

Vernuwing in die bestudering van religie en religieë

J.M. Strijdom

J.M. Strijdom,
Departement Godsdienswetenskap en Arabies, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Die doel van hierdie bydrae is om te besin oor die begrip *vernuwing* in die menswetenskappe in die algemeen en die vergelykende bestudering van religie en religieë in die besonder. *Religie* verwys hier na die generiese kategorie (genus) en *religieë* na die spesies van die genus. Die sosioloog Emile Durkheim se definisie van *religie* word aangepas deur nie net die funksie van heilige geloofsoortuigings en praktyke om 'n groep aanhangers saam te bind, te beklemtoon nie, maar ook deur die konflikpotensiaal daarvan om asimmetriese magsverhoudinge van kolonialisme, klas, geslag en ras te skep en in stand te hou, te beklemtoon. Die artikel bespreek nie net die kwessie van die betekenis van *vernuwing* nie, maar stel veral maniere voor wat vernuwende insigte moontlik kan maak in 'n akademiese veld wat mense en religie as 'n invloedryke krag in ons wêreld bestudeer. Die hipotese is dat nuwe insigte in die menswetenskappe en religiewetenskap moontlik gemaak kan word deur geteoretiseerde konsepte vergelykend toe te pas op spesifieke gevallestudies. Die argument is dat die skep en gebruik van kruiskulturele sleutelsterme met 'n kritiese bewussyn van die genealogie van die konsepte moet gepaard gaan, en dat die vergelyking van die gevallestudies op 'n gedissiplineerde en sistematiese wyse moet geskied wat elke voorbeeld binne die spesifieke historiese en geografiese konteks van elk moet plaas. Die argument beweeg oor dissiplinêre grense heen deur voorbeelde uit die antieke Griekse taalkunde, navorsing oor die historiese Jesus en vroeë Christelike tydperk, Griekse mitologie, en vergelykende religiewetenskap te neem om die hipotese te verdedig en aan te toon hoe die hipotese in die praktyk werk. Die bydrae tot die produksie van vernuwende kennis in religiewetenskap vanuit 'n Suid-Afrikaanse perspektief word in die artikel beklemtoon.

Trefwoorde: vernuwing; vergelyking; geteoretiseerde konsepte; religiewetenskap

Abstract

Innovation in the study of religion and religions

The aim of this contribution is to reflect on the notion of *innovation* in the human and social sciences in general and the comparative study of religion and religions in particular. *Religion*

here refers to the generic category (genus) and *religions* to the species of the genus. The sociologist Emile Durkheim's definition of religion is adapted by foregrounding not only the function of sacred beliefs and practices to unify a group of adherents, but also by emphasising its conflictual potential to create and maintain asymmetrical power relations of colonialism, class, gender and race.

The article addresses the fundamental question not only of the meaning of *innovation*, but also of ways in which we may produce new knowledge in a field that studies human beings and religion as a powerful force in our world.

The thesis is that our best hope for producing innovative insights in the humanities and religious studies lies in experimenting with the application of theorised key concepts to specific case studies by way of comparison. It is argued that cross-cultural key concepts need to be constructed and used with a critical awareness of the genealogy of the concepts, and that the comparison of case studies must be done in a disciplined and systematic way that locates each example within its specific historical and geographic context.

The argument crosses disciplinary boundaries by taking examples from ancient Greek linguistics, historical Jesus and early Christian research, Greek mythology, and comparative religious studies to defend the thesis and to show how the thesis works in practice. The contribution to the production of innovative knowledge in religious studies from a South African perspective and location is emphasised in the article.

The following case studies and prominent scholars are selected to argue and illustrate the thesis on ways to produce innovative research in the humanities and religious studies:

(1) In the case of ancient Greek linguistics the creation and application of new linguistic concepts and theories by Johannes Louw and Eugene Nida resulted in a dictionary of semantic domains which had a huge impact on new translations of the New Testament. Not only did they create the semantic categories of objects, events and abstracts, but also showed how the transformation of events into kernel sentences could result in a dynamic-equivalent translation of Greek clauses that consist of a staggering number of *nomina actionis*. The fact that this method has been criticised for losing stylistic emphases and metaphors of the source text, and arguments for a direct translation that recovers these aspects, do not negate the validity of the thesis on innovation, but rather confirm it.

(2) In historical Jesus and Pauline research, John Dominic Crossan's combination in his early work of historical-critical and literary approaches to analysing the historical Jesus' parables yielded new insights in viewing them as paradoxes, while his later foregrounding of social-anthropological concepts, particularly *class*, in collaboration with an archaeologist to interpret the historical Jesus and Paul, resulted in a new interpretation of these founders of Christianity. If in his early work Crossan viewed Jesus as a mystic poet who by means of metaphorical paradoxes shocked the expectations of the established world, in his later work he came to see the historical Jesus in rural Galilean villages and Paul in Roman cities as initiating a movement that empowered people to share and care for each other versus an oppressing and exploitative Roman empire.

(3) In the case of Greek mythology and early Christianity, the Paris School's social-anthropological analysis of ancient Greek myths shed new light on the social role of these

constructs within ancient Greek society, while Burton Mack's sociological analysis and critique of early Christian myths disclosed them as dangerous social constructs with a pernicious legacy. A comparison of Crossan's and Mack's assessments of the Christian legacy is called for, entailing profound ethical judgments.

(4) In comparative religious studies, Jonathan Z. Smith and David Chidester have explicitly reflected on and used theorised key concepts such as *religion* and *comparison*. They have explicitly drawn our attention to the potential of creating and applying analytical concepts to case studies in a comparative way in order to produce innovative knowledge about religion and religions. The point is illustrated by comparing examples of religious nationalism, indigeneity, materiality and sacred space from a South African historical perspective (i.e. within colonial and post-colonial, apartheid and post-apartheid contexts), emphasising throughout the imperative to consider the ethical import of these analyses.

In conclusion, the need for analytical, second-order concepts that do not fully coincide with first-order insider terms is emphasised to make innovative knowledge possible. It is, as Jonathan Z. Smith argues, precisely the gap between map and territory that creates a space for thinking and the possibility of new insights in the humanities and comparative religious studies – lest we become parrots repeating word for word the language and terms of those whom we study.

Keywords: comparison; innovation; religious studies; theorised concepts

1. Inleiding

Vernuwing is 'n konsep wat dikwels in die akademie as ideaal voorgehou word. 'n Soektog na onlangse literatuur oor die onderwerp toon dat die term dikwels na tegnologiese uitvindings verwys wat vir finansiële gewin gepatenteer en bemark kan word.¹ Wat onder *vernuwing* in die menswetenskappe bedoel word, en hoe nuwe insigte oor mense hoegenaamd moontlik is, is egter minder duidelik.

