending wat die boodskap gebring het waaruit groot verwagtinge gevloei het t.o.v. 'n verandering van die bestaande, het gaandeweg geblyk te word 'n aanslag op en bedreiging van die bestaande struktuur.

Dit betref die onderstaande komponente van die struktuur[39]:

Samelewingstruktuur: meerslagtigheid, stam, genealogiese groepe, status van die vrou.

grond en eiendom: reg op grondgebied, voorvaderlike grondbesit, vrugbaarheidsrites.

---

35) Ibid., p. 191.
36) Ibid., p. 220.
37) Pauw, Religion.... p. 177.
38) Barrett, op. cit., p. 265.
39) Ibid., p. 266.

wette en taboe: Stamwette, verwantskapsverpligtinge, hiërargiese gehoorsaamheidseise, gesag van ouers, huweliksreëls.

religieuse begrippe: Mitologie, kragbesef, aanbidding van die hoogste wese, verering van voorouers.

religieuse leierskap: Priesters, medisyne-aanwending, toordokter en toornaar, reïnkarnasie van leidende voorouers.

religieuse simboliek: Maskers, religieuse drag, merke op die liggaam.

magisme: Swart en wit magisme, fetisj.

ritueel: Rites by geboorte, sosiale geleenthede, begrafnis.

verering: Offers, emosionalisme, teenwoordigheid van diegene uit die geesteswêreld.

moedertaal: Liedere, geskiedenis, epos, onderwys.

Dat hierdie konfrontasie en die aanslag met die eis om verandering sonder slag of stoot sou plaasvind, is nie te bedink nie. Inteendeel was bitterheid in beide opsigte die gevolg omdat nie ontvang is wat verwag is nie. Hulle het nie gedeel in die krag en vermoë van die blanke nie; nie materieël, finansieël, godsdienstig, geestelik of kultureel nie. Religieus het dit hulle die swaarste getref: "their societies were not being fulfilled by the new religion, but were being demolished. In place of the secure religion they thought they had of old, there was now a religious void."[40]

Saamgevat lê die telkurstelling wat beleef word t.o.v. die blanke beskawing, in die volgende twee opsigte:

---

40) Ibid., p. 267.

Eerstens: "eine ungeschickt und falsch durchgeführte Akkulturation". Dit hou in dat die Christene vervreem uit hulle kulturele agtergrond, onafdoende onderrig gegee en aan hulleself oorgelaat word.

Die tweede rede is: "das zur Schau getragene Gefühl der Uberlegenheit der Weiszen den Eingeborenen gegenüber."[41] Die invloed wat op die inboorlinge uitgeoefen is, berus op die oortuiging van verhewenheid bo die inboorlinge. Die gevolg hiervan is: "das aufkommende Gefühl der Minderwertigkeit, für des den Weiszen die Verantwortung zuzuschreiben ist, scheint die Ursache des Fernbleibens von der Verwaltungs- und Missionsarbeit bei den schriftlosen Völkern zu sein". Vandaar die rewolusionêre element by hierdie bewegings.

Negatief gesien is hierdie bewegings dus tot 'n groot mate reaksieverskynsels. Dit het egter gaandeweg 'n positiewe inhoud verwerf veral as inheemse uitdrukkingsvorm van die Christendom met sterk nadruk op gesondmaking.[42]

Teen hierdie agtergrond kan die volgende oorsake ter nadere aanduiding bepaal word.[43]

5.1 Politieke oorsake.

---

41) Guaringlia, G. Prophetismus und Heilserwartungs Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. Horn, Berger, 1959. p. 266.

42) Vgl. Sundkler, B.G.M. Der Afrikanische Messias als Heiler. In Beyerhaus, P. red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Ev. Missions-Verlag. 1967. p. 26 vv. Becker, H.G. Theologie der Heilung, Hermansburg, Verlag Missionshandlung, 1972. p. 156.

43) Oosthuizen, Die Konfrontasie..... p. 203.

Dat politieke oorsake 'n rol speel is ongetwyfeld maar net, blykens latere studies, gering.

Sundkler maak die bewering: "of all these factors, which strongly affect the emergence of an ever-increasing number of independent churches, the colour-bar and racial discriminations are felt by die Bantu as the most damaging."[44]

Dit is egter bepaald 'n oorbeklemtoning van die politieke ten koste van ander belangriker oorsake.[45]

5.2 Ekonomiede redes.

Dat die vervreemding van sekere grondgebied en die reëlings soos neergelê in die bepalings van 1913 die Bantoes gegrief het, is onweerlegbaar korrek, bv. die standpunt van Prof. Jabavu in aanmerking genome dat dit "the worst of their grievances"[46] is.

5.3 Sosiologiese redes.

Die sosiale en kulturele ontwrigting van die oorspronklike samelewingseenhede is 'n baie belangrike oorsaak van sulke bewegings soos bv. in Japan wat onder soortgelyke omstandighede meer as seshonderd bewegings opgelewer het.[47]

5.4 Reaksie teen die sending.

Die verwyt van die paternalistiese houding van sendelinge het ongelukkig 'n debiet van die kerk geword.[48]

5.5 Denominasionele verskille.

Die plurale verdeeldheid van kerke wat sending kom doen het,

---

44) Sundkler, op. cit., p. 81.
45) Oosthuizen, Die Konfrontasie....., p. 210.
46) Sundkler, op. cit., p. 33.
47) Oosthuizen, Die Konfrontasie..., p. 210.

ongesonde onderlinge wedywering, verskil in dissiplinêre standaard en openlike denominasionele geskille en twiste was bepaald nie bevorderlik vir 'n eenheidsgees onder die jong Christene nie.[49]

5.6 Religieuse redes.

Die Christendom as godsdiens in sy aanbieding deur die sendelinge is onaanvaarbaar omdat dit nie komprehensief die problematiek dek nie. Voorbeelde hiervan is die weiering om 'n poligamis in die kerk te aanvaar terwyl sy posisie as poligamis in die religieuse stamstruktuur sonder probleem is. Hierdie onvermoë van die kerk laat 'n vraagteken oor die Christendom hang. Daar is baie wat hy in sy eie godsdiens het en nie terugvind in die Christelike godsdiens nie, bv. magiese krag en beskerming. Die nuwe godsdiens versterk nie sy gemeenskapslewe nie maar verbreek dit.[50]

5.7 Etniese redes.[51]

Die hele vir hom so magtige aangeleentheid van sy etniese verbondenheid met wat dit inhou as Afrika-mens t.o.v. stamgewoontes, taal, stamverband ens. word bedreig. Vandaar die reaksie.

5.8 Ekklesiologiese redes.[52]

Swak pastorale sorg, onvermoë om administratiewe reëlings sinvol toe te pas, ondeurdringende kategese, misbruik van die finansies van die kerk het bygedra tot die swak insig omtrent die Christelike kerk en het skeuring sinvol laat

48) Barrett, op. cit., p. 270.
49) Oosthuizen, Die Konfrontasie.., p. 211.
50) Ibid., p. 212.
51) Ibid., p. 212.
52) Ibid., p. 214.

voorkom vir die swak ingeligtes. Vandaar dat lidmate van die erkende kerke maklik wegskeur en skeuringe geredelik gevolg word.

5.9 Gebrek aan kommunikasie.

Omdat Afrika die evangelie grootliks nie reg gehoor het nie weens ontoereikende kommunikasie, bly die Evangelie "vreemd" klink. Dit blyk al dadelik by onsuiwere Bybelvertaling.[53]

Om bogenoemde redes het die onafhanklike bewegings wat kerkregering betref, hulle eie pad bewandel deur weg te breek uit die ou kerk. Wat die eredienste betref is 'n eiesoortige liturgie uitgebou hoewel in sterk aansluiting by die oorgelewerde vorme. Teologies is die suiwer pad van die Skrif verlaat op grond van die sinkretisme waarin dit verval het.

6. Die hoofkenmerke van hierdie bewegings.

Uit bostaande kan nou enkele hoofkermerke wat algemeengeldend is, onderskei word soos dit t.o.v. die sosio-politieke en religieuse bestaan.

6.1 Sosio-politieke kenmerke.

Hierdie kenmerke kan, ofskoon dit duidelik die politieke lewe betref, van die godsdienstige onderskei word hoewel dit binne die eenheid van die menslike geeste nie daarvan geskei kan word nie.

Dit is nodig om die nativisme in hierdie verband te besien. As verskynsel is dit "Der Versuch eines primitiven Volkes seine alte eigene Kultur aufzunehmen und verlangt die Beseitigung von Elementen, die aus fremden Kulturen übernommen

---

53) Ibid., p. 216.

worden waren, seien es Personen, Ideen oder Gebrauche."[54]

Dat die nativisme egter die "Haubttendenz solcher Bewegungen"[55] is virsover dit beter lewensomstandighede en -situasies soek, maar uitdruklik binne die eie kultuur, is dit 'n duidelike ooraksentuering van die nativisme t.o.v. die onafhanklike bewegings.

Nietemin is die drie kenmerke[56] van die nativisme by hierdie bewegings aanwesig maar in sterkere of swakker gradering.

Eerstens 'n sterk gevoel teen die blanke beskawing wat dikwels in die vorm van geweld en aggressiwiteit teen sendelinge, koloniste en verteenwoordigers van die westerse beskawing openbaar word.

Tweedens: 'n sterk strewe na politieke en ekonomiese onafhanklikheid.

Derdens: 'n Poging om politieke eenheid oor die ou tradisionele taal- en ander verskille heen te bewerkstellig. Vandaar die meer genoemde rassebewustheid by hierdie groepe.

'n Baie duidelike nativistiese trek is ook geleë in die analogie tussen die swart Messias en die sakrale koning volgens Afrikatradisie.

Daar is 'n noue eenheid tussen die politieke koningskap in Afrika en die sakrale hoofskap. Hy is die vader en bron van alle lewe, 'n magiese wese met groot bonatuurlike krag.[57]

---

54) Guaringlia, op. cit., p. 257.
55) Ibid., p. 31.
56) Ibid., p. 32.
57) Martin, Marie-Louise. Afrikanischer Messianismus und der Messias der biblischen Offenbarung. In Beyerhaus, P. red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Ev. Missionsverlag, 1967. p. 47.

Die analogie tussen hierdie sakrale koningsfiguur en die Messiaanse leiersfiguur is baie duidelik.[58] Biskop Limba word genoem "Vader" en sy naam mag nie uitgespreek word nie. Matita, Shembe en Lekganyane leef in die bewussyn van hulle volgelinge soos God self. Limba bied die toegang tot Jehova.

Net soos die koning, is hierdie leiers omring deur 'n paneel hoogwaardigheidsbekleërs. Dit, tesame met rykdom en welvaart, is tekens van krag. Net soos die sakrale koning sê hulle dat hulle rykdom aanwend tot nut van die volgelinge.

Die duur motors word geensins vir gerief aangekoop nie, maar beklemtoon die voorspoed van die leier om daarmee die voorspoed van die beweging self te beklemtoon.

In hierdie sin is dit dus 'n nasionale en volkskerk en ontbreek die visie op 'n wêreldwye kerk wat alle nasies omvat. Aldus "ist die Kirche in der messianischen Bewegung zum neuen Stamm geworden, dessen Haupt der Schwartze Messias ist".[59]

Hoe die oorgang gemaak is tussen die sosio-politieke en religieuse situasie[60] en watter werkfaktore dit tot gevolg het, is 'n voorwerp van studie vir nadere oorweging. In elk geval is dit 'n soort rudimentêre nasionalisme t.o.v. die stryd teen die vreemde en die teruggryping na die eie.

6.2 Religieuse kenmerke.

Die religieuse aard van die onafhanklike bewegings is onmis-

---

58) Ibid.
59) Ibid., p. 48.
60) Anderson, E., Messianic popular movements in the Lower Congo. Uppsala, Almquist & Wiksell, 1958. p. 230 vv.

kenbaar.[61] Dit is nodig om dus die kenmerke te bepaal t.o.v. die eiesoortige aard hiervan soos die leiers dit as kerk wil inrig en t.o.v. die profetiese en priesterlike beoefening van die amp in wat deur hulle as kerk beskou word.

6.2.1 Die inrigting van 'n eiesoortige Christendom. Die onafhanklike kerke aanvaar gewoonlik die historiteit van Jesus Christus as Here en Verlosser.[62] Die studie van hierdie verskynsels lê egter bloot daarin dat afgestuur word op 'n kompleks van nuwe religieuse vorme wat deel moet vorm van die Afrika-Christendom. Soos hulle oorspronklike samelewingstruktuur aspek vir aspek aan vernietiging onderworpe was deur die aanslag van die Christendom en die beskawing, bou hulle opnuut aspek vir aspek die antwoord en verweer op t.o.v. die volgende sake:[63]

Gemeenskapstruktuur: Klein gemeente-gemeenskappies, aanvanklik op gesinsgrondslag, deelnemers in onderlinge liefde, prominensie van die vrou.

Land en eiendom: Sentra vir aanbidding, gebedehuise, die nuwe Jerusalemvergestalting.

Heilige plekke: duur besigheidsondernemings deur lidmate, begrafnisgenootskaps-filantropiese fondse, finansiële selfstandigheid.

Wet en taboe: Elaborate wetlike bepalings, strewe na re-

---

61) Dit is jammer dat die andersins uitnemende aangehaalde werk van Schlosser wel godsdienssosiologies ontsaglik veel materiaal bevat maar nie kom tot die wese van die religieuse as komponent en prinsipium van die sosiale struktuur nie.
62) Barrett, op. cit., p. 273.
63) Ibid.

geringserkenning, diplomas en sertifikate, twee heilige dae in die week (Woensdag en Vrydag), eet van ongesuurde brood, verwerping van blanke medisyne, legalisme.

