

Postkoloniale teologie en die sending: Uitdagings en bedreigings

Post-colonial theology and mission: Challenges and threats

PIETER VERSTER

Sendingwetenskap

Departement Praktiese en Missionale Teologie

Universiteit van die Vrystaat

E-pos: versterp@ufs.ac.za



Pieter Verster

PIETER VERSTER studeer aan die Universiteit van die Vrystaat en die Universiteit van Pretoria, waar hy BA (cl UV), BA Honn Grieks (cl UP) BD (cl UP), MA (UV), DD (Sending- en Godsdienskunde UP) en DD (Dogmatiek en Etiek (UP) behaal. Hy is tans Professor in Sendingwetenskap in die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van die Vrystaat. Verder is hy lidmaat en geordende leraar van die NG Kerk. In 2008 is sy boek: *A theology of Christian mission: What should the church seek to accomplish?* (New York: Edwin Mellen Press) gepubliseer. Die boek *New hope for the poor* is in 2012 by SunMedia gepubliseer. Hy behaal ook 'n C3-gradering by die NNR.

PIETER VERSTER studied at the Universities of the Free State and Pretoria and obtained the degrees BA (cl UFS), BA Honn Greek (cl UP), BD (cl UP), MA Greek (UFS). He holds two doctorates from the University of Pretoria (Missiology, and Dogmatics and Ethics). At present he is Professor in Missiology at the University of the Free State. He is a member and ordained minister of the Dutch Reformed Church. Published books include *A Theology of Christian Mission: What Should the Church Seek to Accomplish* (2008, New York: Edwin Mellen Press) and *New hope for the poor* (2012, SunMedia). He is a NRF graded researcher (C3).

ABSTRACT

Post-colonial theology and mission: Challenges and threats

The current debate on post-colonial theology is of great importance to mission. It is known that the great missionary project of the nineteenth and twentieth centuries often coincided with colonialism even though there were sometimes strong voices warning against it. Colonialism is currently being severely criticised by many. The fact that different perspectives and actions have occurred in different countries are sometimes overlooked. Suppression, slavery and exploitation are regarded as the central heritage of colonialism. According to various authors, all forms of hegemony of power must therefore be rejected. Theology adds to this by showing that all forms of domination and power that occur in theology must also be rejected. Discrimination against women, the LGBT community, and indigenous groups are shown as abuse of power – post-colonial theology, however, goes beyond these issues. Western

domination in theological points of view is rejected and Africa's own voice must be heard. The confession that Jesus is the only saviour, that He is the true mediator between God and man, and that He, according to the confession of Nicea, is also truly God and therefore totally unique, is sometimes rejected. Differences between religions must be resolved by finding common ground in the fight against oppression, exploitation and discrimination. Eurocentrism was an essential part of colonialism, and thus the own voice of the culture of, for example, Africa was denied. The contribution of African cognition and thinking is especially disregarded. Sometimes culture and religion are both considered to be equally unacceptable and therefore there is exploitation on an unprecedented scale, especially in the field of labour; ethnic disputes were exploited and continued, authority relations were disturbed, artificial boundaries were established and people were artificially divided, cultures were destroyed, and political control has hampered the development of own government. However, there were also positive developments, namely the usage of Western medicine, creation of infrastructure, liberation and expansion of culture through the Christian gospel and control of communities that did set boundaries and restricted political violence. Post-colonial theology means that the global can be found in the similarities found of Jesus Christ and, for example, the beliefs of the African Traditional Religions. A reforming approach would emphasise a theology of respect for God. In addition, principles of exegesis in the light of the sola Scriptura also emphasise the principle of the priority of the text, with the reformed principle of sacra Scriptura sui ipsius interpret est. Mission would therefore call people to repent and the recognition of Jesus as the only Lord. He is not just the good teacher, the one among many. There can be no doubt that mission must be at the forefront of opposing discrimination, exploitation, and disregard, but also of confessing that Jesus truly is ONE with God. It is not only the Gospel of John that confesses this, but there are several theologians who recently confirmed that Jesus is considered to be ONE with God in the context of Jewish monotheism, such as Paul (See Van de Beek, NT Wright and Hurtado). The classical theoretical concept of God is analysed differently. Post-colonial and decolonial theology put important questions to mission of the past and present. However, a reforming approach will guard against the inherent abuse of power that appears in it and the denial of confessing that Jesus is the only Lord. Sometimes missionary theology must go against the growing general view to confess that Jesus is the Lord, the Mediator between God and Man.