In hierdie bydrae word op laasgenoemde vrae gefokus. 'n Hipotese word gestel wat aan die hand van voorbeelde uit die akademiese bestudering van religie en religieë beredeneer word. As analitiese kategorieë verwys *religie* na 'n genus, terwyl *religieë* na spesies of voorbeelde van die algemene konsep verwys (bv. Islam, Boeddhisme, Christendom, inheemse Afrikareligieë, Rastafarianisme, Wicca, of selfs populêre kultuurvorme wat soos religieë funksioneer). Die klassifikasie is vergelykbaar met die onderskeid tussen vrugte as algemene kategorie en piesangs, appels en lemoene as voorbeelde van die generiese kategorie.²

As werksdefinisie vir die generiese term *religie* neem ek 'n sosiologiese vertrekpunt: *religie* verwys na oortuigings en praktyke wat 'n groep mense as heilig of buitengewoon reken, en wat dien om hulle saam te bind. Die saambinding in 'n groep behels egter nie net die trek van insluitende of uitsluitende grense tussen diegene wat binne en diegene wat buite hoort nie, maar dikwels ook die skep van hiërargieë of asimmetriese magsverhoudings op grond van ras, etnisiteit, klas en geslag.³

Die hipotese is dat vernuwende insigte in die bestudering van religie en religieë moontlik word wanneer kernkonsepte teoretiese diepte gegee word, en hierdie geteoretiseerde konsepte gebruik word as lense om data te ontleed. Die argument word in die loop van die artikel verder ontwikkel deur aan te toon hoe vergelykings van gevallestudies binne historiese kontekste en die bewuste aanwending van kritiese teorieë nuwe insigte in die menswetenskappe en die bestudering van religie kan bied. Die argument word gebou op grond van voorbeelde uit die multidissiplinêre bestudering van antieke Grieks, die historiese Jesus, die vroeë Christendom, Griekse mitologie, en religie in vergelykende religiewetenskap⁴ as 'n akademiese veld.

2. Vernuwing in die bestudering van antieke Grieks

Die eerste voorbeeld ter verdediging van die hipotese word uit die bestudering van antieke Grieks aan Suid-Afrikaanse universiteite geneem. Die vernuwing word veral gekoppel aan die inisiatiewe van J.P. Louw,⁵ wat sy benadering op grond van strukturalistiese wendings in die taalwetenskap ontwikkel het. Volgens die nuwe paradigma moes taal sinchronies eerder as diachronies bestudeer word. In plaas daarvan om taal op die ou manier histories te bestudeer, moes taal nou strukturalisties ontleed word soos wat dit op 'n gegewe oomblik verskyn. Die doel van diskoersanalise was om die verhouding tussen woorde, sinne en groter eenhede in 'n teks duidelik te maak deur verwikkelde lyne te trek.

Veral vernuwend was die semantiese teorie wat Louw saam met die Amerikaanse taalkundige Eugene Nida⁶ ontwikkel het, en wat van deurslaggewende belang vir 'n nuwe vertaalteorie en -praktyk⁷ was. As die ou benadering die betekenis van 'n woord op grond van die oorspronklike betekenis daarvan wou vaspen, het die nuwe benadering die onsin van die etimologiese metode blootgestel. Hoe geldig is dit byvoorbeeld om te redeneer dat die Engelse woord *nice* afgelei is van die Latyn *nescio* ("ek weet nie")? Sou dit daarop dui dat 'n *nice* persoon eintlik onkundig is?

Volgens die nuwe semantiese teorie gebruik konsepte woorde. As woord A drie en woord B twee betekenismoontlikhede het, en die eerste betekenis van woord A met die tweede betekenis van woord B oorvleuel, kan ons hierdie oorvleuelende betekenis in dieselfde semantiese domein groepeer en die diagnostiese of onderskeidende elemente van elke term in die semantiese domein definieer. Die teorie kan aan die hand van 'n Afrikaanse voorbeeld geïllustreer word. Die woord *stoel* kan onder andere verwys na 'n objek waarop iemand kan sit, of in die omgangstaal na 'n proses van gewig aansit ("hy of sy het gestoel"). Die woord *bank* kan verwys na 'n finansiële instelling, of na 'n voorwerp waarop een of meer persone kan sit. Aangesien die eerste betekenis van *stoel* en die tweede betekenis van *bank* oorvleuel, kan hulle geklassifiseer word onder die semantiese domein van "objekte wat bedoel is om op te sit", terwyl die onderskeidende kenmerk is dat 'n stoel vir een persoon en 'n bank vir een of meer persone bedoel is.

Op grond van hierdie teorie, toegepas op die Griekse Nuwe Testament, is 'n semantiese-domein-woordeboek voltooi. Die algemene kategorieë waaronder die semantiese domeine geklassifiseer is, was self nuut. In plaas van die tradisionele kategorieë van naamwoord, werkwoord, byvoeglike naamwoord, bywoord ens., is nuwe kategorieë geskep. Die semantiese domeine is nou geklassifiseer onder voorwerpe, gebeure en abstrakte, wat

diepgaande implikasies vir vertaling ingehou het. Veral van belang was die insig dat naamwoorde wat gebeurde uitdruk, in kernsinne getransformeer kan word. "Die liefde van God" kan byvoorbeeld eksplisiet gemaak word as "God het X lief", waar X dan op grond van die konteks ingevul kan word. Die waarde van hierdie benadering is veral duidelik in tekste waar naamwoorde wat gebeurde of handelinge uitdruk, op mekaar gestapel word – 'n kenmerk van Paulus se briewe wat 'n letterlike vertaling in baie moderne tale moeilik verstaanbaar maak.

Die toepassing van hierdie teorie en metode, wat poog om die betekenis van die brontekste te vertaal deur dinamiese ekwivalente in die ontvangertaal te vind, het die publikasie van verskeie nuwe Bybelvertalings tot gevolg gehad – onder andere die *Good News / Today's English Version*, *Die gute Nachricht* en die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling. Die gebeurde in "die doop van bekering tot vergifnis van sondes" ('n letterlike vertaling van Markus 1:4) kon nou getransformeer word tot vier kernsinne en die verhouding tussen die sinne kon eksplisiet gemaak word in 'n dinamiese vertaling: "Bekeer julle en laat julle doop en God sal julle sondes vergewe."

Hierdie eerste voorbeeld ondersteun dus die hipotese dat vernuwing moontlik gemaak word deur nuwe konsepte en teorieë op gevallestudies toe te pas – in hierdie geval die toepassing van vernuwendende taalkonsepte en 'n nuwe vertaalteorie op antieke Griekse tekste soos die Nuwe Testament. Die feit dat die dinamies-ekwivalente vertaalteorie intussen gekritiseer is, omdat stilistiese aksente en metafore in die brontekste in die 1983 Afrikaanse Bybelvertaling verlore gegaan het en 'n nuwer, direkte Afrikaanse vertaling tans gepubliseer word om reg aan hierdie aspekte in die ontvangertaal te laat geskied, onderstreep die geldigheid van die hipotese.

3. Vernuwing in die bestudering van die historiese Jesus en Paulus

Die tweede voorbeeld om die hipotese te verdedig, word uit die histories-kritiese navorsing oor die historiese Jesus en Paulus geneem, en fokus op die vernuwendende bydraes wat die Iers-Amerikaanse John Dominic Crossan as een van die mees kreatiewe navorsers in hierdie navorsingsveld oor die afgelope 40 jaar gemaak het.⁸

In sy vroeë werk⁹ het Crossan hom toegespits op 'n ontleding van Jesus se gelykenisse en aforismes (kort, pittige segginge). Vernuwend in Crossan was 'n kombinasie van histories-kritiese en literêre benaderings om vroeg-Christelike oorlewings van Jesus se gelykenisse te ontleed. Op grond van 'n noukeurige vergelyking van parallelle tekste binne en buite die Nuwe Testament het Crossan tot die gevolgtrekking gekom dat 'n paradoksale struktuur die oorspronklike gelykenisse gekenmerk het, wat in die oorlewingsproses dikwels verlore geraak het.