Godsdiensopvatting: Hulle god is die god van krag, van wonders, van voorvaders. Daar is 'n omgekeerde kleurskeidslyn in die hemel, 'n mitologiese era in kerkgeskiedenis en 'n inheemse teologie.

Godsdiensleierskap: profete en profetesse, gesondmakers, moeders-in-God, aanvaarding van poligamiste.

Godsdienssimboliek: Kleur soos voorgeskryf in drome, blou en wit is heilige kleure, houtkruise, baard, kaalgeskeerde hoofde. Die doodkis is die simbool van die dood van Christus, die kerse het ook 'n simboliese betekenis.

Magiese opvattinge: Magie word aanvaar maar verwerp ou vorme bv. fetisj.

Ritueel: spesiale groet in gebede, seën van medisyne, rituele dans, voetwassing.

Aanbidding: deur toemaak by gebed, glossolalie, gesprek met die Heilige Gees, skreeubid, drom, inheemse lied en sang.

Moedertaal: Preke, gesprekke ens. vind streng in die moedertaal plaas.

Die kerk is dus 'n nuwe gemeenskap, "a restructuring of society which replaces the old tribe by the new church often with its own closely-integrated institution, customs, beliefs, and laws..."[64] Die onafhanklik beweging stuur dus

64) Ibid., p. 275.

nie net af op 'n eiesoortige kerk en kerkvorm nie; dit behels in 'n baie wyer sin 'n nuwe en eiesoortige gemeenskap waarin die ontredderde en uit sy gewoontes losgeslane soeker homself weer kan vind in sy eie milieu.

6.2.2 Profeteskap.

Die profetetipe leierskap by die onafhanklike bewegings is 'n kombinasie van die koningskap en koninklike outoriteit met 'n ewe sterk leierskap in die gemeenskap, nl. die divineerder (Zoeloe: isangoma; Sotho: ngaka).[65]

Sowel 'n man as 'n vrou kan profeet wees.[66] Niemand kan 'n profeet wees sonder die "gees" nie. Hy is die middelaar tussen die lewende en die dode en is gewoonlik 'n ekstatiese tipe.[67] Hy ontvang sy roeping; begin as swerwer wat sy apokaliptiese boodskap uitdra. Gaandeweg vergader hy mense rondom hom, maak gebruik van hulpleiers en vorm aldus sy godsdienstige groep.[68]

Hy mag magie gebruik maar doen dit verkieslik nie en gebruik sy bonatuurlike krag. Aldus is hy nie net 'n religieuse figuur nie maar ook 'n magiese een. Die gebede wat hulle doen, verdien besondere vermelding. As bidders stel hulle hulself op gelyke vlak met die patriarge en hulle gebed is nie soseer 'n versoek nie as 'n bevel en voorskrif.[69] Hy staan immers in die plek van die Verlosser.

Hulle ontvang drome en openbaringe en werk as "emissaries from the supernatural world with specific tasks entrusted

---

65) Sundkler, op. cit., p. 109.
66) Oosthuizen, Post Christianity, p. 79.
67) Ibid.
68) Sundkler, op. cit., p. 117.

to them..."[70] Vandaar dat hy absoluut kategories optree.

Een van die treffende profete=persoonlikhede was Isaiah Shembe van wie Sundkler skryf: "there is probably no Zu=lu in modern times who has had such an immense influence over such a large number of people as Shembe."[71]

Hy ontvang sy gevoel van geroepenheid toe hy in 'n geweldige stormweer was waartydens 'n os deur die weerlig doodgeslaan en 'n brandwond bokant die dy van Shembe gelaat is. Hy was drie weke lank siek en glo dat hy daarna die stem van God hoor wat hom roep tot diens. Hy word 'n befaamde profeet en gesondmaker.

6.2.3 Priesterskap (gesondmaking).

Dit is opmerklik hoe die werk van gesondmaking parallel loop met en verbind is aan die profeteskap. Waar die Roomse Ker=ke gekenmerk word deur die klem op die Sakramente en by die Protestantse kerke Woordverkondiging die vernaamste kenmerk is, staan die onafhanklike kerk, veral die wat deur Sund=kler die Sioniste genoem word, as "institute of Healing" bekend.[72]

Die studie van H.J. Becken "Theologie der Heilung" (Her=mannsburg 1972), is van meer as gewone belang vir die be=grip van die gesondmakingsaksie deur hierdie groepe.

Van ouds af het die Bantoe geworstel met die verskynsel van siekte. Lg. ontstaan nl. vir hulle begrip deur toorwerk of deur giere van die voorvaders wat gesondmaking kan be=

---

69) Oosthuizen, Post Christianity, p. 86.
70) Ibid., p. 126.
71) Sundkler, op. cit., p. 110.
72) Ibid., p. 220.

werkstellig.[73] Dit word egter nie as genesing t.o.v. 'n bepaalde kwaal ingedink nie maar wel as 'n "ganzheitliche Rettung des Menschen".[74] Om sodanige redding is na die Christendom opgesien, maar die antwoord was onbevredigend. Gevolglik kom die onafhanklike kerk met sy genesingsteologie. In sy uitdrukking van hierdie genesingsteologie maak die eksponente van die onafhanklike bewegings gebruik van en plaas hulle dit binne die raamwerk van die Afrikadenkstruktuur.

In hierdie denkstruktuur wat oorspronklik geloof in 'n hoë god en verering van die voorvaders behels het, word die oorspronklike inhoud verplaas deur en vervang met of gereinterpreteer deur wat uit die Christendom oorgeneem is.

Omdat die Bybel in hulle moedertaal vertaal is, omdat hulle in elk geval leer lees het, en omdat hulle slegs tot 'n elementêre begrip van die Bybelse waarhede kon kom, verklaar hulle die Bybel fundamentalisties op so 'n wyse dat hulle 'n eie genesingsteologie ontwikkel en boonop nog 'n teenstrydigheid by die Kerk meen te ontdek tussen hulle idee van Bybelse genesingspraktyk en dié van die sending. Aanvanklik was die vraag na genesing nie so aktueel as die soeke na die Afrikavorme nie.

Namate hulle egter in hulle eie denke in hulle genesingsteologie geslyp geraak het weens hulle Bybelstudie, en namate die kerke hospitale opgerig het wat volgens die mening van die uitbouers van die onafhanklike beweging sekulêre instellings was (ten spyte van die goddiensonderrig wat daar gegee is) omdat hulle nie God se direkte sigbare tus-

73) Ibid., p. 221.
74) Becken, op. cit., p. 156. Wat hierin vervat is, word

senkoms gesien het nie, maar slegs die medisyne, het die kloof tussen die twee kerktipes groter en groter geword.

Hierdie proses het tans tot so 'n stadium ontwikkel dat m.b.t. die skeurgroepe gesê kan word: "heute ist das Heilen das auffälligste Phänomen, an dem sich die A.U.K. (Afrikanische Unabhängigen Kirchen) von den klassischen Missionskirchen unterschieden."[75] Gesondmaking het dié kenmerk van die onafhanklike groepe geword. Merkwaardig genoeg was die religieuse gedagte-inhoud by hierdie bewegings nie net 'n kompilasie van die latere by die vroeëre nie, maar het dit inderdaad uitgegroei tot iets nuuts, nl. Skrifturlik-trinitariese gesondmakingsteologie.[76] Hierin is dit, wat die Zoeloes betref, die geloof dat Unkulunkulu gesond maak na liggaam en gees.

Verdere aspekte van hierdie heiligingsteologie is dat daarin 'n sterk esgatologiese trek bestaan en dat dit nie net algemeen godsdienstig nie maar spesifiek christelik begryp word. Die redding is ook die-hele-mens-omvattend. Van besondere belang is die wyse waarop aansluiting gevind word by die siektebegrip van die Bantoe. Siekte is nl. nie 'n toestand nie maar 'n af- of toename in krag en wel daarin dat vergewing die afname van krag teenwerk en die toename bevorder.

Verder verdien vermeld te word dat die herstel net soos in die voorchristelike tyd ritueel beleef en bedryf word. Derhalwe is die ritueel middel en simboliek van wesenlike betekenis. D.m.v. die taboe word die hele lewe gestel onder

74) ontleen aan die hoogs insiggewende bevindinge van Becken.
75) Ibid., p. 157.
76) Ibid., p. 158.

die gesondmakingsaksie. Christelike gesondmaking en die rituele behoefte van die Afrikaan word dus saamgevoeg tot hierdie nuwe priesterlike diens.[77)]

7. Tipologie.

Dit is verwarrend om al hierdie verskynsels saam te bondel as een groep omdat daar diepgaande onderlinge teologiese en religiekundige verskille bestaan.

Sundkler maak die indeling tussen bewegings van Etiopiese aard wat meesal van blanke kerke afgeskeur het en by wie die politieke motief sterk op die voorgrond staan en Sionistiese tipes wat meer sinkretisties is en daaraan ontleen is dat die leiers hulleself as Sioniste beskryf.[78)]

Hierdie indeling was jarelank gangbaar maar het tog onbruikbaar begin word omdat verdere studies i.s. hierdie beweging aan die lig gebring het dat die politieke aspek wat veral die Etiopiese groep betref, te hoog aangeslaan is, dat daar baie deureenvloeiing is wat Sionistiese en Etiopiese elemente aanbetref, en veral dat gaandeweg 'n heel nuwe gestalte t.o.v. hierdie bewegings ontwikkel nl. gesondmaking wat absolute prioriteit as kenmerk het. Die volgende indeling van Oosthuizen is bruikbaar:[79)]

7.1 Kerke. Baie van hierdie bewegings is volwaardige kerke, bv. die African Methodist Episcopal Church, die Bantu Methodist Church of Africa en die Presbyterian Church of Africa. Bediening van Woord en Sakrament en tuguitoefe-

---

77) Ibid., p. 160.
78) Sundkler, op. cit., p. 53. In die latere uitgawe van sy werk voeg hy 'n derde by nl. die messiaanse groep. p. 302.
79) Oosthuizen, Post Christianity, p. 72 vv.

ning kan hier as kenmerke toegepas word.[80] Hulle is volgens Sundkler se indeling Etiopies. Rassegevoel staan egter nie dermate op die voorgrond soos inheemsheid en veral finansiële selfstandigheid nie.

7.2 Christelike sektes. Hiervan bestaan daar honderde, meesal as herlewingsbewegings. Met "sekte" word hier bedoel afgeskeurgroep. Tog word Jesus Christus daar hulle maar sterk nadruk word op 'n bykomstige saak gelê, bv. die groot doop en die Sabbat.[81] Hulle kom in tweërlei vorm voor: nl. Pinksterbewegings wat 'n sterk herlewingskarakter openbaar en Adventistiese groepe.

7.3 Nativistiese bewegings. Waar die kerke en sektes hierbo genoem Bybelfundamentalisties is, is die nativistiese bewegings manisties-fundamentalisties daarin dat hulle wil terugkeer tot die tradisionele godsdiens. Hierdie bewegings is nie asketies wêreldontrekkend ingestel nie maar volledig op die alledaagse lewe gerig. Hierdie bewegings opereer in verskillende vorme,[82] nl. herlewingsbewegings wat die ou dinge wil laat herleef, en vitalistiese bewegings wat nuwe lewe wil gee aan die fundamentele waarhede van die tradisionele godsdiens. Operasioneel gesien is daar twee soorte nativistiese bewegings, nl. profetiese bewegings waar die profeet leier en geneser is en Jesus Christus meer 'n magiese persoonlikheid is en messiaanse bewegings waar die leier swart Messias is.

8. Teologiese, etnologiesreligiekundige en godsdienstnologiese studies hieroor.

---

80) Ibid.
81) Ibid.
82) Ibid., p. 73, 74.

Dit is nou duidelik dat daar geen sprake daarvan is om hierdie fenomeen in een enkele wetenskapsfokus te plaas nie. Daarvoor kom die fenomeen in 'n te komplekse struktuur voor en daarvoor is daar wetenskappe wat reeds sterk gevestig is in die hantering van dergelike fenomena en wat goedskiks hierdie nuwe bykomstighede ook op hulle agenda kan byneem.

8.1 Die teologie.

Omdat hierdie saak so druk bespreek is in die teologie, by name die sendingwetenskap, en daar reeds studies gepubliseer is wat van kardinale belang is vir hierdie onderwerp, is dit nodig om kortliks te kyk na die teologiese acta van die bestudering van die onafhanklike kerke. Telkens het probleme na vore gekom wat duidelik nêrens elders tuishoort as in die teologie nie maar vandaar lig kan werp op die religiekundige en etnologiese ondersoekwerk.[83]

8.1.1 Die betekenis van die Ou Testament vir die kerk in Afrika. Dit gaan nie op om in die etnologie of die religiekunde te spekuleer oor of rond te tas t.o.v. die vraagstukke van die verhouding van die Ou Testament tot die kerk nie. Dit is die werk van die teologie.
Dit is in die eerste plek nodig om wat die Ou Testament be-

---

83) Die begrippe etnologiese of selfs religiekundige teologie moet versigtig gebruik word omdat die teologie hom besig hou met die studie van die geopenbaarde Woord van God en dus op 'n wesensverskillende terrein beweeg t.o.v. enigiets in die kosmos (religie, etnos, kultuur, ens.). Dit moet uitgemaak word of daar wel 'n gemeenskaplike studieterrein is tussen teologie en enige vakwetenskap en of daar met leenstellings uit die teologie volstaan kan word.

tref, te onderskei tussen Israel as volk en as Godsvolk of volk van God. As volk is Israel 'n gewone etniese eenheid soos enige volk ter wêreld. As uitverkore volk van God egter is hulle in Ou Testamentiese gestalte die kern waarvan Jesus Christus die hoeksteen is. Aan hierdie volk van God word bepaalde opdragte gegee en sekere dinge aan hulle gestel waarvan hulle hul moet weerhou.[84]

Die regeringsvorm is teokraties. God staan in die middelpunt. Geen God bestaan naas Hom nie. Wie ander gode aanbid, bedryf afgodery. Die Ou Testament staan diametraal teenoor enige politeïstiese Godsbegrip.