KEY WORDS: Colonialism; Hegemony of power; Eurocentrism; Africa; Jesus Christ; Reformational approach

TREFWOORDE: Kolonialisme; Magsoorheersing; Eurosentrisme; Afrika; Jesus Christus; Reformatoriese benadering

OPSOMMING

Die heersende debat oor die postkoloniale teologie is vir die sending van groot belang. Die groot sendingprojek van die negentiende en twintigste eeue het dikwels ten nouste met kolonialisme, wat tans sterk gekritiseer word, saamgehoop. Alle vorme van magsoorheersing moet volgens verskeie denkers dus afgewys word. Die teologie sluit hierby aan deur aan te toon dat vorme van oorheersing en mag wat in die teologie voorkom, ook afgewys moet word. Eurosentrisme was essensieel deel van kolonialisme en daarmee is die eie stem van die kultuur van byvoorbeeld Afrika misken, word gereken. Die bydrae van Afrika-kognisie en -denke is veral misken. Postkoloniale teologie beteken dat die globale juis te vinde is in die ooreenkomste

wat gevind word tussen Jesus Christus en byvoorbeeld die oortuigings van die Afrika Tradisionele Godsdienste. 'n Reformatoriese benadering sal egter krities wees teenoor die postkoloniale teologie en juis 'n teologie van die respek van God beklemtoon, en ook mense oproep tot bekering en die erkenning van Jesus as enigste Here. Daar kan geen twyfel bestaan dat die sending op die voorpunt moet wees om diskriminasie, uitbuiting en miskenning teen te gaan nie, maar dan ook om te bely dat Jesus waarlik EEN met God is.

1. INLEIDING

Die heersende debat oor die postkoloniale en dekoloniale teologie is van groot belang vir die sending. Verskeie stemme daag die sending vanuit hierdie perspektiewe uit (Martey 1993; Mugambi 1992; Oduyoye 2009; Pears 2010; Setiloane 1986). Dit is bekend dat die groot sendingprojek van die negentiende en twintigste eeue dikwels ten nouste met kolonialisme verweef was, al was daar soms sterk waarskuwende stemme. Post- en dekoloniale denke oorheers tans in 'n groot mate die teologiese debat in Afrika. Daar moet inderdaad ernstig daarvan kennis geneem word. Die onkritiese wyse waarop post- en dekoloniale teologie beoefen word, vra egter ook vir diepgaande besinning.

2. DIE DEBAT OOR KOLONIALISME

Kolonialisme word tans uit vele oorde skerp gekritiseer. Dat verskillende perspektiewe en handeling in verskillende lande voorgekom het, word soms uit die oog verloor. Onderdrukking, slawerny, uitbuiting en ongeregtigheid word egter as die sentrale erfenis van kolonialisme beskou.

Met die openbaarmaking van die argiewe van die vorige eeue word inderdaad ontstellende bewyse van misdade teen tradisionele inwoners deurgegee. Koning Leopold II van België se heerskappy oor die Kongo laat die hare rys (<https://www.britannica.com/biography/Leopold-II-king-of-Belgium>). Ongeveer 10 miljoen Kongolese is uitgewis in 'n proses om ivoor, rubber en ander grondstowwe te ontgin deur van gedwonge arbeid gebruik te maak.

Helen Zille se vraag of kolonialisme net sleg was, moet deur wetenskaplikes en nie deur politici nie beantwoord word (Haar twitter opmerking het sterk reaksie uitgelok. Kyk <https://twitter.com/helenzille/status/842260539644497921?lang=en>). Sake wat ter sprake kom, is die oorgange van feodale bestaan na moderne geïndustrialiseerde gemeenskappe, van tradisionele geneeskunde, onderwys en politieke bestelle na moderne wetenskaplike geneeskunde, onderwys en politiek, en ook van beperkte infrastrukture tot ontwikkelende paaie, watervoorsiening en hospitale. Daarmee saam was daar egter magsmisbruik op 'n ongekende skaal. Die vraag is inderdaad of die oorgange in ontwikkeling nie sonder die magsmisbruik kon plaasgevind het nie.