Jesus se vergelyking van God se koninkryk met 'n ete kan as voorbeeld dien. Hoe, vra die historiese Jesus, is 'n wêreld waarvan God die heerser is? Dit is soos 'n ete, sê hy, waarby uitgenooide gaste nie teenwoordig is nie, maar ongenooide gaste wel. Verwagtings word dus radikaal omgekeer in die gelykenis. As metaforiese verhaal skok dit ons verwagtings om die punt te maak dat God se heerskappy paradoksaal is. God heers totaal anders as wat ons verwag. In Mattheus word die paradoks egter in 'n allegorie verander: diegene wat nou by die

maaltyd (aangepas as 'n koninklike huweliksfeesmaal) is, verwys na Mattheus se gemeente wat Jesus as Messias aanvaar het, terwyl dié wat uitgenooi is maar nie teenwoordig is nie, na mede-Jode verwys wat Hom verwerp het. In Lukas word die oorspronklike paradoks verander in 'n voorbeeldvertelling vir sy gemeente, wat moet uitreik na die armes, siekes en randfigure in die samelewing. Maar aan die begin was die uitdaging van paradoks.

In sy kartering van tipes stories redeneer Crossan dat sommige stories die wêreld bevestig, terwyl ander aan die teenoorgestelde pool dit omkeer. Om die paradoksale struktuur van laasgenoemde duidelik te maak, vergelyk Crossan – as 'n verdere vernuwende stap – Jesus se gelykenisse met dié van moderne skrywers soos Kafka en Borges, wat konvensionele genres in hulle literêre werk omver gewerp het. Hy kom tot die slotsom dat hoewel ons as mense in stories leef soos visse in die see, ons nie in paradoks alleen kan leef nie. As gelykenisse ons deur middel van hulle struktuur disoriënteer, is dit nodig dat ons onself heroriënteer ten einde in die wêreld te kan leef – oriëntasie by wyse van disoriëntasie, soos die filosoof Paul Ricoeur dit gestel het.

Vanaf die 1990's het Crossan se werk 'n nuwe wending¹⁰ geneem, deurdat hy nou sosiaal-antropologiese konsepte begin aanwend het om die historiese Jesus binne die konteks van die eerste-eeuse Jodedom en vroeë Romeinse imperium te verstaan. Dit was veral sy prioritisering van die konsep *sosiale klas* wat hom daartoe gelei het om Jesus tussen ongeletterde kleinboere, vissermanne en handwerkers in plattelandse dorpie in Laer Galilea en rondom die Galilese meer in die laat '20's en vroeë '30's van die eerste eeu te plaas. As 'n program van niegewelddadige verset teen 'n imperium wat deur middel van kliëntekonings en in samewerking met die religieuse elite plattelandse kleinboere, vissermanne en handwerkers politieke onderdruk en ekonomies uitgebuit het, het Jesus hierdie laer klasse bemagtig deur maaltye met hulle in hulle huise te deel en na siekes en randfigure in die plattelandse samelewing uit te reik. Crossan se siening van Jesus het nou, weens sy aanwending van nuwe konsepte, verskuif vanaf Jesus as mistieke digter wat met paradokse spele om ons verwagtinge te skok, na 'n Jesus wie se implementering van 'n egalitêre visie en program van distributiewe geregtigheid die onregverdige religieuse, politieke en ekonomiese sisteem van sy tyd omgekeer het en nuwe gemeenskappe van omgee en deel in plattelandse dorpie op voetsoolvlak ingevoer het.

In vergelyking met, en as 'n kritiek op die semantiese-domein-benadering waarna hier bo verwys is, is dit vir my duidelik wat ons inboet as ons die betekenis van konsepte nie histories kontekstualiseer nie. Crossan beklemtoon tereg: geregtigheid lyk radikaal anders as dit van die kant van die nek van die onderdrukte eerder as die stempel van 'n onderdrukkende en uitbuitende imperium gesien word.

Hierdie etiese dringendheid, wat nie net 'n saak van individuele moraliteit is nie, maar van sistemiese geregtigheid wat van volgelingen die deel van basiese lewensmiddele vereis, is volgens Crossan voortgesit in Paulus se huisgemeentes in hoofstede in die oostelike deel van die Romeinse imperium. Deur dieselfde titels en terme wat op klipinskripsies en munte en in tekste vir die keiser gebruik is (bv. Seun van God, God, Redder, goeie nuus / evangelie by die geboorte van 'n keiser), ook vir Jesus te gebruik, het vroeë Christene alternatiewe gemeenskappe in die imperium gevorm. Teenoor die geregtigheid en vrede wat Rome vir die wêreld deur die swaard wou bring, was Paulus daarvan oortuig dat klein huisgemeentes van Christusvolgelingen wat materiële en geestelike lewensmiddele onder mekaar gedeel het sodat

elkeen genoeg kon hê, alreeds geregtigheid op 'n niegewelddadige manier 'n werklikheid gemaak het.

Hierdie ideaal is, soos verwag, nie altyd in Paulus se huisgemeentes geïmplementeer nie. Deur op verbeeldingryke wyse, in samewerking met 'n argeoloog,¹¹ die uitleg van stede en huise in Paulus se tyd met die teks van 1 Korinthiërs in verband te bring, het Crossan 'n oortuigende scenario van die probleem in die huisgemeentes in Korinthe voorgestel. Hierdie Christene het 'n paar ryk weldoeners ingesluit wat as gashere of gasvrouens vir byeenkomste van huisgemeentes in hulle villas opgetree het. Die meerderheid was egter arm werkers wat winkeltjies met straataansigte aan die buitekant van die villas van die villa-eienaars gehuur het. Wat Paulus ontstel het, was dat hierdie eienaars die beste kos geëet en die beste wyn gedrink het voordat die armer lede aangekom het om Jesus as hulle Redder in hulle gemeenskaplike maaltye te herdenk. Die armes wat laat gekom het, het net die krummels gekry. Paulus het vurig hierop gereageer deur daarop aan te dring dat die gemeenskaplike maaltyd van Christusvolgelinge nie so behoort te verloop nie, aangesien die kos en wyn by hierdie vroeg-Christelike nagmaalsgeleenthede gedeel behoort te word.

Dit is dus duidelik uit hierdie voorbeeld dat Crossan se vernuwende insigte oor die historiese Jesus en Paulus moontlik gemaak is deur die toepassing van teorieë en konsepte wat 'n kreatiewe multidissiplinêre verbinding behels het, eers van histories-kritiese en literêre benaderings, en later van sosiaal-antropologiese, histories-kritiese en argeologiese benaderings.

4. Vernuwing in die bestudering van antieke Griekse mites en die vroeë Christendom

Die derde voorbeeld om die hipotese oor vernuwende ondersoek in die menswetenskappe in die algemeen en religie in die besonder te ondersteun, word geneem uit die Paryse skool van Grieks-Romeinse navorsers se vernuwende en verbeeldingryke bestudering van antieke Griekse mites en Burton Mack se kombinerings van hulle benadering met 'n nuwe kritiese ontleding van vroeg-Christelike mites as gevaarlike sosiale konstrakte.

In plaas daarvan om te volstaan met die gebruikelike lysie van eienskappe van gode, godinne en helde, het die Paryse skool antropologiese kategorieë begin aanwend om die antieke Griekse mites te ontleed. Vergelykbaar met die beginsels vir 'n semantiese-domein-woordeboek, het hulle oorvleuelende funksies van gode, godinne en helde onder dieselfde sosiale domein herklassifiseer. As Athena die godin van oorlog en wysheid, maar ook van weefwerk en pottemakery was, Hephaistos die god van metaalwerkers sowel as die lam eggenoot van die liefdesgodin Aphrodite, en Daidalos die held van tegnologiese uitvindings sowel as argitektuur, is dit moontlik om hulle gesamentlik onder die sosiale domein van handewerk en tegnologie te klassifiseer, en om die spesifieke funksie van elk binne hierdie domein te definieer.