Die struktuur van die godsdiens behels o.m. die volgende:[85]

Aan magisme moet hulle geen deel hê nie (Lev. 20:6, 23, 27; Deut. 18:9-15) omdat dit onversoenbaar is met die diens aan God. Israel voer juis 'n blywende en ononderbroke stryd teen magisme. Siekte word sy oorsaak in die sonde. Tog lei sekere dade nie direk meganies tot sekere siektes nie.

Van belang is dat die Ou Testament profetisme in 'n unieke perspektief stel. Die profeet beklee nl. 'n geheel unieke posisie tot so 'n mate dat daar 'n radikale verskil bestaan tussen die Ou Testamentiese profetiese figuur en die ekstatiese profetiese figure van Afrika en Asië.[86]

Die Godsvolk se profetisme bestaan uitsluitlik kragtens die besondere Openbaring van God . Hulle is die hoedskappers van God se Woord. Hulle is nie politieke figurante nie maar heroute en dienaknegte van God.

84) Vgl. Coetzee, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege, 1965. Hfste. 2, 3;
Blauw, J. Goden en menschen, Groningen, 1950. hfst. 1.
85) Oosthuizen, Post Christianity, p. 161.

Waar die nabisme agteruitgaan, is dit juis as gevolg van die vermenging van ware profetisme met die sosiale en kulturele milieu waarmee dit in konflik behoort te bestaan.[87] Die hele tragedie van Saul en Dawid moet bv. in hierdie lig besien word.[88]

Uit die groot rykdom van die Ou Testament nog net 'n woord oor die korrekte begrip van die Heilige Gees en oor die afgestorwenes. Die Heilige Gees tree duidelik in die Ou Testament op as tweede Persoon van die Goddelike Drie-eenheid. Die Gees van God lei die profete en word deur God gebruik om die outeurs van die Skrif te inspireer.[89]

Wat die afgestorwenes betref, leer die Ou Testament dat hulle na die dodewêreld gaan of met die vadere vergader word. Nêrens in die Ou Testament word egter geleer dat daar 'n blywende aktiewe kontak met die lewendes op aarde is nie.[90]

Die ontmoeting van die voor-Christelike religieuse inhoud met die eise van die Skrif het uiteraard tot 'n hewige konfliksituasie gelei. Die kerk het afgestuur op 'n kerklike instelling midde in die nie-Christelike gemeenskap volgens die eis en voorskrif van die Woord.

Die jong kerk self moes sy vorme bepaal aan die een kant ter uitvoering van hierdie voorskrif maar aan die ander kant in 'n ononderbroke behorenheid tot die natuurlike gemeenskap waarvoe die lede behoort.

Aldus is een van die belangrikste trekke van die Kerk in

---

86) Ibid., p. 166.
87) Ibid., p. 167.
88) Martin, op. cit., p. 50.
89) Heidelbergse Kategismus. Sondag XX.
90) Ibid., XXII.

Afrika die besondere affiniteit vir die behoud van en ontologie met sekere Ou Testamentiese instellings.

Vandaar die misbruik van die Ou Testament deur die sendingkerk en veral deur die onafhanklike bewegings. Voorbeelde is die volgende: Meelewing met afgestorwenes, d.w.s. die voorvaders volgens die pre-christelike struktuur, drome as besondere openbaring, ekstatiese uitinge van die werk van die gees, poligamie, emosionalisme, en veral regverdiging vir die vorm van profetisme by die sepratistegroepe uit die Ou Testamentiese profeteskap en ook die gawe van gesondmaking.[91] Hierdie problematiek wat by herbaling deur die etnologie en religiekunde hanteer word, is dus onlosmaaklik aan die studie van die Ou Testament[92] en dus aan die teologie verbonde.

Die etnoloog en religiekundige moet dus die hantering daarvan oorlaat aan die teologie self en virsover etnologiese en religiekundige probleme die teologiese aspek daarvan raaksny, hom tot die teologie wend om hulp en die nodige leerstellings ontvang.

8.1.2 Gesondmaking.

By die onafhanklike groepe word so 'n sterk klem gelê op gesondmaking dat 'n evaluasie en moontlik selfs 'n revaluasie nodig is omtrent die hele fenomeen. Becker beweer dan ook met goeie reg: Hierdeur is "eine Neubesinnung über das Selbstverständnis der Missionenen und ihrer Mitteilung von Heil und Heilung - besonders in Afrika, aber auch in ander-

---

91) Vgl. Oosthuizen, Post Christianity, hfste. 4 & 6.
92) Die Nuwe Testamentiese aspek daarvan is minder relevant in hierdie verband. Vgl. Mbiti, op. cit., p. 52.

en Teilen der dritten Welt - angeregt".[93] Dit is inderdaad relevant vir die hele kerk en 'n vraag vir die teologie "in allen ihren Zweigen".[94]

Etnologie en religiekunde wag in spanning af wat die teologie hieromtrent bloot lê.

8.1.3 Die kerkbegrip.

Die Skrif is baie duidelik daaroor dat die Kerk die Liggaam van Christus is, dat die drie ampte van profeet, priester, en koning t.w. leraar, diakon en ouderling daarin moet funksioneer en dat dit suiwer moet wees m.b.t. die bediening van Woord en Sakramente en die toepassing van kerklike dissipline.[95]

Die beeld van wat by die onafhanklike bewegings t.o.v. die kerk gevind word, is in baie gevalle niks minder nie as 'n karikatuur van die ware kerk.[96] In baie gevalle is daar minder vooroorvererering by hierdie skeurgroepe as by erkende christelike sektes.[97] By alle bewegings vind ons dit is van belang vir die kerkbegrip - "a central confession of formal acknowledgement of Christ as Kyrios" en "a strong affirmation of their right to be fully African and fully Christian, independent of foreign pressures."[98]

Oor die vraag of en in hoever hierdie bewegings dus kerk is, sal ook die teologie moet beslis met gebruikmaking van sy teologiese, veral sy eksegetiese en dogmatiese apparaat.

---

93) Becken, op. cit., p. 161.
94) Ibid.
95) Nederlandse Geloofsbelydenis. Arts. 27-29.
96) Vgl. Beyerhaus, P. Die Kirchen und die Messianische Bewegungen. In Beyerhaus, P. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Ev. Missions-

Ook die missiologie as teologiese wetenskap hanteer vanuit die sendingbegrip hierdie feitemateriaal en lewer sy bydrae tot verheldering van die problematiek. Die feitlike situasie is egter dit: "es scheint dasz diese Bewegungen in den Missionen, aber auch teilweise in der Missionswissenschaft noch kaum verstanden worden ist."[99]

8.1.4 Liturgie.

Beskrywing van die liturgiese verrigtinge by hierdie bewegings kom by herhaling voor in etnologiese en religiekundige geskrifte.[100] Die etnografiese en religiologiese hantering van hierdie materiaal kan egter sekerlik nie afdoende plaasvind sonder dat by die evaluasie daarvan na die teologie opgesien word nie.

8.2 Die etnoreligiologie.

Die vraag wat by 'n etnologiesreligiekundige bestudering van die onafhanklike godsdienstige bewegings aan die orde kom, is: Watter plek beklee hierdie bewegings as etniese (kulturele) verskynsels in die religiekunde? M.a.w. hoe pas hierdie verskynsels as etniese fenomena in die raamwerk van hierdie besondere religieuse fenomeen? Die navorser staan dus hiermee op die veld van die religieuse fenomena en beskou verskillende aspekte daarvan o.a. die onafhanklike bewegings as etniese verskynsels.

By sommige van hierdie staan die kerkaspek sterk op die voor-

---

96) verlag. 1967. p. 57.
97) Oosthuizen, Post Christianity, p. 72.
98) Barrett, op. cit., p. 273.
99) Margull, H.J. Aufbruch zur Zukunft. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Möhn (c 1962) p. 11.
100) Sundkler, op. cit., hoofstuk VI.

grond en sal die studie nagenoeg sterk religiekundig wees omdat die etniese aspekte daarby skaars of minder relevant is. By die meeste bewegings tree die etniese aspek egter baie sterk na vore.

Die werk van Efraim Anderson, "Messianic Popular Movements in the Lower Congo" (Uppsala 1958) is 'n mooi voorbeeld van 'n studie in die etnologiese religiekunde.

Dit gaan om 'n studie van religie as fenomeen maar dan 'n bepaalde (messiaanse) vorm daarvan.[101] So ook is die baie voortreflike werk van David B. Barrett nie bedoel as teologie nie, omdat dit die materiaal nie vanuit die Skrif behandel nie, en ook nie etnologies nie omdat dit nie die etnos of die kultuur as sodanig wil bestudeer nie, maar religiekunde en wel etnologiese religiekunde omdat die hele fenomeen van onafhanklike godsdienstige groepe beskou word na die besondere aard daarvan as Afrika-verskynsel en aldus, al is dit in die wye sin, etnies bepaald is.

Op die program van die etnologiese religiekunde kom probleme soos die volgende te staan:

Die problematiek van 'n inheemse Afrika-teologie[102], 'n Afrika-ampsbediening[103], die baie bekende rassevraagstuk en die kerk; godsdiens as politieke kompensasie, godsdiens en die vervanging van die etniese eenheid, ens. Die onafhanklike bewegings bevat inderdaad 'n rykdom van etnoreligiologiese materiaal.

8.3 Godsdiensetnologie.

---

101) Dit word egter aangebied as etnologiese materiaal.
102) Barrett, op. cit., p. 169.
103) Becken, op. cit., p. 134 vv.

Die onafhanklike kerke was al dikwels voorwerp van studie deur die etnologie. Dit is die verdienste van die etnologie dat dit "vor allem von der ethnologischen Forschung aufgespürt, beschrieben und jüngst auch zusammenfassend klassifiziert worden ist."[104]

Een van die omvattendste studies is gelewer deur Guglielmo Guaringlia: "Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem" Aanvanklik was dit godsdienswetenskaplikes wat hulle in hierdie verskynsels interesseer het.[105]

Gedurende die laaste sestig jaar is dit egter ook etnoloë wat hierin belangstel veral weens die "überraschende Dynamismus, der sich hinter der scheinbaren Unbeweglichkeit der primitiven Völker verbingt."[106]

Nog 'n voorbeeld van 'n godsdienstnologiese studie is dié van Schlosser.[107]

Hierdie studies is baie waardevol op hulle vakgebied maar loop die gevaar dat dit die godsdiens, hoewel dit nie as sodanig bestudeer word nie omdat dit om die etnos (en die kultuur) as fenomeen gaan, tog onderevalueer as beïnvloedingsfaktor.[108]

Dit is die taak van die godsdienstnoloog om hierdie besondere godsdienstige bewegings te plaas teen die agtergrond van die verskuiwings wat in Afrika plaasvind on sosio-ekonomiese en politieke gebied. Nativisme is wesenlik 'n etno-

104) Margull, op. cit., p. 12.
105) Guaringlia, op. cit., p. 1.
106) Ibid.
107) Schlosser, op. cit.
108) Baëta, C.G. Prophetism in Ghana. London, S.C.M. Press, 1962. p. 5.

logiese fenomeen. Godsdienstige nativisme is die verdere verdieping daarvan en dus 'n godsdiensetnologiese probleem. Die beweging van Limba word bv. iNkonzo yesizwe d.w.s. nasionale kerk genoem.[109] Dit impliseer o.a. "manche Afrikaner erhofften von ihr die Befreiung von allen unterdrückerden Gesetzen."[110] Van hom is gesê dat hy die man is wat deur "Jehova gestuur is om sy volk te bevry".[111] Aldus word hy die figuur van die tweede Moses, soos Witbooi, Mgijima en baie ander wat die nie-blanke uit die slawerny van die witman na die beloofde land moet lei.[112]

By die godsdienstige beweging onder die Zoeloes gaan dit om die Zoeloevolk wat sy krag herkry en bestee.[113]

Dit is dus sinvol dat die etnologie o.a. in sy afdeling godsdiensetnologie voortgaan met die bestudering van die onafhanklike bewegings juis omdat dit as etniese fenomeen in die moderne etnologie so 'n hoë aktualiteitsprioriteit beklee.

Hier is die religie van konstitutiewe betekenis vir die volksidee.

---

109) Martin, op. cit., p. 44.
110) Ibid.
111) Ibid.
112) Ibid.
113) Oosthuizen, G.C. Die Shembe-Beweging im Lichte des Weltbildes der Zulu. In Beyerhaus, P. Begegnung mit Messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Ev. Missionsverlag, 1967. p. 37.

SAMEVATTING

1. Dit is epistemologies noodsaaklik dat behoorlik onderskei sal word t.o.v. die onderhawige studieveld waarop beweeg moet word resp. deur die teologie, filosofie en vakwetenskappe by die hantering van data t.o.v. die begrippe antropos, etnos, godsdiens en religie, kultuur, godsopenbaring, gode ens. Daarsonder ontwikkel 'n Babelse spraakverwarring t.o.v. die onderlinge verhoudinge in die groot geheel van die wetenskapsisteem weens grensoortredinge, gevolglike onvoldoende kontrole van gegewens en die ineenvloeiing van 'n sinvolle wetenskapstruktuur. Die afwesigheid van hierdie hoofindeling misken die eieaard van die teologie, waninterpreteer die universele blik wat die filosofie wil verkry en vertroebel eventuele vakwetenskaplike presisering. Dit berus op 'n verkeerde uitgangspunt om die bestudering van die godsdiens as kosmiese verskynsels as 'n teologiese dissipline te sien.