Hoewel hierdie klassici vernuwend en verbeeldingryk in hulle benadering was, het hulle nie erns gemaak met kritiese teorieë soos die marxisme of feminisme om hiërargiese magsverhoudings tussen ryk en arm, mans en vroue, Grieke en barbare, wat deur hierdie mites geregverdig is, te kritiseer nie. As ons byvoorbeeld dood as sosiale domein neem, was dit volgens hulle voldoende om aan te toon dat Griekse mites 'n manlike held wat jonk op die

slagveld vir sy stad of land gesterf het, geprys het, maar konsekwent vroulike figure gekies het om die skrikwekkende kant van die dood uit te beeld – soos Medusa met ’n monstergesig en slange as hare wat ’n doodsvrees moes inboesem by enigiemand wat na haar kyk, of die Sirenes met hulle verleidelike stemme wat bootmanne in ’n trans na hulle dood gelok het. ’n Kritiek van mites wat patriotisme propageer of vroue ondergeskik stel, het nie deel van hulle vernuwende ontleding van mites gevorm nie.¹²

Deur die Paryse skool se sosiologiese benadering tot Griekse mites en ’n kritiese benadering met mekaar te verbind, het die Amerikaanse Nuwe-Testamentikus Burton Mack ’n vernuwende sosiaal-kritiese ontleding van vroeg-Christelike mites as intellektuele produkte van subkulture in die Grieks-Romeinse oudheid gebied. Terwyl die Duitse geleerde Rudolf Bultmann, een van die belangrikste histories-kritiese navorsers van die Nuwe Testament in die 20ste eeu, vroeg-Christelike mites wat rondom Jesus se dood en opstanding gewef is, geïnterpreteer het deur dit ’n eksistensiële boodskap vir Christene van sy tyd te gee, het Mack hierdie klem op individuele ervaring as niks anders nie as ’n vroom houding afgewys. In plaas daarvan het hy ’n sosiaal-antropologiese ontleding voorgestel wat aangetoon het hoe diverse, mededingende en dikwels botsende vroeg-Christelike mites deur vroeg-Christelike groepe geskep is om die belange van elke groep te dien.

Markus se beeld van Christus as apokaliptiese held het byvoorbeeld gedien om ’n binêre hiërargie te skep tussen sy eie groep, wat uiteindelik gered, en ander wat verdoem sou word. Die vorming van die Nuwe-Testamentiese kanon self, het Mack verder gemeen, moes gekritiseer word as ’n reduksie van diversiteit toe biskoppe van die opkomende ortodokse kerk van die tweede tot vierde eeu besluit het om tekste deur gnostici en andersdenkendes wat as kettters geëtiketteer is, uit te sluit.¹³

Deur ’n binêre hiërargie as die grondslag van die Christelike mite te identifiseer, het Mack geredeneer dat die amptelike Christendom – met heel vroeë voorlopers, maar veral sedert Konstantyn se vereniging van sy imperium deur die afdwing van ’n enkele geloofsbelydenis – toenemend aggressief teenoor Jode opgetree het, wat uiteindelik op volkskaalse anti-Semitisme uitgeloop het. Hy het verder redeneer dat die konsep van ’n Christelike nasie onder konserwatiewe Amerikaanse politici en fundamentalistiese predikers na hierdie erfenis teruggevoer kan word – ’n vernietigende erfenis, wat volgens hom onvanpas is in ons postmoderne wêreld, wat juis waardering van kulturele en religieuse diversiteit vereis.¹⁴

Mack en Crossan se oordeel oor die Christelike erfenis vra om ’n vergelyking. As Mack die Christelike erfenis met ’n binêr-hiërargiese logika as gevaarlik vir ons multikulturele wêreld beskou, is Crossan meer gedifferensieerd in sy oordeel oor Christelike tradisies deur sy konstruk van die historiese Jesus altyd as norm te neem. Aan die een kant huiwer Crossan nie om die verandering te betreur wat plaasgevind het vanaf Jesus se deel van ’n oop tafel met randfigure in plattelandse dorpie na Konstantyn se geslote nagmaal met wagte wat armes verhoed om die paleis binne te gaan om die maaltyd met hom en die biskoppe te deel nie. Eweneens skram Crossan nie daarvan weg om die uitbeelding van ’n gewelddadige God en Christus in heelwat dele van die Bybel wat geweld onder volgelingen kan aanvuur, af te wys nie (uitstekend ontleed in sy onlangse *How to read the Bible and still be a Christian*).¹⁵ Aan die ander kant redeneer Crossan dat vir Christene sowel as die mensdom in sy geheel, die toekoms by die historiese Jesus se niegewelddadige visie en program van distributiewe geregtigheid en gelyke sosiale verhoudings lê, in soverre as wat sy volgelingen en mense van ander tradisies meewerk om dit uit te voer.

5. Vernuwing in die vergelykende bestudering van religie en religieë

Die laaste voorbeeld ter ondersteuning van die hipotese word uit die vergelykende religiewetenskap geneem. As 'n multidissiplinêre veld wat religieuse probleme histories kontekstualiseer en vergelykend oor religieuse grense heen ondersoek, is hierdie voorbeeld die kulminasie van die vorige refleksie. Dit is juis in hierdie veld dat prominente navorsers eksplisiet gedink het oor en aangetoon het hoe die toepassing van geteoretiseerde konsepte en vergelyking van data vernuwende insigte in die bestudering van religieë moontlik kan maak.

Die aandag is reeds hier bo op die verskil tussen die terme *religie* en *religieë* gevestig. 'n Werksdefinisie vir *religie* as 'n problematiese sosiale konstruk is gebied en 'n aanduiding van die tradisies wat in religiewetenskap bestudeer word, is gegee. Probleme wat oor religieuse grense heen vergelykend bestudeer word, sluit religieuse nasionalisme en geweld, die plek van vroue en homoseksuele in religieë, die etiek van inheemse religieuse aansprake en praktyke, en die nuwe nasionale beleid oor die onderrig aangaande religieë in openbare skole in.

As *religie* die eerste konsep is wat teoretiese diepgang gegee moet word om van analitiese waarde te wees, is *vergelyking* 'n tweede sleutelterm wat teoreties en metodologies ingevul moet word. Die doel van vergelyking, meen die prominente Amerikaanse religiewetenskaplike Jonathan Z. Smith, is om deur die vergelyking nuwe insigte oor 'n bepaalde saak of probleem te verkry. Die prosedure is soos volg: eers besluit die navorser oor die saak of probleem wat hy/sy wil vergelyk. Vervolgens bestudeer die navorser een geval wat die probleem illustreer deur die geval histories binne politiese, sosiale en ekonomiese konteks te interpreteer. Hy/sy doen dan dieselfde vir minstens 'n tweede geval. Daarna is die navorser in die posisie om ooreenkomste en verskille tussen die gevallestudies in terme van die pertinente saak of probleem te identifiseer. Die bedoeling, om te herhaal, is dat deur die vergelyking die een geval in terme van die ander nuut gesien sal word en nuwe insigte sodoende oor die saak of probleem self verkry sal word.¹⁶

Die punt kan aan die hand van die konsep *religieuse nasionalisme* geïllustreer word. Die idee van nasionalisme het sy oorsprong in die 19de-eeuse Europese romantiek, wat as reaksie op die Verligting se rasionaliteitsideaal nie net op die emosies en die oorweldigende mag van die natuur gefokus het nie, maar ook op die gemeenskaplike gees van 'n nasie of volk – elk met sy eie taal, religie en geskiedenis. Die vorming van nasiestate in Europa het konkreet uitdrukking aan die konsep van nasionalisme gegee. Weens kolonialisme het hierdie idee en die manifestasie daarvan vanaf Europa na die res van die wêreld versprei met die gevolg dat nasiestate met territoriale grense teen die einde van die 19de eeu wêreldwyd gevestig is en vandag die basiese eenhede van internasionale politiek vorm.