2. Sowel die hoof- as die vakwetenskaplike indeling moet nie rigoristies en absolutisties besien word nie. Guaringlia se studie is etnologies en religiekundig; Oosthuizen se Post Christianity in Africa teologies en antropologies.

Andersyds egter is dit skadelik as die wetenskappe met mekaar vermeng word. Meervoudige studies is dus moontlik. Maar dan moet die bakens duidelik uitstaan.

3. Dit is ewe belangrik en duidelik dat tusser die vakwetenskappe behoorlike omlyning en afbakening sal bestaan. Die etnologie en ~~antropologie~~ religiologie moet behoorlik van mekaar onderskei word. Daarbenewens moet die een aan die ander erkenning gee as outonome vakwetenskap.
Dié omlyning is met betreklike noukeurigheid gehandhaaf van die

kant van die religiologie jeens die etnologie (of antropologie) Omgekeerd bly by lsg. data m.b.t. die religieuse lewe steeds op die agenda.

4. Tussen die studieterrein van die etnologie en die religiologie lê 'n gemeenskaplike veld wat deur beide bestudeer moet word. Hierdie gemeenskaplike terrein behoort, afhangende van die blikrigting, óf tot die godsdiensetnologie waar godsdiens as deel van en behorende tot die fenomeen etnos beskou word, óf tot die etnoreligiologie waar die fenomeen etnos as deel van en behorende tot die fenomeen godsdiens beskou word.

5. Aldus blyk dit dat die tyd ryp is vir 'n etnologie wat die plek van die fenomeen etnos wil ondersoek en die studieveld daartoe presies wil omlyn. Dit beteken dat data wat hierbuite val, oorgelaat moet word aan die vakwetenskappe wat daarmee belas is. Dit geld veral religieuse verskynsels.

Die huidige struktuur en opset van die etnologie, kulturele, sosiale, kognitiewe antropologie behoef geen koersaanpassing hiertoe nie maar net 'n etnologiese verdieping binne die bestaande begrippe-apparaat. Die wye veld van so 'n etnologie en godsdiensetnologie blyk uit 'n perspektief op die braak veld wat bestudeer word. Dit gaan nl. om die etnos en relevante probleme: nasionalisme, gebrek aan nasionalisme, internasionalisme ter vervanging van nasionalisme, volharding van etniese bewussyn, reaksie onder etniese druk ens.

6. So herberg die etnologie 'n onderafdeling geraamd die godsdienetnologie wat bepaaldelik die plek van godsdiens as komponent binne die breë struktuur van die etniese

verband wil plaas. Hiervoor bestaan daar 'n onoorsienbare studieveld. Histories moet nagegaan word hoe etniese ontplooiing o.a. religieus bepaald is. As vanselfsprekend berus dit op 'n teoretiese bepaling van die etnologie.

7. Die religiologie, religiekunde of godsdienswetenskap is 'n vakwetenskap wat hom besig hou met die bestudering van religieuse fenomena as kosmiese verskynsels. As vakwetenskap het dit dekades gelede sy debuut gemaak en lewer tans omvattende studies van die godsdienste van die wêreld. Die bestudering van die primitiewe godsdienste beslaan 'n klein onderafdeling van die agenda van die religiologie.

8. Die religiologie herberg 'n onderafdeling, genaamd die etnoreligiologie wat bepaaldelik die plek van die etniese fenomena as komponent binne die breë struktuur van die religie wil plaas. Dit voer tot 'n ontsaglike studieveld omdat die etniese, naas ander, so 'n belangrike plek beklee binne die huidige godsdiens fenomena.

9. Evaluasie van die data is die noodsaaklike en onvermydelike plig by die beoefening van die wetenskap.

Of en in hoeverre die etnologie in die bestudering van etniese verskynsels evalueer soos dit gebeur by die sosiale en kulturele antropologie, sal nog moet blyk namate die etnologie ontwikkel. In elk geval is nie gehuiwer om t.o.v. religieuse data te evalueer nie. Die godsdienswetenskap het tot sy eie skade in sy sterk fenomenologies bepaalde wetenskapsbeoefening nie wou evalueer nie maar kon nie anders as om beskrywend reeds te evalueer nie.

10. 'n Snit uit die gegewens rondom die religieuse geloofswêreld van die mens, die manisme, mite en die sg.

onafhanklike godsdienstige bewegings wat veral in Afrika voorkom, laat blyk dat daardie fenomena met ewe veel reg deur sowel die etnologie as die religiekunde bestudeer kan word. In die een geval is dit 'n godsdiensetnologiese studie omdat dit as etniese fenomena bestudeer word, maar dan die godsdiens ten opsigte daarvan wil beskou.

In die ander geval is dit 'n etnoreligiologiese studie omdat dit as religieuse fenomena bestudeer word maar die etniese ten opsigte daarvan wil beskou.

Vanuit beide blyk rigtings besien, is daar groot studievelde wat bedien moet word.

11. Die antropologie het belangrike bydraes gelewer m.b.t. die versameling van gegewens, veral op die terrein van die primitiewe godsdienste. Sonder die data wat bywyse van daardie veldwerk verkry is, sou die kennis-arsenaal veel armer gewees het.

Dit is dus sinvol dat die antropologie voortgaan met die versameling van daardie data omdat dit in die gang van die antropologiese navorsing voor die hand liggend is dat daardie data bekom word. Die religiologie behoort dit in dankbare ontvangste neem maar dan religiologies te sistematiseer, verifieer, kontroleer en evalueer.

SUMMARY

Religion being the subject of study in practically all anthropological studies, three questions arise: firstly: is culture part of religion or is religion part of culture; secondly: how has anthropology to be distinguished from religious science; thirdly: what is the common field of research between anthropology and religious science? What is the intermediate science like?

In Chapter II the facts are stated how anthropology partook in the study of religion, especially under the leadership of E.B.Tylor and his school who developed the theory that the origin of religion lies in the animistic concept of man. The anima is seen as a separate spiritual substance from which the development took place to an ultimate monotheistic scheme.

Contrary to this, religion was more or less simultaneously studied in its own autonomous science by Karl Müller, Fr.Heiler etc. The social, cultural, and cognitive anthropology continued the study of religion.

A proper ethnology, however should study the "ethnos" or ethnic phenomena in casu in religious ethnology, the stand which religion has in the framework of ethnic phenomena. Christian anthropology takes its stand in Scripture whence all religion is the response of man on the revelation of the One God. Pseudo religion is a distorted response.

In Chapter III the same line is followed with religious science and ethno-religious science as part of the former.

Religious science developed as the subject which studies religion as phenomenon. Subdivisions of this subject are the history of religions, comparative religious science and the phenomenology of religion, G. van der Leeuw being a grand exponent of the latter.

The theologian R.Otto delivered his special contribution on the field of the research of the religious experience of holiness. Religious science analogous to religious ethnology as part of ethnology, provides ethno-religious science in which the stand of ethnic phenomena in the framework of religion has to be studied.

Chapter IV contains an encyclopedic survey of both anthropology and religious science. Both the abovementioned disciplines have to be diversified on the theologic, philosophic and special subject dimension.

In this epistemologic framework ethnic religious science or ethnoreligiology and religious ethnology are intermediate sciences dealing with the same subject matter but respectively from the view of religiology and ethnology.

Chapter V produces a general perspective on the field of religious ethnology and ethno-religiology.

On the one hand a few ethnological data is stated and certain religious aspects thereof, for example ethnic sentiment in the early days of Christianity, National-Socialism and the present Africa. On the hand other hand a birds-eye-view is taken on some ethno-religiologic material espesially with regard to the religion of Africa and the stand of ethnic fenomena in it.

Chapter VI casts the spotlight briefly on the human world of religious experience. Topics as the soul, death and the world of the dead, totemism, the supreme being, and especially magic are looked at from the perspective of ethnology and of religious science.

Chapter VII contains the first of three cross-dissections on certain phenoma from the twofold perspective of this study.

This first dissection handles with ancestor-worship. Although this is not a universal religious phenomenon, it is far more widespread than among primitive people, also among the so-called high religions. It is therefor not limited to primitive religion. Moving mostly on the territory of religious science, the concepts of death and the beliefs in the participation of the dead in everyday life, the quality and manifestation and veneration of the dead are referred to.

The influence of manism on the ethnic life has to be studied ethnologically. Aspects as the question of adoration or veneration, its religious qualities, its mystic nature, suffering and the conscience of man as revealed in manism are matters for the religiology and the ethno-religiology.

Chapter VIII deals with myth which is a very popular ethnologic topic. There are distinctive mythical forms as the novelle, legend, saga, etiologic narration etc. A structural analysis of a myth produces the different components of which the religious one is the apex and religion constitutive to all myth.

Ethno-religiologically spoken myth is the religious

response to revelation in such a way that it is ethnically diversified.

In the last chapter some material is offered on the phenomenon of the independent religious movements. These also can be seen both from the viewpoint of the ethnology and religious science. In the former case they reveal a remarkable ethnologic feature as is rightly indicated in ethnology. On the other hand, it comprises pure religious material as far as the features of prophetism and especially healing from sickness proves to be the conspicuous component thereof. Being the church or not, it is ecclesiologic data and has to be studied ethnoreligiologically.

GERAADPLEEGDE BRONNE

AALDERS, G. Ch. De Heilige Schrift en de vergelijkende godsdienstwetenschap, Kampen, Kok (sj). 32 p.

ABRAHAMSSON, H. The Origin of Death; Studies in African mythology. (Uppsala, Almqvist Wiksell), 1951. 178 p. (Studia ethnograhpica Upsaliensia 3).

ACHELIS, T. Die Religionen der Naturvölker im Umrisz. Neudr. Berlin, De Gruyter, 1919. 164 p. (Sammlung Göschen).

ADAM, L. Lehrbuch der Völkerkunde. Unter Mitwirkung von Fachgenossen In 3. umgearb. Aufl., hersg. von Stutt= gart, Enke, 1958. 303 p.

ANDERSON, J.N.D. Christianity and comparative religion. London, Tyndale Press, 1972 (c 1970). 126 p.

ANDERSON, E. Messianic popular movement in the Lower Con= go (Uppsala, Almqvist & Wiksells boktryckeri) 1958. 287 p. (Studia ethnographica upsaliensia, 14).

ANNIVERSARY contributions to anthropology, twelve essays published on the occasion of the 40th anniversary of the Leiden Ethnological Society. W.D.O. Leiden, Brill, 1970. 151 p.

ANTHROPOLOGICAL approaches to the study of religion. red. Banton M. London, Tavistock, 1966. 176 p.

ARNOT, K. African Myths and Legends, retold. New York, Walck, 1963, 211 p. (Oxford myths and legends)

ASAMOA, E.A. The Christian Church and African heritage, (In Desai, R. red. Christianity in Africa as seen by the Africans. Denver, Swallow, 1962. 135 p.)

ASHBY, P.H. History and future of religious thought. Christianity, Hinduism, Buddhism. Prentice-Hall. (c 1963). 171 p. (Spectrum book).

ASMUS, G. Die Zulu. Essen, Essener Verlaganstalt, 1939. 285 p.

ASTLEY, H.J.D. Biblical Anthropology, London, Oxford Univ. Press. 1929. 262 p.

AYANDELE, E.A. Holy Johnson, pioneer of African National= ism. 1836-1917 London, Cass, 1970 (Africana modern libra= ry no. 13.) 417 p.

AYISI, E.O. An Introduction to the Study of African Cul= ture. London, Heinemann, 1972. 109 p.

BAËTA, C.G. Prophetism in Ghana, a study of some spiritual churches. London, SCM Press, (1962). 169 p. (World mis= sion studies.)

BARNOUW, V. An Introduction to Anthropology. (Volume Two) Ethnology. Illinois, Dorsey Press, 1971. 358 p.

BARRETT, D.B. Church Growth and Independency as organic Phenomena, (In Baëta red. International African seminar, 7th, University of Ghana, 1965. Christianity in Tropical Africa. London, Oxford Univ. Press, 1968. 449 p.)

BARRETT, D.B. Schism and Renewal in Africa, an analysis of six thousand contemporary religious movements, Nairobi, Ox= ford Univ. Press, 1968. 363 p.

BASILEIA. Walter Freytag zum 60 Geburtstag. Stuttgart. Evang. Missionsverlag, 1959. 515 p.

BAUMANN, H. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der Afrikanischer Völker (Nachdr) Berlin, Reimer, 1936, (-i.e.- 1964) 435 p.

BAUMANN, H. Mythos in etnologischer sicht. Studium Gene= rale, Jaargang 12. (1959) p. 1-16, 583-597)

BAVINCK, H. Gereformeerde Dogmatiek, Kampen, Bos, 1928-1967. 4 bde.

BAVINCK, J.H. The Church between the Temple and Mosque; a study of the relationship between the christian faith and other religions. Grand Rapids, Michigan, Eerdmans. (s.j.) 206 p.

BAVINCK, J.H. Christus en de Mystiek van het Oosten. Kampen, Kok, (s.j.). 236 p.

BAVINCK, J.H. Religieus Besef en Christelijk Geloof. Kampen, Kok, 1949. 198 p.

BAVINCK, J.H. Religies en Wêreldbeschouwingen in onze tijd. Groningen, Wolters, 1958. 184 p. (De Bijbel, 4)

BEALS, R.L. & HOIJER, H. An Introduction to Anthropology (4th print) New York, Macmillan (1954, 1953). 658 p.

BEATTIE, J. Other Cultures; aims, methods and achievements in social anthropology, New York, Free Press (c 1964). 283 p.

BECKEN, H.J. Afrikanische unabhängige Kirchen. Gibt es einen zeitgemäßen Missionsdienst in Afrika? Evangelische Missions Zeitschrift 1971. p. 177-180.

BECKEN, H.J. The African Independent Churches' understanding of the Ministry, (In ampsbediening in Afrika red. D.J. Bosch, Lux Mundi 5 Referate Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap, Pretoria, N.G. Kerkboekhandel 1972. 148 p.)

BECKEN, H.J. Theologie der Heilung, das Heilen in den Afrikanischen Unabhängigen Kirchen in Südafrika. Hermannsburg, Verlag Missionshandlung, 1972. 294 p.

BELLON, K.L. Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap (S. pl.) Standaardboekhandel, 1932. 399 p. (Philosophische bibliotheek.)

BENEDICT, Ruth. Patterns of Culture, Boston, Houghton Mifflin, (c 1934). 290 p.

BENZ, E. Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Mainz, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1961. 76 p. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jg. 1960 no. 5) 76 p.

BENZ, E. Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen Heute. (In Schneider, H.W. red. International Congress of the International Association for the history of Religions. 1968. 3 bde.)

BERGER, P.L. The Social reality of religion. Harmondsworth, Penquin University Books, 1973. 235 p.

BERGER, P.L. & Luckmann, T. The Social Construction of Reality. Harmondsworth, Penquin University Books, 1972. 249 p.

BEYERHAUS, P. Walter Freytags Begriff des Gewissens in der Sicht Südafrikanischer Missionsarbeit. (In Hermelink, J. & Margull, H.J., red. Basileia, Walter Freytag zum 60 Geburtstag, Stuttgart, Evang. Missionsverlag, 1959. 515 p.)

BEYERHAUS, P. Die Kirchen und die messianischen Bewegungen. (In Beyerhaus, P., red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967. p. 57-72)

BEYERHAUS, P. Vom Verstehen messianischer Bewegungen. (In Beyerhaus, P., red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967. p. 5- 10)

BHARATI, A. Anthropological approaches to the study of religion, ritual and belief systems. (In Biennial Review of anthropology 1971. Editor Siegel, B.J. Strandfort Univ. Press. California. 1972.)

BIANCHI, U. Probleme der Religionsgeschichte. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964. 106 p.

BIBLICAL revelation and African beliefs. Ed. by Kwesi A. Dickson and Paul Ellingworth (2nd impression) London, Lutterworth Press, (1970, 1969) 190 p.

BIDNEY, D. Myth, Symbolism and Truth. (In Sebeok, T.A. red. Myth a Symposium. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1968. 180 p.)

BIDNEY, D. Theoretical Anthropology, New York, Columbia Univ. Press, 1953. 506 p.

BIRKET-SMITH, K.A.J. A general ethnology. Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1965. 535 p.

BLAUW, J. Goden en mensen; plaats en betekenis van de heidenen in de Heilige Schrift. Groningen, 1950. 176 p.

BLAUW, J. Religie en Inter-religie. Kampen, Kok, 1962. 24 p.

BLEEKER, C.J. Op zoek naar het geheim van de godsdienst, inleiding tot de godsdienstwetenschap. Amsterdam, Meulenhoff. 1961. 208 p.

BLEEKER, C.J. Inleiding tot een phaenomenologie van den godsdienst. Assen, van Gorcum, 1934. 229 p.

BOAS, F. (red.) General Anthropology. Boston, Heath, (1938) 718 p. (Landmarks in anthropology) Johnson, Reprint Corp. 1965.

BOTHA, L.J. 'n Beskouing oor heidense reste in die jong kerke. (In die saailand is die Wêreld. Pretoria, Kuratorium van die Hammanskraalse teologiese Skool van die Gereformeerde Kerk in S.A., s.j. 192 p.)

BOTHA, L.J. Dr. A.G. Schutte, Swart Doppers? Boekbespreking. (In die Skriflig. Jaargang 9, No 23, Maart 1975. Pretoria. Posbus 59 Hammanskraal p 61-64.)

BOTHA, Marthina Elaine. Sosio-Kulturele metavrae. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1971. 298 p.

BOUQUET, A.C. Comparative Religion; a short outline (Repr.) Harmondsworth, Penquin Books (1951). 319 p. (Pelican books A89)

BOWMAN, A.A. Studies in the philosophy of religion. London, Macmillan, 1938. 2 bde.

BREPOHL, W. Die Überlieferung von der Schlacht am Birkenbaum. (In Harmening, J. red. Volkskultur und Geschichte. Berlin, Schmidt, 1970. 694 p.)

BRIGHTMAN, E.S. A Philosophy of religion. New York, Prentice-Hall (1947, c 1940) 539 p. (Prentice-Hall philosophy series.)

BRUWER, J.P. van S. Die Bantoe van Suid-Afrika. Johannesburg, Afrikaanse Pers, 1956. 240 p.

BUFFINGA, N. Op occult.gebied. S'Gravenhage, De Bres, 1940. 351 p.

BULTMANN, R. e.a. Kerugma and myth. a theological debate. New York, Harper & Row, 1961. 223 p.

BULTMANN, R. Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen. München, Ernesto Grassi, 1962. 268 p.

BÜRKLE, H. Theologie und Kirche in Afrika. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1968. 311 p.

BURTT, E.A. Types of religious philosophy. New York, Harper (c 1951). 468 p.

CALVIN, J. Institutie; of Onderwijzing in den Christelijke godsdienst. Uit het Latyn vert. door Dr. A. Sizoo Dl.1. Delft, Meima, 1956. 588 p.

CASSIRER, E. The myth of state. New Haven, Yale Univ. Press, 1946. 303 p.

CASSIRER, E. The philosophy of symbolic forms. New Haven, Yale Univ. Press, 1953-57. 3 bde.

CASSIRER, E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1965. 230 p.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. Het lelang van de studie der godsdiensten voor de kennis van het christendom. Groningen, Noordhoff, 1878. 36 p.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. Manual of the science of religion, London, Longmans, Green, 1891. 672 p.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P.D. Lehrtuch der Religionsgeschichte; 4. vollständig neubearb. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1925. 2 bde.

CHRISTIANITY in Africa as seen by Africans. Desai, R. red. Denver, Swallow, 1962. 135 p.

CHURCH and Community, by Kenneth S. Latourette(a.o.) London, Allen & Unwin, 1938. 259 p. (Church, community and state series v. 5).

CLEMEN, C.C. red. Die Religionen der Erde, ihr Wesen und Geschichte. Bruckman, München, 1927. 480 p.

COERTZE, P.J. Filosofiese grondslae van die volkekunde. (S.pl., s.j.) 23 p. (Afdruk uit Hervormde Teologiese Studies, 1955.)

COERTZE, P.J. red. Inleiding tot die algemene volkekunde. Johannesburg, Voortrekkerpers, 1960. 219 p.

COERTZE, P.J. Akkulturasie. (In Kultuurbeïnvloeding tussen blankes en Bantoe in Suid-Afrika onder red. van G. Cronje. Pretoria, Van Schaik, 1968. 157 p.)

COERTZE, R.D. Godsdiens in Atteridgeville, (In Eloff, J.F. & Coertze, R.D. red. Etnografiese studies in Suidelike Afrika, Pretoria, Van Schaik, 1972. 375 p.)

COETZEE, J.C. Volk en Godsvolk in die Nuwe Testament. Potchefstroom, Pro Rege Pers, 1965. 363 p.

COETZEE, J.H. Etnologiese Kultuurleer. Dept. Volkekunde, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom. s.j. 41 p.

COETZEE, J.H. Volkereleer (Etnosteorie) Dept. Volkekunde, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom. s.j. 52 p.

COMPARATIVE religion in education; a collection of studies. Ed. by John R. Hinnels, Newcastle-upon-Tyne, Oriel Press (1970). 115 p.

CONFERENCE on new approaches in social anthropology, Jesus College, Cambridge, 1963. Anthropological approaches to the study of religion. Ed. by Michael Banton. (London) Tavistock (1966) 176 p. (A.S.A. monographs 3.)

CRAZZOLARA, J. Zur Gesellschaft und Religion der Nuer. Wien, St. Gabriel, 1953. 221 p. (Studia Instituti Anthropos v5.)

DAMKANN, E. Die Religionen Afrikas. Stuttgart, Kohlhammer, 1963. 302 p. (Die religionen der Menschheit. bd. 6)

DANIELOU, J. Die Phänomenologie der Religionen und die Religionsphilosophie. (In Eliade, M. & Kitagawa, J.J. red. Grundfragen der religionswissenschaft, Salzburg, Müller,

1963. 269 p.)

DAVIDSON, B. The African awakening (2nd impression). London, Cape, 1956. 262 p.

DAVIES, J.E. Certain features of Greek mythology, custom and religion, compared with apparently similar features in the mythology, custom and religion of the Bantu people of South Africa. (ongepubliseerde verhandeling Univ. Pretoria. c 1933)

DAWSON, C.H. Religion and the rise of western culture. London, Sheed & Ward, 1950. 286 p. (Gifford lectures, 1948-'49)

DEANE, Barbara. Christian faith and the occult. The Church Banner 8 Feb. 1974, Grand Rapids.

DECLEEN, A. Katholizismus und Rasse. Brüssel, Phalanx-Verl. 1937. 98 p. (Schriftenreihe 1937. "Die neue Zeit" Bd. 1)

DE LEPPER, J.L.M. De godsdienst der Romeinen. Roermond, Romen, 1950. 204 p. (De godsdiensten der Menschheid)

DESAI, R. Christianity in Danger. (In Christianity as seen by Africans. Desai, R. red. Denver, Swallow, 1962. 33 p.)

DE VILLIERS, C.M. en COERTZE, P.J. Godsdiens (In Inleiding tot die algemene volkekunde. red. Coertze, P.J. Johannesburg, Voortrekkerpers, 1965. 219 p.)

DE VOS, H. Het Christendom en de andere godsdiensten. Nijkerk, Callenbach, 1962. 133 p.

DE VRIES, J. Godsdienst geschiedenis in vogelvlucht. Utrecht Antwerpen, Aula, 1961. 226 p.

DE WAAL MALEFIJT, Annemarie. Religion and culture, an introduction to anthropology of religion. London, Collier-Macmillan. 1969. 407 p.

DOKTER, T. Het mythologische, het theoretische en het bijbelsche wereldbeeld. S'Gravenhage, Boekencentrum, 1951. 127 p.

DOMASZEWSI, A. von. Abhandlungen zur römischen Religion, Leipzig, Teubner, 1909. 240 p.

DOOYEWEERD, H. De analogische grondbegrippen der vakweten= schappen en hun betrekking tot de structuur van de mense= lijken ervaringshorizon. Amsterdam, K.N.A.W., 1954. (Me= dedelingen der Koninklijke Nederlandsche akademie van we= tenschappen. nieuwe reeks 17, no. 16.)

DORSON, R.M. The Eclipse of Solar mythology. (In Sebeok, T.A. red. Myth, a symposium, Bloomington, Indiana Univ. Press. 1968. 180 p.)

DRIBERG, J.H. The secular aspect of ancestor worship in Africa. Hull, Brown (s.j.) 21 p. Supplement to Journal of the Royal African society, (vol. XXXV no 138 Jan. 1936.)

DURAND, J.J.F. Swartman, stad en toekoms. Kaapstad, Ta= felberg, 1970. 170 p.

DURKHEIM, E. The elementary forms of the religious life. Tr. from the French by J.W. Swain. 7th imp. London, Allen & Unwin, 1971. 456 p.

DURKHEIM, E. Selected writings. Cambridge, University Press, 1972. 272 p.

DU TOIT, A.P. Die betekenis van magie as kultuurverskyn= sel. publikasies van die universiteitskollege van die noorde. Sovenga, Reeks A no 10, 1968. 11 p.

DU TOIT, B.M. 'n Ondersoek na die sielsbegrip en die vorme van vooroueraanbidding by die Zoeloes, met verwysing na an= der Nguni-stamme. Pretoria, 1959. 230 p. (ongepubliseer= de proefskrif, Univ. Pretoria.)

DU TOIT, S. Ou Testament en opgrawinge. Potchefstroom, Pro Rege, 1967. 337 p.

DUVENAGE, B. Christelike Wetenskap(In Truth and Reality, philosophical perspectives on reality, dedicated to Profes= sor dr. H.G. Stoker. Waarheid en Werklikheid. Braamfon= tein, de Jongh, 1971. 317 p.)

EHRENREICH, P. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnolo= gischen Grundlagen. Leipzig, Hinrichs, 1910. 288 p.

EISENSTÄDTER, J. Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. Stuttgart, Strecker en Schröder, 1912. 206 p. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde)

ELIADE, M. & KITAGAWA, J. reds. The history of religions; essays in methodology. Chicago, University of Chicago Press, 1959. 163 p.

ELIADE, Mercia. Grundfragen der Religionswissenschaft; acht Studien Hrsg. van Mirea Eliade und Joseph M. Kitagawa. Salzburg. Müller, 1963. 269 p.

ELIADE, Mercia. The sacred and the profane, the nature of religion, New York, Harper & sons, 1959. 256 p.

ELIADE, Mercia. Myth and reality. (In from the French by Willard R. Trask, New York, Harper & Row, 1963 204 p.)

ELIADE, Mercia. Myth (In Encyclopedia Brittanica, 15:1532, Deel 15, 1971).

ERASMUS, O.C.O. Die Godsdienstige begrip en uitlewing in 'n Tswanagemeenskap. Ongepubliseerde proefskrif, P.U. vir C.H.O., Potchefstroom. 1970. 324 p.