Die term *religieuse nasionalisme* verwys na 'n nasionalisme wat ontstaan wanneer nasiestate of groepe in nasiestate hulle nasionale identiteit definieer deur een religie ten koste van ander religieë te verhef. Boeddhistiese nasionalisme in Thailand of Mianmar, of Hindoenasionalisme in Indië wat Moslem-minderhede viktimiseer, of Islam-nasionalisme in Pakistan, Turkye of Indonesië, bied gevallestudies wat histories genuanseerd vergelyk kan word. Christen-nasionalisme in die VSA of onder apartheid-Suid-Afrika bied verdere voorbeelde vir vergelyking. Op grond van 'n gedissiplineerde vergelyking kan die gevolgtrekking gemaak word dat *religieuse nasionalisme* as 'n uitsluitende strategie wat

rigiede grense om groepe trek, daartoe neig om onverdraagsaamheid en selfs geweld in die hand te werk.¹⁷

Alternatiewe inisiatiewe om hierdie probleem te hanteer sluit die bevordering van interreligieuse dialoog deur religieuse instellings, konstitusionele ooreenkomste van die staat teen diskriminasie op grond van religie en vir die gelyke behandeling van religieë voor die wet, en die ontwikkeling en implementering van 'n beleid van multireligieuse opvoeding in openbare skole in. Alhoewel hierdie ondernemings prysenswaardig is, kan die ontleder nie triomfantelik op sy of haar louere rus nie, aangesien hierdie inisiatiewe op verskeie fronte betwis word, wat om voortgaande vernuwende denke in religiewetenskap vra.

Die argument dat die skep van vasgelegde, uitsluitende groepsidentiteite dikwels tot onverdraagsaamheid en geweld lei, is ook op uitsluitende suiwerheidsaansprake van 'n absolute Afrikaëse identiteit of etniese identiteite van toepassing. Die vernietigende effek van postkoloniale politieke gebruike van inheemse identiteite in Kameroen, die Ivoorkus en Botswana blyk duidelik uit onlangse antropologiese studies. In Kameroen, na onafhanklikheidswording in 1960, het die diktatorskap van Ahmadou Ahidjo nasionale identiteit met behulp van stywe seremonies (of kollektiewe rituele) afgedwing en etniese lojaliteite sterk ontmoedig. Hoewel sy opvolger Paul Biya aanvanklik die beleid voortgesit het, het hy in die vroeë 1990's weens die Internasionale Monetêre Fonds en Wêreldbank se druk om te demokratiseer, begin om inheemse begrafnisrituele te gebruik as 'n middel om stemgeregtigdes te verdeel en tot sy eie politieke voordeel te werf: die plek waar mens se voorouers begrawe is, het die gebied aangedui waar mens behoort het en waar mens as burger moes registreer om te kan stem. In die Ivoorkus het Laurent Gbagbo eweneens geëis dat mense na hulle plattelandse plekke van oorsprong moes terugkeer, wat weens 'n geskiedenis van verstedeliking en migrasies ramspoedige gevolge gehad het. Dieselfde probleem waarvolgens politiese essensialisering van inheemse identiteite fragmentasie, nuwe hiërargieë, onverdraagsaamheid en geweld aanhelp, is duidelik uit Botswana se bevoordeling van Tswana etniese identiteite (soos reeds uit die naam Botswana self blyk), ten spyte van grondwetlike ondernemings, asook die xenofobiese uitbarstings in Suid-Afrika.¹⁸

Die begrip *inheems* as verwysing na 'n groep of groepe wat daarop aanspraak maak dat hulle eerste in 'n bepaalde gebied was, voor die aankoms van Europese koloniste, bied dus 'n verdere sleutelterm wat van kritieke belang in die Suid-Afrikaanse konteks is. Om die veranderende nuanses en gebruike van die konsep te begryp, moet opnuut na die geskiedenis van die koloniale en apartheid-eras gekyk word. Hierdie verhaal is voortreflik nuut vertel deur die religiewetenskaplike David Chidester,¹⁹ wat in die 1980's vanaf die VSA na Suid-Afrika migreer het om 'n akademiese pos in die vergelykende bestudering van religieë aan die Universiteit van Kaapstad op te neem.

Terwyl die begrip *religie* aanvanklik deur 19de-eeuse Britse koloniste op grensgebiede as 'n teenstellende term gebruik is om te *ontken* dat religie onder inheemse groepe in Suid-Afrika voorkom (die Christendom is as norm veronderstel, en inheemse geloofsoortuigings en praktyke is as bygelowe gereken), is die bestaan van inheemse Xhosa, Zoeloe, Sotho en Tswana religieuse sisteme later in dieselfde eeu deur hulle *erken* met die doel om verowerde inheemse groepe te definieer, te beheer en te administreer. Geleerdes in Europese imperiale hoofstede het die verslae wat hulle van koloniale bemiddelaars ontvang het (laasgenoemde het weer hulle data van inheemse informante ontvang), van die koloniale konteks geabstraheer om hulle gedekontekstualiseerde teorieë oor die evolusie van religie vanaf 'n

sogenaamde “primitiewe” mentaliteit tot ’n rasonale Westers, Protestantse geloof en wetenskap te ontwikkel – ’n proses van teorievorming wat Chidester as ’n driedelige bemiddeling ontleed.

Chidester se hervertel van hierdie verhaal is egter nog meer vernuwend. As een van die baanbrekers in die onlangse wending in religiewetenskap om materiële aspekte van religieë te bestudeer as ’n korrektief op die eensydige fokus op geloof (’n vooroordeel wat religiewetenskap van Protestantisme geërf het), het Chidester onder andere ’n anker op die Xhosaspreekende Ooskus van Suid-Afrika en Zoeloe-drome as voorbeelde geneem.²⁰

In die geval van Zoeloe-drome, gesien as verlengstuk van die konvensionele sintuie, redeneer Chidester dat Zoeloe-voorouers in die 19de eeu dreigend in drome aan nasate verskyn het, aangesien laasgenoemde weens verplasing (hulle land is van hulle ontnem) en onteining (hulle vee is van hulle ontnem) deur koloniste nie hulle tradisionele offers en *ukubuyisa* (die tuisbring van die gees van ’n afgestorwe voorsaak) rituele aan die voorouers kon uitvoer nie. Die Anglikaanse sendeling Henry Callaway het die sien van Zoeloe-voorouers in drome as ’n breinsensasie beskou (’n soort selfhipnose wat veral Zoeloe-sangomas volgens hom goed bemeester het), terwyl die antropoloog E.B. Tylor in Oxford dit as "bewysmateriaal" vir sy imperiale teorie van ’n primitiewe mentaliteit gebruik het, waarvolgens Zoeloes as kontemporêre “barbare” die beste data sou bied om afleidings te maak oor die vroegste "primitiewe" mense wat volgens hom nie tussen werklikheid en illusie kon onderskei nie. Chidester argumenteer verder dat die Zoeloe-neosjamaan Credo Mutwa, wie se visies hom geneem het van ’n ondersteuner van apartheiduitstallings van inheemse kulture tot ontmoetings met buiteardse wesens, die opleiding van wit sangomas en uiteindelik die kuberruimte, die tradisionele offers en *ukubuyisa*-rituele binne die konteks van globalisering kreatief herinterpreteer het.

In die geval van die anker redeneer Chidester dat Xhosaspreekers teen die einde van die 18de eeu rituele voor die anker van ’n skeepswrak uitgevoer het om waarskynlik hulle weerstand teen Europese besetting van hulle land uit te druk. Europese waarnemers het egter aan die begin van die 19de eeu die ritueel interpreteer as ’n respekvolle groet van die anker, wat sou dui op die Xhosaspreekers se bygeloof in die anker as ’n besielde voorwerp met die magiese krag om hulle dood te maak. Deur die verslae verder te dekontekstualiseer het geleerdes in Europa ook hierdie data gebruik om hulle evolusionêre teorieë van ’n primitiewe mentaliteit te ondersteun. Hierdie teorie, wat inheemse religie en denke as minderwaardig in vergelyking met die Europese Christelike geloof en denke beskou het, het ’n groot invloed uitgeoefen op Werner Eiselen – die antropoloog van Stellenbosch wat ’n bepalende rol in die ontwikkeling van apartheid se onderwysbeleid gespeel het.²¹

As Europese onderdrukking en uitbuiting van inheemse groepe een kant van die verhaal uitmaak, vorm die kreatiwiteit van inheemse groepe ’n verdere kerndeel van Chidester se hervertel van die verhaal. In die 19de eeu het Zoeloesprekers byvoorbeeld hulle tradisionele skeppingsmites herinterpreteer om die land as hulle eie en die see as Europeërs s’n aan te dui. Aan die begin van die 20ste eeu het swart intellektuele die vloei van Europese kennisproduksie oor inheemse religie begin omkeer, met skrywers soos John Dube (Zoeloe-romanskrywer en stigter van wat die ANC sou word), Thomas Mofolo (Sotho-romanskrywer wat Shaka en Zoeloe religieuse tradisies behandel het), S.M. Molema (Tswana-geskiedkundige) en H.I.E. Dhlomo (teoretikus van Zoeloe-rituele en -drama) wat in ’n kritiese debat met Europese teorieë van religie getree het.

'n Beslissende verdere stap volg wanneer Chidester die konvensionele bespreking van teorieë wat uitsluitlik op debatte oor religie onder Europese intellektuele fokus, onderbreek deur die teorieë van antikoloniale denkers soos Gandhi, Fanon en Mondlane vergelykend te betrek. As Gandhi op grond van sy religieuse oortuiging niegewelddadige verset teen die imperium voorgestaan het, het Fanon juis geredeneer dat 'n gewelddadige strategie teenoor die sistemiese imperiale geweld 'n noodsaaklike voorwaarde vir gekoloniseerdes is om hulle menslikheid te herwin. Eduardo Mondlane in Mosambiek was nie net daarvan oortuig dat kolonialisme ware religie besmet het nie ('n essensialistiese siening wat Chidester kritiseer), maar hy het ook aangetoon hoe die gekoloniseerdes met die koloniale Christendom omgegaan het deur dit óf aan te gryp óf omver te werp. Die Makondo-houtwerkers het, as 'n voorbeeld van die tweede strategie, Christus as demon, priesters as wilde diere, en Maria met 'n spies oor die liggaam van haar dooie seun uitgebeeld.

Die waarde van hierdie soort vernuwende ontleding vir die hersiening van kurrikula, veral in die lig van die huidige eise om 'n Eurosentriese leergang te dekolonialiseer, behoort duidelik te wees. Maar wat eweneens duidelik is, is dat Chidester, in plaas daarvan om Europese teoretici van religie van die tafel te vee, eerder oortuigend aantoon hoe 'n kritiese ontleding van hulle verhouding tot koloniale en postkoloniale, apartheid- en postapartheid narratiewe noodsaaklik bly.²²

In die laaste voorbeeld om die tese oor vernuwing in die studie van religie en religieë te ondersteun, word op die religieuse kernbegrip *heilige plek* gefokus – een van die konsepte wat in die onlangse materiële wending in die studie van religie hernude aandag gekry het. In plaas daarvan om, soos gebruikelik, na *heilige plek* in die kerk, tempel, sinagoge of moskee te kyk, word die analitiese blik nou na die Voortrekkermonument en Vryheidspark as gevallestudies gewend.

Die kategorie *heilige plek* is hoofsaaklik op twee maniere teoretiese diepte gegee. Volgens die Nederlandse geleerde Gerardus van der Leeuw, een van die belangrikste teoretici van religie in die eerste helfte van die 20ste eeu, is 'n plek heilig waar mense verwondering weens die ingryping van 'n transendentale mag ervaar. Struktureel word 'n heilige plek volgens hom tipies deur 'n selfs heiliger sentrale plek gekenmerk, byvoorbeeld die ark in die Jerusalemtempel, die altaar in 'n katedraal, die heiligdom aan die einde van 'n pelgrimstog, die haard in 'n tradisionele Hollandse huis, en uiteindelik die hart in die menslike liggaam. As prominente verteenwoordiger van die fenomenologiese benadering in die vergelykende bestudering van religie het hy redeneer dat dit die analitikus se taak is om sy eie vooroordele oor 'n religieuse of kulturele tradisie tussen hakies te plaas en wat hy sien en hoor, met empatie te beskryf.

Toegepas op die gevallestudies is die heiligste sentrum van die Voortrekkermonument die senotaaf met die inskripsie “Ons vir jou Suid-Afrika”, waarop die son elke 16 Desember deur 'n strategies-geplaaste opening in die dak skyn. Die heiligste plek in Vryheidspark waarnatoe die paadjie lei en waar besoekers gevra word om hulle skoene uit te trek, is die *isivivane*-area met uitsluitlik inheemse simbole. Die fenomenoloog se taak eindig met die empatiese waardering van hierdie feite – iets wat Van der Leeuw probeer doen het in die verslae wat hy op grond van sy twee besoeke aan Suid-Afrika as verteenwoordiger van die Nederlandse regering in 1947 en 1948 geskryf het, en die toespraak wat hy by die opening van die Voortrekkermonument op 16 Desember 1948 gelewer het.

Volgens die tweede teorie oor *heilige plek* word heiligheid nie deur transendentale openbaring gegee nie, maar histories toegeskryf deur 'n groep aanhangers om hulle te verenig en hulle spesifieke belange te dien. In die geval van die Voortrekkermonument kan die uiteenlopende funksies van die heilige verhale en die seremonies daarrondom histories nagespeur word – vanaf die opening van die monument as 'n simbool van Afrikanernasionalisme tot die huidige funksies daarvan in postapartheid Suid-Afrika. Eweneens kan die sosiale en politieke funksies van Vryheidspark histories nagespeur word – vanaf die aanvanklike voorstelle vir 'n kosmopolitiese struktuur om Suid-Afrikaners wat deur 'n traumatiese geskiedenis verdeel is, te versoen, tot die keuse vir 'n struktuur wat voorrang aan inheemse simbole gee, en die huidige omstredenheid daarrondom as verklaarde heilige plek.