ETHNIC groups and boundaries; the social organization of culture difference. Ed. by Frederik Barth (Repr.) Bergen, Universitets Forlaget, (1970, c 1969) 153 p.

ETNOGRAFIESE studies in Suidelike Afrika. reds. Eloff, J.F. & Coertze, R.D. Pretoria, Van Schaik, 1972. 378 p.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Social anthropology. London, Cohen & West, 1951. 134 p.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Theories of primitive religion. Oxford, Clarendon Press, 1965. 132 p. (Sir D. Owen Evans lectures, 1962)

EVANS-PRITCHARD, E.E. Witchcraft, oracles and magic among the Azande. Oxford, Clarendon Press, 1937. 558 p.

EVANS-PRITCHARD, E.E. The Zande trickster. Oxford, Clarendon Press, 1967. 240 p.

EZEANYA, S.N. God, spirits and the spirit world. (In Dickson, K.A. en Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. 191 p.)

FIEDERMUTS-LAUN, Annemarie. Der Kulturhistorische Gedanke bei Adolf Bastian. Wiesbaden, Steiner, 1970. 293 p. (Studien zur Kulturkunde, 27, Bd.)

FIRTH, R.W. Tikopia ritual and belief. London, Allen & Unwin, 1967. 374 p.

FISCHER, H. "Völkerkunde, Ethnographie, Ethnologie." Zeitschrift für Ethnologie, 1970. p 169-182.

FRANCIS, E. Ethnos und Demos. Berlin, Duncker & Humblot, 1965. 410 p.

FRAZER, Sir. J.G. Creation and evolution in primitive cosmogonies and other pieces. London, Dawson, 1935. 151 p.

FRAZER, Sir. J.G. The golden bough; a study in magic and religion. London, Macmillan, 1947 (c 1922). 752 p.

FRAZER, Sir. J.G. The belief in immortality and the worship of the dead. London, Dawson, 1968 (c 1913- 24) (Gifford lectures) 1911-12(3 bde.)

FRAZER, Sir. J.G. Totemism and exogamy. Part I. London, Dawsons, 1968 (1934). (4 bde.)

GARNIER, J. The worship of the dead; or, The origin and nature of pagan idolatry and its bearings upon the early history of Egypt and Babylonia. London, Chapman & Hall, 1909. 422 p.

GEERTZ, C. Religion as a cultural system. (In Banton, M. red. Anthropological approaches to the study of religion. London, Tavistock, 1969. 176 p.)

GEZELSCHAP VAN CHRISTELIJKE HISTORICI IN NEDERLAND. Christendom en historie. Kampen, Kok, 1931. 267 p. (Sy Lustrumbundel)

GLUCKMAN, M. & EGGAN, N. Introduction. (In Banton, M. red. Anthropological approaches to the study of religion. London, Tavistock, 1966. 176 p.)

GOEDHART, H. Christendom en Cultuur. Woerden, Zuiderduijn, 1963. 210 p.

GÖLZ, F. Der primitive Mensch und seine Religion. Gütersloh, Mohn, 1963. 216 p. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 3)

GONZALEZ, L. Anthropologists and the "Indian Problem". International Review of Missions, July 1973. p. 278-286.

GOODE, W.J. Religion among the Primitives. London, Collier Macmillan, 1951. 321 p.

GRÄBNER, F. Das Weltbild der primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvolkern. München, Reinhardt, 1924. 175 p.

GUARINGLIA, G. Prophetismus und Heilserwartungs Bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. Horn, Berger c 1959. 322 p. (Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 13)

HACKER, P. Der Religiöse Nationalismus Vivêkânandas. Evangelische Missions-Zeitschrift. 1971. p1-15.

HANN, L. North Africa, Nationalism to nationhood. Washington, D.C., Public Affairs, (c 1960) 246 p.

HALSTEAD, J.P. Rebirth of a Nation; the origins and rise of Mococean Nationalism, 1912-1944. Cambridge, Massachusetts, Distributed for the centre for Middle Eastern Studies of Harvard University by Harvard Univ. Press, 1967. 323 p. (Harvard Middle Eastern monographs, 18)

HAMMOND, P.B. Cultural and social anthropology; selected readings (11th print), London, Collier Macmillan, (1970, 1964). 498 p.

HAMMOND, P.B.T. An introduction to cultural and social anthropology. (3rd print) New York, Macmillan, (1972) 476 p.

HAMMOND-TOOKE, W.D. In search of the sacred; a problem in the anthropological study of religion. Grahamstown, Rhodes Univ., 1965. 23 p.

HANEKOM, C. Aspekte van die religieuse organisasie van die Mamabolo. (In Eloff J.F. en Coertze R.D., red. Ethnografiese studies in suidelike Afrika, Pretoria, Van Schaik. 1972. 387 p.)

HARRIS, M. The rise of anthropological theory; a history of theories of culture. New York, Crowell, 1968. 806 p.

HARRISON, J.E. Prolegomena to the study of Greek religion. Cambridge, University Press, 1903. 680 p.

HÄSELBARTH, H. Die Auferstehung der Toten in Afrika, eine theologische Deutung der Todesriten der Mamabolo in Nordtransvaal. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, c 1972. 275 p. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 8.)

HÄSELBARTH, H. Die Rolle der Ahnen in afrikanischen Religionen. eine Gesprächslage über die Rolle von Ahnen in Afrikanischen Religionen. Evangelische Missions Zeitschrift. 1971. p. 173-176.

HÄSELBARTH, H. Die Zion Christian Church in evangelischer Sicht. (In Beyerhaus, P., red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967, p. 11-25)

HASENFUSS, J. Kirche und Volksglaube in Religionsgeschichtlich Soziologischer Sicht. (In Harmening J. red. Volkskultur und Geschichte, Berlin, Schmidt, 1970. 694 p.)

HEILBORN, A. Allgemeine Völkerkunde. Leipzig, Teubner 1915. 2 bde. (Aus Natur und Geisteswelt sammlung wissenschaftlichgemeinverständlicher Darstellungen, 487-488 Bdchn.)

HEILER, F. Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen. (In M. Eliade & Kitagawa J.M., red. der Religionswissenschaft. Salzburg, Müller 1963. 269 p.)

HEILER, F. De Openbaring in de godsdiensten van Britsch Indië en die Christusverkondiging. Amsterdam, Paris, 1931. 79 p.

HEILER, F. Erscheiningsformen und Wesen der Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1961. 605 p. (Die Religionen der Menschheit bd. 1.)

HEINTZEN, H. The roll of Islam in the era of nationalism (In Lewis, W.H., red. New Forces in Africa, Washington, D.C. Public Affairs Press, (c 1962). 132 p.

HEISLBETZ, J. Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiberg, Herder, 1967. 231 p. (Quaestiones disputatoe 33)

HELFER, J.S. On the method in the history of religions (S.pl.) Wesleyan University Press, 1968. 57 p. (History and theory, Studies in the philosophy of history, Beinheft 8)

HERMELINK, J. Verstehen und Bezeugen. München. Kaiser Verl. 1960. 170 p. (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 30)

HERRMANN, F. Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttgart. Hiersemann 1961. 268 p. (Symbolik der Religionen (9))

HERSKOVITS, M.J. Cultural anthropology. New York, Knopf, 1955. 569 p. (Borzoibook)

HERSKOVITS, M.J. Franz Boas; the science of man in the making. New York. Scribner, 1953. 131 p. (Twentieth century library)

THE HISTORICAL Study of African religion, with special reference to East and central Africa, Ed. by T.O. Ranger, and I.N. Kimambo. London, Heinemann, 1972. 307 p.

HOEBEL, E.A. Anthropology; the study of man. New York, McGraw-Hill, c 1972. 756 p.

HOLSTEN, W. Das Kerugma und der Mensch; Einführung in die Religions-und-Missionswissenschaft. München, Kaiser, 1953. 208 p. (Theologische Bücherei, Bd. 1)

HONIG, A.G. Handboek van de Gereformeerde dogmatiek. Kampen, Kok, 1938. 867 p.

HONIGMANN, J.J. The world of man. New York, Harper & Row, 1959. 971 p.

HUNT, C.L. & Walker, L. Ethnic Dynamics, patterns of intergroup relations in various societies. Homewood, Illinois, Dorsey Press. 1974. 463 p.

IDOWU, E.B. God. (In Dickson, K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. 191 p.)

IDOWU, E.B. African traditional religion, a definition. London, S.C.M. Press, 1973. 228 p.

The INSTITUTIONS of primitive society, a series of broadcast talks by E.E. Evans-Pritchard (a.o.) Glencoe, Ill., Free Press, 1954, 107 p.

INTERNATIONAL AFRICAN SEMINAR. 7e. University of Ghana, 1965. Christiarity in tropical Africa; studies presented and discussed at the seventh International African seminar, University of Ghana, April 1965. Ed. with an introd. by C.G. Baëta, Foreword by Daryll Forde (London) Published for the International African Institute by the Oxford Univ. Press, 1968. 429 p.

INTERNATIONAL CONGRESS for the history of religions. 11e. Claremont, California, 1965. proceedings 3 bde.

INTERNATIONAL dictionary of regional European ethnology and folklore (Editional committee: Sigurd Erixon, chairman (a.o.) Chiefed: Ake Hultkrantz) Under the auspices of the International Council for philosophy and humanistic studies and with the support of Unesca, published by CIAP International Commission on Folk' Arts and Folklore Dl.1 Copenhagen, Rosenkitde and Baggar, 1960.

JACHMANN, F. Seelen- und Totenvorstellungen bei drei Bevölkerungsgruppen in Neuguinea. Wiesbaden, Steiner, 1969. 191 p. (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt am Main, Bd. 1)

JACOBS, M. samest. The anthropologist looks at myth. Ed. by John Greenway, Austin, Published for the American Folk= lore Society by the University of Texas Press, 1966. 323 p.

JAMES, A.W. The Christian in politics. London, Oxford Univ. Press, 1962. 216 p.

JAMES, E.O. The beginnings of religion; an introductory and scientific study. London, Hutchinson's Univ. Library (s.j.) 159 p. (Hutchinson's university library world re= ligions, no. 8)

JAMES, E.O. The old Testament in the light of anthropolo= gy. a course of public lectures in the University of Leeds, London, Society for promoting christian knowledge, 1935, 146 p.

JAMES, E.O. The concept of deity; a comparative and his= torical study. New York, Hutchinson's Univ. Library, 1950. 200 p.

JARVIE, I.A. The revolution in anthropology. London, Routledge & Paul, 1967, (c 1964). 256 p.

JENSEN, A.E. Mythos und Kult bei Naturvölkern; religions= wissenschaftliche Betrachtungen. Wiesbaden, Steiner (c 1951) 423 p.

JEVONS, F.B. An introduction to the history of religion. 6th ed. London, Methuen, 1914. 443 p.

JURJI, E.J. The Phenomenology of religion. Philadelphia, Westminster Press, (c 1963), 308 p.

KEDOURIE, E. red. Nationalism in Asia and Africa. London, Weidenfeld and Nicolson (1971, c 1970). 573 p.

KIRK, G.S. Myth: its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge, Univ. Press, 1970. 289 p.

KITAGAWA, J.M. The history of religions in America (In the history of religions, essays in Methodology. red. Eliade, M. & Kitagawa, J. Chicago, Univ. Press, 1959. 163 p.)

KLUCKHOHN, C. Culture and behaviour; ed. by Richard Kluckhohn; New York, Free Press, (c 1962). 402 p.

KNEVELS, W. Die Wirklichkeit Gottes - ein weg zur Überwindung der Orthodoxie und des Existentialismus. Stuttgart, Calver Verl., 1964. 285 p.

KORFF, F.W.A. Het christelijk geloof en de niet-christelijke godsdiensten. Amsterdam, Holland Uitgevers, 1946. 149 p.

KOTZE, D.J. Nasionalisme; 'n vergelykende studie. Kaapstad, Tafelberg. 1969-70 3 bde.

KRAEMER, H. The christian message in a non-christian world. London, James Clarke, 1956. 453 p.

KRAEMER, H. Religion and the Christian faith. London, Lutterworth Press, 1956. 401 p.

KRAEMER, H. De plaats van godsdienswetenschap en godsdienstfenomenologie in de Theologische Faculteit. Nijkerk, G.F. Callenbach, 1959. 48 p.

KRAMER, R. Nation und Theologie bei Johann Hinrich Wichern. Hamburg, Wittig, 1959. 196 p.

KRIGE, E. The social system of the Zulus, reds. Shuter & Shooter, Pietermaritzburg. 4th Ed. 1962. 1968. 420 p.

KRITZECK, J. en Lewis, W.H. reds. Islam in Africa, New York, Van Nostrand-Reinhold, (c 1969). 339 p.

KROEBER, A.L. Anthropology; race, language, culture, psychology; prehistory (New ed., rev.) New York, Harcourt Brace, 1948. 856 p.

KRUGER, M.A. The Zion Christian Church, 'n religieuse Bantoebeweging in 'n tyd van ontwrigting. Potchefstroom, 1971. 199 p. ongepub. Th.M. verhandeling, P.U. vir C.H.O.

KUPER, A. Anthropologists and anthropology; the British School, 1922-1972. London, Lane, 1973. 256 p.

KUYPER, A. Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid 2e herz. dr. Kampen, Kok, 1809-'09.

LANG, A. Custom and myth. (new impression) London, Longmans, Green, 1901. 312 p.

LANG, A. Magic and religion (repr.) New York, Greenwood Press, (1969, 1901). 316 p.

LANG, A. Myth, ritual and religion (new impression) London, Longmans, Green, 1901 2 bde.

LANTERNARI, V. The religions of the oppressed. a study of modern messianic cults. New York, Knopf, 1963, 343 p.

LATOURETTE, K.S. A History of christianity. London, Eyre and Spottiswoode, 1955. 1516 p.

LEACH, E.R. Levi-Strauss. London, Fontanay, 1970. 127 p.

LEESE, K. Die Religion des protestantischen Menschen. Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1938. 386 p.

LEHMANN, E. Zur Geschichte der Religionsgeschichte. (In Chantepie de la Saussaye P.D. red. Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1925. 2 bande.)

LEHMANN, F.R. Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft. Archiv für Religionswissenschaft. Vol. 34 1937. p. 323-350.

LEHMANN, F.R. Der Begriff, "Urdummheit" in den ethnologischen und religionswissenschaftlichen Anschauungen von K. Th. Preusz, Ad. E. Jensen und G. Murray. Sosiologus, Berlin, 21 Des. 1952.

LEHMANN, F.R. Eine Form von Religionsmischung in Südafrika: die amaNazaretha-Kirche in Natal (s.pl., s.j.) 183-193 p.

LESSA, W.A. & Vogt, E.Z. reds. Reader in comparative religion; an anthropological approach. Evanston, I ll., Row, Peterson, (c 1958). 598 p.

LEUBA, J.H. The psychological origin and the nature of religion. London, Constable, 1909. 94 p.

LEVI-STRAUSS, C. Race and History (2nd impression) Paris, Unesco, 1952. 50 p.

LEVI-STRAUSS, C. The Savage mind. London, Weidenfeld and Nicolson (c 1966) 290 p.

LEVI-STRAUSS, C. The scope of anthropology. (2nd impression) London, Cape, 1968. 53 p. (cape editions, 1)

LEVI-STRAUSS, C. The Structural study of Myth (In Sebeok, T.A. red. Myth, a Symposium. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1968. 180 p.)

LEVI-STRAUSS, C. The Story of Asdiwal. (In The Structural study of myth and Totemism. Ed. by Edmund Reach, (2nd impression) London, Tavistock Publications, 1968. 185 p.)

LEVI-STRAUSS, C. Structural anthropology. London, Lane, 1969. 410 p.

LEWIS, W.H. New forces in Africa. Washington, D.C. Public Affairs Press, (c 1962). 132 p.

LITT, E. Ethnic politics in America; beyond pluralism, Glenview, Scott, Foresman, 1970. 190 p.

LITTLETON, C.S. The new comparative mythology; an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil. Berkeley, University of California Press, 1966. 242 p.

LOWIE, R.H. The history of ethnological theory, London, Harrap, c 1937. 296 p.

LOWIE, R.H. Primitive religion. London, Routledge, 1925. 346 p.

LUNDMANN, B.J. Geographische Anthropologie; Rassen und Völker der Erde. Stuttgart, Fischer, 1967. 228 p.

LÜTGER, W. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende; 2 Aufl. Gütersloh, Bertelsman, 1923. 2 bande.

LUTZ, G. Volkskunde und Geschichte (In Harmening, J. red. Volkskultur und Geschichte. Berlin, Schmidt, 1970. 694 p.)

LYSTAD, R.A. Basic African Values (In Lewis W.H. red. New Forces in Africa. Washington, D.C. Public Affairs Press, (c 1962) 132 p.

MAJUMDAR, D.N. & MADAN, T.N. An introduction to social anthropology. (Repr.) Bombay, Asia Pub. House, 1957. 304 p.

MALINOWSKI, B. Magic, science and religion (In Needham J. red. Science, religion and reality. London, Sheldon Press, (c 1925) 396 p.)

MALINOWSKI, B. The sexual life of savages in North Western Melanasia; an ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British Guinea. London, Routledge, 1929. 505 p.

MALINOWSKI, B. Sex, culture and myth. New York, Harcourt, Brace & World (c1962) 346 p.

MALINOWSKI, B. The dynamics of culture change; an inquiry into race relations in Africa. New Haven, Yale Univ. Press, 1945. 171 p.

MARETT, R.R. Anthropology (Repr.) London, Williams & Norgate, 1926. 256 p.

MARGULL, H.J. Aufbruch zur Zukunft; chiliastisch-messianische Bewegungen in Afrika und Südostasien. Gütersloh, Verlagshaus Gerd Möhn, (c1962). 126 p.

MARTIN, Marie-Louise. Afrikanischer Messianismus und der Messias der biblischen Offenbarung. (In Beyerhaus, P. red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967. p. 40-56.)

MARTIN, Marie-Louise. Afrikanische Gestalt des Christlichen Glaubens: die Kirche Jesus Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu. Evangelische Missions Zeitschrift 1971. p. 16-28.

MAYER, P. Townsmen or tribesmen; conservatism and the process of urbanization in a South African city. Cape Town, Oxford Univ. Press, 1961. 306 p. (Xhosa in town, 2.)

MBITI, J.S. African religions and philosophy. New York, Praeger, 1969. 290 p.

MBITI, J.S. Eschatology. (In Dickson, K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. 191 p.)

MBITI, J.S. Concepts of God in Africa. New York, Praeger, 1970. 348 p.

MENSCHING, G. Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. (In Benz, E. red. Rudolf Ottos Bedeutung für die Religions=wissenschaft und die Theologie heute. Brill, Leiden, 1971. 189 p.)

MIDDLETON, J.F.M. Lugbara religion, ritual and authority among an East African people. London, Oxford Univ. Press, 1960. 276 p.

MÖLLER, H.J. God en die voorouergeeste in die lewe van die stedelike Bantoe. Stedelike Bantoe en die Kerk. Deel II. Pretoria, Raad vir Geesteswetenskaplike navorsing. 1972. 141 p.

MOONEY, J. The ghost-dance religion and the Sioux out=break of 1890. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1965. 359 p.

MÜHLMANN, W.E. Methodik der Völkerkunde. Stuttgart, Enke, 1938. 275 p.

MÜHLMANN, W.E. Rassen, Ethnien, Kulturen; moderne Ethno=logie. Neuwied, Luchterhand, 1964. 398 p. (soziologische Texte, Bd24).

MÜHLMANN, W.E. Chiliasmus und Nativismus; Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Um=sturtzbewegungen, mit Beiträge van Alfon M. Dauer, u.a. (2. dr.) Berlin, Reimer Verlag, 1964. 472 p.

MÜHLMANN, W.E. Umrisse und probleme einer Kulturanthropo=logie. (In Mühlmann, W.E. & Müller, E.W., Herausgeber, Kulturanthropologie, Neue wissenschaftliche Bibliothek, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1966. 434 p.)

MÜHLMANN, W.E. Geschichte der Anthropolgie. 2. verbesser=te und erweiterte Auflage. Bonn-Frankfurt, Athenäum Ver=lag, 1968. 328 p.

MÜHLMANN, W.E. en MÜLLER, E.W. (Herausgeber) Kulturanthro=pologie. Neue Wissenschaftliche Bibliothek. Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1966. 434 p.

MULAGO, V. Vital Participation. the cohesive principle of the Bantu Community. (In Dickson K.A. & Ellingworth, P. red. Biblical revelation and African beliefs. London, Lutterworth Press, 1970. 191 p.)

MULDER, D.C. Theologie en godsdienstwetenschap. 'S Gravenhage, N.V. Van Keulen, 1965. 24 p.

MUNDAY, J.T. e.a. Witchcraft. London, Central Africa House Press, 1951. 64 p.

NADEL, S.F. The foundations of social anthropology. London, Cohen & West, 1969. 426 p.

NADEL, S.F. Nupe religion. London, Routledge & Paul, 1954. 288 p.

NEEDHAM, R. The Future of social anthropology (In Anniversary contributions to Anthropology. Leiden, Ethnological Society, Brill, 1970. 161 p.)

NEWMAN, W.M. American pluralism, a study of minority groups and social theory. New York, Harper & Row, 1973. 307 p.

NIDA, E.A. en SMALLEY, W.A. Introducing animism. New York, Friendship Press (c 1959) 64 p.

NIKOLSKIJ, N.M. Spuren magischer Formeln in der Psalmen. Giessen, Töpelmann, 1927. 97 p.

NKETIA, J.F. The contribution of African culture to Christian worship. (In Desai, R., red. Christianity in Africa as seen by the Africans, Denver, Swallow, 1962. 135 p.)

NORBECK, E. Religion in primitive society. New York, Harper, 1961. 318 p.

OBBINK, H.T. De godsdienst in zijn verschijningsvormen. Groningen, Wolters, 1933. 288 p.

OBERHOLZER, C.K. Die voorwaardes vir die uitbou van 'n wysgerige antropologie. (In Truth and reality; philosophical perspectives on reality, Braamfontein, De Jong, 1971. 317 p.)

OLBRECHTS, F.M. Ethnologie; inleiding tot de studie der primitieve beschaving. Zutphen, Thieme, 1936. 342 p.

OLTHUIS, J.H. Facts, values and ethics, a confrontation with twentieth century British moral philosophy, in particular G.E. Moore. Assen, Van Gorcum, 1968. 214 p. Proefskrif - Vrye Universiteit Amsterdam.

OOSTHUIZEN, G.C. Die Shembe-Bewegung im Lichte des Weltbildes der Zulu. (In Beyerhaus, P., red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967. p. 29-39.)

OOSTHUIZEN, G.C. Post Christianity in Africa; a theological and anthropological study. Stellenbosch, Wever, 1968. 273 p.

OOSTHUIZEN, G.C. Die konfrontasie met die onafhanklike kerklike bewegings (Separatiste) in Afrika in die jongste sendingteologie. (In Sendingwetenskap vandag 'n terreinverkenning, red. D.J. Bosch. Lux Mundi I Referate Suid-Afrikaanse Werkgemeenskap vir Sendingwetenskap. Pretoria, N.G. Kerkboekhandel, 1968. p.225.)

OTTO, R. Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 21 und 22 Aufl., München, Beck, 1932. 260 p.

OTTO, W.F. Die Gestalt und das Sein; gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit. Düsseldorf, Diederichs, 1955. 417 p.

PALMS, R.C. The Christian and the occult. Valley Forge, Judson Press, (c1972) 125 p.

PARRINDER, G. Comparative religion. London, Allen & Unwin, 1962. 130 p.

PARRINDER, G. Witchcraft, European and African. London, Faber and Faber, 1963. 215 p.

PARRINDER, G. African Mythology. London, Hamlyn, 1967. 139 p.

PARRINDER, G. Religions and Modern culture. (In Schneider, H.W. red. International Congress for the History of

religions, Leiden, Brill, 1968. 123 p.)

PAUW, B.A. Religion in a Tswana chiefdom. London, Oxford Univ. Press, 1964. 258 p.

PAUW, B.A. The second generation; a study of the family among urbanized Bantu in East London. Cape Town, Oxford Univ. Press, 1969. 219 p.

PAUW, B.A. Religie, magie en sekularisme. Pretoria. Universiteit van Suid-Afrika, 1970. (Mededelings van die Universiteit van Suid-Afrika, A 61)

PAZ, O. Claude Levi-Strauss; an introduction. Ithara, Cornell Univ. Press, 1970. 159 p.

PENNIMAN, T.K. A Hundred Years of anthropology. London, Duckworth, 1965. 400 p.

PETER, Prins van Griekeland. The science of anthropology, a series of lectures given by Prince Peter of Greece and Denmark. The Hague, Mouton, 1968. 87 p.

PETTAZONI, R. Essays on the history of religions. Authorized tr. by H.J. Rose. Leiden, Brill, 1967. 225 p.

PFLEIDERER, O. Religion und Religionen; 2. Aufl., München, Lehmanns, 1911. 249 p.

POSTMA, Magdalena Jacomina. Legendes uit die misrook. Johannesburg, Afrikaanse Pers. 1950. 160 p.

POSTMA, Magdalena Jacomina. Litsomo. Johannesburg, Afrikaanse Pers. 1964. 121 p.

PREUSS, R.T. Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart, Enke, 1939. 466 p.

PRÜMM, K. Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt; hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigen Lebens der Provinzen. Röm, Päpstliches Bibelinstitut, 1954. 921 p.

PRZYWARA, E. Religionsbegründung: Max Scheler - J.N. Newman. Herder, Freiburg, 1923. 298 p.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. The methods of ethnology and social anthropology. South African Journal of science, Vol 20. no 11, 1923. p. 124-127.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Taboo. Cambridge, University Press, 1939. 47 p. (Frazerlecture, 1939)

RADIN, P. Die religiöse Erfahrung der Naturvölker. Übers, aus dem Englischen Original-Manuskript. Zurich, Rhein-Verl., 1951. 128 p.

RADIN, P. The World of primitive man. New York, Schuman, 1953. 370 p.

RADIN, P. Primitive religion, its nature and origin. New York, Dover, 1957. 322 p.

RANGER, T.O. & KIMAMBO, I.N. The historical study of African religion; with special reference to east and Central Africa. London, Heinemann, 1972. 307 p.

ROBERTSON, R. The sociological interpretation of religion. Oxford, Blackwell, 1970. 256 p.

ROZENKRANZ, G. Evangelische religionskunde; Einführung in eine theologische Schau der Religionen. Tübingen, Mohr, (Siebeck) 1951. 258 p.

RUDOLF OTTOS Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute; zur Hundertjahrfeier seines Geburtstags 25. September 1969. Mit Beiträgen von Reinhard Schinzer (u.a.) Hrsg. von Ernst Benz. Leiden, Brill, 1971. 96 p. (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 14)

SAWYERR, H. God: ancestor or creator, Aspects of traditional belief in Ghana, Nigeria & Sierra Leone. Harlow, Longmans, 1970. 118 p.

SCHEBESTA, P. Ursprung der Religion; Ergebnisse der vorgeschichtlichen und völkerkundlichen Forschungen. Berlin, Marus-Verl. (c1961). 264 p.

SCHERMERHORN, R.A. Comparative ethnic relation, a framework for theory and research. New York, Random House, 1970. 327 p.