Net soos die Voortrekkermonument aan kritiek onderwerp kan word, kan ook Vryheidspark geproblematiseer word. Nie net het konserwatiewe Afrikaners en Pentekostalistiese Christene (heelwat van hulle swart) al kritiek op Vryheidspark uitgespreek nie (spesifiek teen die versoek dat mense hulle skoene uittrek wanneer hulle *isivivane* betree), maar ook liberale persone het beklemtoon dat kulturele diversiteit die fokus van die staat in die oprigting van erfenisplekke behoort te wees. Wat meer is, as die *Nasionale Beleid oor Religie en Onderwys* voorskryf dat geen spesifieke religie in openbare skole bevoordeel mag word nie, en as Vryheidspark as verlengde klaskamer beskou word, behoort die prioritering van inheemse simbole en die konflik van belange duidelik te wees, wat beslis om kritiese refleksie vra.²³

6. Gevolgtrekking

Die argument hier bo het die stelling verdedig dat vernuwende insigte in die menswetenskappe in die algemeen, en die bestudering van religie en religieë in die besonder, waarskynlik moontlik gemaak kan word deur kruiskulturele konsepte te skep, met kritiese selfbewustheid van die genealogie van die konsepte teoretiese diepgang aan die konsepte te gee, en die konsepte vergelykend op gevallestudies toe te pas. Ter ondersteuning van die argument is oor dissiplinêre grense heen beweeg deur aan die hand van voorbeelde uit antieke Griekse taalkunde, historiese-Jesus- en vroeg-Christelike navorsing, Grieks-Romeinse mitologie en die vergelykende bestudering van religie en religieë aan te toon hoe die hipotese in die praktyk werk.

Alreeds in die eerste voorbeeld van antieke Grieks het die noodsaak vir linguistiese terme om taal vernuwend te ontleed, geblyk. Toe Chomsky gevra is hoeveel tale hy kan praat, was sy antwoord dat hy nie 'n “languist” is nie, maar 'n “linguist”. Eweneens haal Jonathan Z. Smith 'n parabel van Borges aan om die noodsaak van analitiese konsepte te onderstreep. In hierdie fiktiewe vertelling besluit kartografe om die landkaart wat hulle teken, stelselmatig te vergroot totdat die kaart uiteindelik volledig met die terrein saamval, en hulle sonder 'n werk gelaat word. Soos Smith, is ek van mening dat analitiese konsepte wat juis nie presies dieselfde as dié van lede van 'n groep is nie (in tegniese terme, na aanleiding van die onderskeid tussen *foneties* en *fonemies*, “etiese” eerder as “emiese” terme), 'n opening tussen kaart en terrein skep, wat die voorwaarde vir vernuwende denke uitmaak – tensy ons papegaaie wil word wat woord vir woord die taal en terme van diegene wat ons bestudeer, herhaal.

Deur vergelykend te eksperimenteer met die toepassing van geteoretiseerde konsepte op gevallestudies, kan ons hoop om nuwe insigte oor kernvrae in die menswetenskappe en religiewetenskap te verkry. Maar terselfdertyd is ek daarvan oortuig dat enige ontleding nie kan wegstroom van 'n kritiese refleksie oor die etiese impak wat ons vernuwende insigte vir die wêreld waarin ons leef, en die Suid-Afrikaanse konteks in die besonder, kan inhou nie.

Bibliografie

- Baregheh, A., J. Rowley en S. Sambrook. 2009. Towards a multidisciplinary definition of innovation. *Management Decision* 47(8):1323-39.
- Bhatti, A. en D. Kimmich (reds.). 2015. *Ähnlichkeit: Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Braun, W. en R.T. McCutcheon (reds.). 2000. *Guide to the study of religion*. Londen: Cassell.
- Chidester, D. 1987. *Patterns of action: Religion and ethics in a comparative perspective*. Belmont, California: Wadsworth Publishing company.
- . 1994. The poetics and politics of sacred space: Towards a critical phenomenology of religion. In Tymieniecka (red.) 1994.
- . 1996. *Savage systems: Colonialism and comparative religion in Southern Africa*. University Press of Virginia: Charlottesville.
- . 2000a. Colonialism. In Braun en McCutcheon (reds.) 2000.
- . 2000b. Material terms for the study of religion, *Journal of the American Academy of Religion*, 68:367–79.
- . 2005. *Authentic fakes: Religion and American popular culture*. Berkeley: University of California Press.
- . 2012. *Wild Religion: Tracking the sacred in South Africa*. Berkeley: University of California Press.
- . 2014. *Empire of religion: Imperialism and comparative religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2015a. Colonialism. In Segal en Von Stuckrad (reds.) 2015.
- . 2015b. Material culture. In Segal en Von Stuckrad (reds.) 2015.
- Chidester, D. en E.T. Linenthal. 1995. Introduction. In Chidester, D. en E.T. Linenthal (reds.) 1995.

Chidester, D. en E.T. Linenthal (reds.). 1995. *American sacred space*. Bloomington en Indianapolis: Indiana University Press.

Crossan, J.D. 1991. *The historical Jesus: The life of a Mediterranean Jewish peasant*. Edinburgh: T&T Clark.

—. 1994. *Jesus: A revolutionary biography*. San Francisco: Harper.

—. 2007. *God and empire: Jesus against Rome, then and now*. San Francisco: Harper.

—. 2015. *How to read the Bible and still be a Christian: Struggling with divine violence from Genesis through Revelation*. New York: HarperOne.

Crossan, J.D. en J. Reed. 2001. *Excavating Jesus: Beneath the stones, behind the texts*. San Francisco: Harper.

Crossan, J.D. en J. Reed. 2004. *In search of Paul: How Jesus' apostle opposed Rome's empire with God's kingdom*. San Francisco: Harper.

De la Cadena, M. en O. Starn (reds.). 2007. *Indigenous experience today*. Oxford en New York: Berg.

Durkheim, E. 2008 [1912]. *The elementary forms of religious life*. New York: Oxford University Press.

Geschiere, P. 2009. *The perils of belonging: Autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe*. Chicago: University of Chicago Press.

Houtman, D. en B. Meyer. 2012. Introduction. In Houtman en Meyer (reds.) 2012.

Houtman, D. en B. Meyer (reds.). 2012. *Things: Religion and the question of materiality*. New York: Fordham University Press.

John Dominic Crossan: Professional resume.

<https://www.johndominiccrossan.com/Professional%20Resume.htm> (17 November 2016 geraadpleeg).

Louw, J.P. 1976. *Semantiek van Nuwe Testamentiese Grieks*. Pretoria: Beta Press.

Louw, J.P. en E.A. Nida. 1988. *Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains (2 Volumes)*. New York: United Bible Societies.

Mack, B.L. 1988. *A myth of innocence: Mark and Christian origins*. Philadelphia: Fortress.

—. 1995. *Who wrote the New Testament? The making of the Christian myth*. San Francisco: Harper.

—. 2008. *Myth and the Christian nation: A social theory of religion*. Londen: Equinox.