SCHILLING, W. zu Widengrens neuer Religionsphänomenologie. (boekbespreking) Evangelische Missions Zeitschrift, 1971. p. 35-40.

SCHLESIER, E. Die melanesischen Geheimkulte; Untersuchung über ein Grenzgebiet der ethnologischen Religions- und Gesellschaftsforschung und zur Siedlungsgeschichte Melanesiens. Göttingen, Musterschmidt, 1958. 390 p.

SCHLOSSER, Katesa. Eingeborenenkirchen in Süd- und Westafrika, ihre Geschichte und Sozialstruktur. Ergebnisse einer völkerkundliche Studienreise 1953. Kiel, Kommissionsverlag Mühlau, 1958. 355 p.

SCHLOSSER, Katesa. Zauberei in Zululand; Manuskript des Blitz-Zauberers Laduma Madela. Kiel, Schmidt & Klaunig, 1972. 467 p.

SCHMIDT, M. Völkerkunde, Berlin, Ullstein, 1924. 445 p.

SCHMIDT, M. The primitive races of mankind; a study in ethnology. Tr. from the German by Alexander K. Dallas. London, Harrap, 1926. 360 p.

SCHMIDT, W. Der Ursprung der Gottesidee; eine historisch-kritische und positive Studie, I: Historisch kritischen Teil. Münster, Aschendorff, 1912.

SCHMIDT, W. Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Münster, Aschendorff, 1937. 338 p.

SCHMITZ, C.A. Religions-Ethnologie. Frankfurt a. M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1964. 461 p.

SCHOMERUS, H. Geistige Strömungen der Gegenwart, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1966. 135 p.

SCHUTTE, A.G. 'n Gereformeerde Bantoegemeente. 'n etnografiese beskrywing van 'n stedelike gemeente met 'n spesiale verwysing na religieuse verskynsels daarbinne (ongepubliseerde M.A.-verhandeling, P.U. vir C.H.O. 1968. 237 p.

SCHUTTE, A.G. Swart Doppers, Stad, Stamtradisie en Bantoekerk. Pretoria, N.G. Kerkboekhandel. 1974. 200 p.

SCHUTTE, A.G. Die Nativistischen Bewegungen als Handel=ensabläufe. Eine Untersuchung nach den Ablaufsregeln. Dissertation, Ruprecht Karl Universität, Heidelberg. Jo=hannesburg 1969. 235 p.

SCHUTTE, H.W. Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto's. Berlin, De Gruyter, 1959. 160 p.

SCIENCE, RELIGION AND REALITY. J. Needham. London, Shel=don Press, 1925, 396 p.

SEBEOK, T.A. red. Myth, a Symposium. Bloomington, India=na Univ. Press, 1965. 180 p.

SHARPE, E.J. The Comparative study of religion in histo=rical perspective. (In Comparative religion in education. red. Hinnells, J.R. Newcastle upon Tyne, Oriel Press, 1970. p. 1-19.)

SHIBUTANI, T. & KWAN, K.M. Ethnic stratification; a com=parative approach. New York, MacMillan, 1965. 626 p.

SHIROKOGOROFF, S.M. Psychomental complex of the Tungus. London, Paul, Trench, Trubner, 1935. 449 p.

SHIROKOGOROFF, S.M. Ethnological and linguistical aspects of the Altaic hypothesis. Oosterhout, Anthropological Pu=blications, 1970. 198 p.

SMALLEY, W.A. red. Readings in missionary anthroplogy. New York, Tarrytown Practical Anthropology, (c 1967) 368 p.

SMALLEY, W.A. Anthropological study and missionary scho=larship. (In Smalley, W.A. red. Readings in missionary anthropology. New York, Tarrytown, Practical Anthropolo=gy, (c 1967), 368 p.)

SMART, N. The Phenomenon of Religion. New York, Herder & Herder, 1973. 157 p.

SMITH, E.W. African ideas of God, a symposium. 3rd ed., and ed. by E.G. Parrinder. London, Edinburgh House Press, 1966. 308 p.

SMITH, W.C. Vergleichende Religionswissenschaft: wohin-warum? (In Eliade, M. & Kitagawa, J.M. red. Grundfragen

der Religionswissenschaft. Salzburg, Müller, 1963. 269 p.)

SMITH, W.C. Traditional religion and modern culture. (In Schneider, H.W. red. International Congress for the history of religions. Leiden, Brill, 1968. 123 p.)

SMITH, W.C. The meaning and end of religion. New York, Macmillan, 1963. 340 p.

SOCIAL ORGANIZATION; essays presented to Raymond Firth. Ed. by Maurice Freedman (London) Cass, 1967. 300 p.

SÖDERBLOM, N. Tiele-Söderbloms Kompendium der Religionsgeschichte. 6 verb. Aufl. Berlin, Biller, 1931. 392 p.

SPAE, J.J. Christianity encounters Japan. Tokyo, Oriens Institute for religious research, 1968. 285 p.

STACE, W.T. Religion and the modern mind. London, Macmillan, 1953. 301 p.

STEFFES, J.P. Religionsphilosophie. München, Kösel & Pustet, 1925. 280 p.

STOKER, H.G. Beginsels en metodes in die wetenskap. Potchefstroom, Pro Rege, 1961. 304 p.

STOKER, H.G. Oorsprong en rigting. Kaapstad, Tafelberg, 1967-70. 2 bde.

STOKER, H.G. Christelike opvoedkunde en sy plek in die sisteem van 'n christelike wetenskap. dl. 1 Wetenskap, Potchefstroom, (Christelike opvoedkundevereniging van S.A.) Studiestuk no. 8.

The STRUCTURAL study of myth and totemism. Ed. by Edmund Leach (2nd impression)London Tavistock Publications (1968) 185 p.

SUNDKLER, B.G.M. Bantu prophets in South Africa. London, Lutterworth, 1964. 344 p.

SUNDKLER, B.G.M. der Afrikanische Messias als Heiler. (In Beyerhaus, P. red. Begegnung mit messianischen Bewegungen in Afrika. Stuttgart, Evangelischer Missionsverlag, 1967. p. 26-28.)

TAYLOR, J.V. The primal vision; christian presence amid African religion. London, S.C.M. Press, 1969. 212 p.

TENNEKES, J. Anthropology, relativism and method. Assen, Van Gorcum, 1971. 288 p.

THOMAS, K.V. Religion and the decline of magic; studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England. London, Weidenfeld & Nicolson, 1971. 716 p.

TILLICH, P.J.O. Theology of culture, Ed. by R.C. Kimball. New York, Oxford Univ. Press, 1959. 213 p.

TOKAREV, S.A. Principles of the morphological classifications of religions. Soviet anthropology and archaeology. 4 (4) 3-10 Spring, 1966.

TRUTH AND REALITY. Philosophical perspectives on reality, dedicated to Professor dr. H.G. Stoker. Waarheid en Werklikheid. Braamfontein, de Jongh, 1971. 317 p.

TYLER, S.A. Cognitive Anthropology. New York, Holt Rinehart & Winston. 1969. 521 p.

TYLOR, E.B. Anthropology; an introduction to the study of man and civilization. London, Macmillan, 1913. 440 p.

TYLOR, E.B. Religion in primitive culture. New York, Harper, 1958. 539 p.

TYLOR, E.B. Animism. (In Lessa, W.A. red. Reader in comparative religion; an anthropological approach. Evanston III Row, Petersen, 1965. p. 11-23.)

TYLOR, E.B. Researches into the early history of mankind and the development of civilization. ed. and abridged with an intr. by P. Bohannan. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1964. 295 p.

VAN BAAREN, T.P. Doolhof der goden; inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap. Amsterdam, Querido, 1960. 224 p.

VAN DER LEEUW, G. Phänomenologie der Religion. Tübingen, Mohr, 1933. 669 p.

VAN DER LEEUW, G. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. Haarlem, Bohn, 1924. 221 p.

VAN DER LEEUW, G. de primitieve Mensch en de religie; anthropologiesche studie. Groningen, Wolters, 1937. 187 p.

VAN DER LEEUW, G. Religion in essence and manifestation; a study in phenomenology. Tr. by J.E. Turner. London, Allen & Unwin, 1938. 709 p. (Halley Stewart publications, 5.)

VAN DER LEEUW, G. Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst. 2e dr. Haarlem, Bohn, 1948. 179 p.

VAN DER WALT, I.J. Eiesoortigheid en die sending; eiesoortige kerkvorming as missiologiese probleem met besondere verwysing na Suid-Afrika. Potchefstroom, Pro Rege Pers, 1963. 502 p.

VAN DER WATEREN, H. Frazer se teorie oor magie en religie; 'n kritiese ontleding, met besondere aandag aan die inhoud van die begrippe, die verhouding tussen magie en religie en die toepassing daarvan in die volkekunde. (ongepubliseerde M.A.-verhandeling, P.U. vir C.H.O. 1969. 120 p.)

VAN MOURIK BROEKMAN, M.C. Geestelijke stromingen in het christelijk kultuurbeeld. Amsterdam, Meulenhof, 1949. 394 p.

VAN NIEKERK, J.G. 'n Kritiese analise van die godsdiensteorie van Emile Durkheim. (ongepubliseerde dissertasie Univ. van Pretoria. 1963)

VAN PEURSEN, C.A. Cultuur en Christelijk geloof. Kampen, Kok, 1955. 108 p.

VAN PEURSEN, C.A. Hij is het weer! Beschouwinge over de betekenis van het woordje "God". Kampen, Kok, sj. 64 p.

VAN RIESSEN, H. Wijsbegeerte, Kampen, Kok, 1970. 224 p.

VAN ROOY, J.A. Sinkretisme onder die separatistiese sektes in Vendaland. (ongepubliseerde Th.M. skripsie, P.U. vir C.H.O. 1964. 62 p.)

VAN UNNIK, W.C. Christendom en Nationalisme in de eerste eeuwen der kerkgeschiedenis. (In Lustrumbundel van het Gesellschap van Christelijke Historici in Nederland. s'Gravenhage, Van Keulen, 1955. 167 p.)

VAN WYK, C.J.B. e.a. Etnologiese indeling van die volke van Afrika. (In Van Wyk, C.J.B. e.a. 'n Algemene Etnografie van Afrika. P.U. vir C.H.O. Dept. Volkekunde. 210 p.)

VENTER, C.N. KULTUUR- en Versorgingswetenskap; veldverkenning van die kultuurhistoriese en kenteoretiese grondslae. (ongepubliseerde D.Phil.-proefskrif, P.U. vir C.H.O. 1966)

VENTER, E.A. Wysgerige Temas; 'n keur van Christelik-wysgerige opstelle. Bloemfontein, Sacum, 1969. 192 p.

VON RANKE, L. Völker und Staaten in der neueren Geschichte. Eine Auswahl von Leonard von Muralt. Erlenbach, Rentsch. 1945. 531 p.

WACH, J. Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretische Grundlegung. Leipzig, Hinrichs, 1924. 209 p.

WACH, J. Einführung in die Religionssoziologie. Tübingen, Mohr, 1931. 98 p.

WACH, J. Sociology of Religion. London, Paul, Trench, Trubner, 1947. 429 p.

WACH, J. Vergleichende Religionsforschung. Deutsche Übertragung von Hans Holländer. Stuttgart, Kohlhammer, 1962. 198 p.

WAGENER, A.J. Afrikanische Paralellen zur biblischen Urgeschichte. Bonn, (c 1927) 55 p. (Inaug. Diss. Rhein. Fr. Wilh. Univ. Bonn)

WALKER, Sheila S. Ceremonial spirit possession in Africa and Afro-America; forms, meanings and functual significance for individuals and social groups. Leiden, Brill, 1972. 175 p.

WATT, W.M. Truth in the Religions. Edinburgh, 1963. Univ. Press. 190 p.

WATTS, A.W. Myth and ritual in Christianity. London, Thames & Hudson, 1954, 262 p.

WEBER, M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, Mohr, 1920, 573 p.

WEBER, M. From Max Weber: essays in sociology. Tr. ed. and with an introd. by H.H. Garth & C. Wright Mills. London, Paul, Trench, Trubner, 1947. 490 p.

WEBER, M. The sociology of religion; tr. by Ephraim Bischoff. Boston, Beacon (1956, 1963) 304 p.

WEIDKUHN, P. Wo steht die religionsethnologische Verhaltensforschung. Zeitschrift für Ethnologie, 91: 194-209, 1966.

WELBOURN, F.B. East African rebels; a study of some independent churches. London, S.C.M. Press, 1961. 258 p.

WERNER, Alice. Myths and legends of the Bantu. London, Harrap, 1933. 334 p.

WERNER, O. Ethnoscience. Annual review of anthropology, 1: 271-308, 1972.

WILSON, B.R. Magic and the millennium; a sociological study of religious movements of protest among tribal and third world peoples. London, Heinemann,1973. 547 p.

WINICK, C. Dictionary of anthropology. Totowa, Littlefield, Adams, 1972. 579 p.

WINTHUIS, J. das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern; Lösungversuch der ethnologischen Hauptproblemen auf Grund primitiven Denkens. Leipzig, Hirschfeld, 1928. 297 p.

the WORLD year book of religion. v.1-2; 1969-70. London, Evans, 2 bde.

WOUTERS, Volken en Volkenkunde. Amsterdam, Wetenschaplijke Uitgevery, 1966. 224 p.

WUNDT, W.M. Völkerpsigologie; eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte. Stuttgart,

Kröner 10 bde.

YINGER, J.M. Religion, society and the individual; an introduction to the sociology of religion. New York, Macmillan, (c1957) 655 p.

YINGER, J.M. the sciertific study of religion. London, Macmillan, 1970. 593 p.