- Nida, E.A. en C.R. Tabor. 1982. *The theory and practice of translation*. Leiden: Brill.
- Nyamnjoh, F. 2007. "Ever-diminishing circles": The paradoxes of belonging in Botswana. In De la Cadena en Starn (reds.) 2007.
- Religiewetenschap. <http://www.uu.nl/onderzoek/religiewetenschap> (17 November 2016 geraadpleeg).
- Religiewetenschappen. <http://www.rug.nl/bachelors/religious-studies> (17 November 2016 geraadpleeg).
- Segal, R. en K. Von Stuckrad (reds.). 2015. *Vocabulary for the study of religion*. Leiden: Brill.
- Smith, J.Z. 1990. *Drudgery divine: On the comparison of early Christianities and the religions of late antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2004. *Relating religion: Essays in the study of religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strijdom, J.M. 1986. Progressie in die Christologie van John Dominic Crossan? Ongepubliseerde BD-skripsie, Universiteit van Pretoria.
- . 1997. Teologieë as gevaarlike mensemaaksels: Burton Mack se evaluasie van vroeg-Christelike mites. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 53(3):609-22.
- . 2007. The uses of ancient Greek myths: From social-historical description to ideological criticism. *Myth and Symbol*, 4(2):39-48.
- . 2009. Nationalizing religion: The violent path of religious nationalism. *Alternation Special Edition*, 3:254-69.
- . 2012. Problems with indigeneity: Fragmentation, discrimination and exclusion in post-colonial African states. *Image and Text. Special issue: Vryheidspark and other governmonumentalities*, 19:24-32.
- . 2014a. The material turn in Religious Studies and the possibility of critique: Assessing Chidester's analysis of *the fetish*. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 70(1).
- . 2014b. Uses of social theory in comparative Religious Studies: Assessing Chidester's sociological analysis of "wild religion" in post-apartheid South Africa. *Journal for the Study of Religion*, 27(2).
- . 2015. Klassifikation und Vergleich in der Religionswissenschaft: Das Beispiel indigener Diskurse. In Bhatti en Kimmich (reds.) 2015.
- . 2016a. *Colonialism and material culture* in David Chidester's oeuvre: Key terms for teaching about religion and religions at South African universities. *Religion & Theology*, 23:1-17.

—. 2016b. Violence in the Christian Bible: Assessing Crossan's use of *violence* as a key analytical concept. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 72(4).

—. (In voorbereiding). Materiality, phenomenology, critique: A comparison of Gerardus van der Leeuw and David Chidester's analyses of the Voortrekker Monument as sacred space.

Tymieniecka, A.-T. (red.). 1994. *From the sacred to the divine: A new phenomenological approach. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Vol XLIII*. Dordrecht: Kluwer.

Van der Leeuw, G. 1986 [1933]. *Religion in essence and manifestation. A study in phenomenology*. Princeton: Princeton University Press.

Eindnotas

¹ Vgl. die oorsig in Baregheh, Rowley en Sambrook (2009), waaruit die prominensie van tegnologiese en ekonomiese definisies van *vernuwing* vanuit 'n burokratiese bestuursoogpunt blyk.

² Hierdie onderskeid tussen *religie* en *religieë* word algemeen deur religiewetenskaplikes aanvaar (vgl. Chidester 1987:3). Vir populêre vorme wat soos religieë funksioneer, kyk Chidester (2005).

³ Hierdie sosiologiese werksdefinisie bou op Emile Durkheim (2008 [1912]) se funksionalistiese teorie, maar pas dit ook aan deur te beklemtoon dat religie en religieë konflik en hierargieë kan skep.

⁴ *Religiewetenskap* eerder as *Godsdienstwetenskap* word hier gebruik, aangesien laasgenoemde 'n teïstiese vooroordeel verraai. Hoewel *Godsdienstwetenskap* tradisioneel aan Utrecht Universiteit en die Rijksuniversiteit Groningen gebruik is, word *Religiewetenskap* of *Religiewetenskappen* tans verkies (vgl. <http://www.uu.nl/onderzoek/religiewetenschap> en <http://www.rug.nl/bachelors/religious-studies>).

⁵ Louw (1976) bied 'n samevatting van sy taalkundige teorie met toepassings op antieke Griekse voorbeelde.

⁶ Louw en Nida (1988) is die produk van die nuwe semantiese teorie wat op die Griekse Nuwe Testament toegepas is.

⁷ Vgl. Nida en Taber (1982) as standaardwerk vir 'n dinamies-ekwivalente benadering tot vertaling.

⁸ Vir toekennings en publikasies, vgl. Crossan se webwerf by <https://www.johndominiccrossan.com/Professional%20Resume.htm>.

⁹ Vir 'n oorsig van Crossan se vroeë werk, kyk Strijdom (1986).

¹⁰ Vir Crossan se belangrikste tegniese werk oor die historiese Jesus, kyk Crossan (1991). Vir 'n populêre weergawe van sy navorsing oor die historiese Jesus, kyk Crossan (1994).

¹¹ Vgl. Crossan en Reed (2004) vir hierdie produktiewe samewerking tussen 'n deskundige in teksanalise en 'n deskundige in argeologie om die historiese Paulus opnuut te verstaan. Hulle het reeds vroeër ook 'n gesamentlike werk oor die historiese Jesus gepubliseer (kyk Crossan en Reed 2001). Crossan (2007) bied 'n samevatting van Crossan se analise van die historiese Jesus en Paulus.

¹² Vir 'n bespreking van en kritiek op die Paryse skool se sosiologiese ontleding van antieke Griekse mites, kyk Strijdom (2007).

¹³ Vir Mack se sosiaal-kritiese ontleding van hierdie aspekte, kyk veral Mack (1988 en 1995) en Strijdom (1997).

¹⁴ Vir Mack se ontwikkeling van sy vroeëre argumente as 'n kritiek op Christelike nasionalisme in die VSA, kyk Mack (2008).

¹⁵ Vgl. Crossan (2015), asook Strijdom (2016b) vir 'n kritiese lees van Crossan se ontleding van geweld in die Christelike Bybel.

¹⁶ Smith (1990) bied 'n kritiese beoordeling van vergelykings wat 'n Christelike perspektief by voorbaat bevoordeel. Hy ontwikkel sy siening van *vergelyking* in verskeie artikels in Smith (2004). Vir 'n kritiese bespreking van Smith se opvatting van *vergelyking* in verhouding tot Chidester s'n, kyk Strijdom (2015).

¹⁷ Kyk Strijdom (2009) vir 'n bespreking van die genealogie van die begrip *religieuse nasionalisme*, 'n vergelykende analise van 'n seleksie van voorbeelde en 'n kritiek op die onverdraagsaamheid en geweld wat dikwels daarop volg.

¹⁸ Vir 'n bespreking van die begrip *inheemsheid* en 'n problematisering van die politieke gebruik van inheemse rituele en identiteite in 'n seleksie van postkoloniale Afrika-state, kyk Nyamnjoh (2007), Geschiere (2009) en Strijdom (2012).

¹⁹ Die vernaamste werke in hierdie verband is Chidester (1996) en Chidester (2014). Vir oorsigartikels, kyk Chidester (2000a, 2015b).

²⁰ Houtman en Meyer (2012:6) gee spesifieke erkenning aan Chidester as 'n baanbreker in die materiële bestudering van religie. Kyk veral Chidester (2000b, 2012 en 2015b) vir sy teoretisering en toepassing van die konsep *materialiteit* op Suid-Afrikaanse gevallestudies, en Chidester (2005) vir 'n toepassing daarvan op voorbeelde uit die Amerikaanse populêre kultuur.

²¹ Vir 'n vollediger bespreking van Chidester se analise van objekte in religie, kyk Strijdom (2014a).

²² Kyk Strijdom (2016a) vir 'n vollediger argument oor die belang van Chidester se vernuwende werk vir die herkurrikulering van Religiestudieprogramme aan Suid-Afrikaanse universiteite in die lig van eise om die kurrikulum te "dekoloniseer".

²³ Vir die konsep *heilige plek*, kyk Van der Leeuw (1986 [1933]), Chidester (1994), en Chidester en Linenthal (1995). Chidester (2012) pas die konsep op die Voortrekkermonument en Vryheidspark toe, terwyl Strijdom (2014b en Strijdom in voorbereiding) in kritiese gesprek met Van der Leeuw en Chidester tree.