Travis (2014:3) wys byvoorbeeld ook daarop dat die verhouding tussen die koloniseerders en gekoloniseerdes gekompliseerd was. Soms is bepaalde mag deur die gekoloniseerdes behou. Prosesse van dekolonialisering is ook nie so eenvoudig nie. Die voortgang van prosesse van negatiewe persoonlike en gemeenskaplike onderdrukking, waar regeerders diktatoriaal optree en waar armes misken word in die prosesse van verryking van enkeles, is vir Travis (2014:4) egter rede tot ernstige kritiek.

Juis alle vorme van magsoorheersing moet volgens verskeie denkers dus afgewys word (Martey 1993; Oduyoye 2009; Pears 2010). Die noue verband tussen godsdien, onderdrukking en geweld word dikwels aangedui. Martin (2014:48-49) bevraagteken dit egter en wys daarop

dat talle onbewysbare stellings oor die verband tussen byvoorbeeld godsdiens en oorlog gemaak word. In hierdie verband is dit veral Dawkins (2006:294-295) wat poog om religie af te wys weens die verband tussen religie en vyandige optrede. Talle voorbeelde kan egter aangetoon word dat dit nie algemeen-geldend is nie (vergelyk die optrede van talle sendelinge in die geskiedenis, soos byvoorbeeld Suster Theresa).

Eurosentrisme was essensieel deel van kolonialisme en daarmee is die eie stem van die kultuur van byvoorbeeld Afrika misken. Die bydrae van Afrika-kognisie en -denke is veral misken. Daarmee saam is verskeie aspekte van die godsdiens van Afrika geheel afgewys. Soms is die kultuur en godsdiens beide as ewe onaanvaarbaar beskou en dus misken. Die filosofiese uitgangspunt van die moderniteit het nie ruimte vir eie Afrika-bydraes gelaat nie.

Vanuit Suid-Amerikaanse perspektief word veral teen kapitalisme, rassevooroordeel en politieke heerskappy as nalatenskap van kolonialisme gewaarsku. Nuwe vorme van ekonomiese bestaan moet gesoek word veral deur na inheemse stemme te luister (Grossfoguel 2011:s.p., Quijano 2007:s.p. en Quijano 2000:s.p.).

Van der Walt (2003:10-11) verwys na Khapoya (1994:145-147) wat oortuigend aantoon dat daar verskeie negatiewe aspekte aan kolonialisme in Afrika verbonde was, wat nie ontken kan word nie. Daar was uitbuiting op 'n ongekende skaal, veral op die terrein van arbeid; etniese twiste is uitgebuit en verder aangeblaas, gesagsverhoudinge is versteur, kunsmatige grense is getrek en mense is sodoende kunsmatig verdeel, kulture is verwoes en politieke beheer het die ontwikkeling van eie regering gestrem. Daar was egter ook positiewe ontwikkelinge, naamlik die aanwending van Westerse geneeskunde, die opbou van infrastruktuur, bevryding en verruiming van die kultuur deur die Christelike evangelie en beheer oor gemeenskappe wat tog grense daargestel en politieke geweld beperk het.

Dit is egter duidelik dat die vergrype van kolonialisme die teologie in die postkoloniale fase beslissend bepaal. Hoe daarop gereageer moet word, is van groot belang. Daar is dus aangetoon dat kolonialisme gekenmerk is deur verskeie vergrype, maar ook dat ontwikkeling soms noodsaaklik was. Die diepte van die ellende van die magsmisbruik en uitbuiting van kolonialisme kan moeilik oorskakel word.

3. POSTKOLONIALISME EN DEKOLONIASIE

Ashcroft, Griffiths en Tiffin (2000:14) verwys na sekere hooftemas wat in die debat oor kolonialisme voorkom. *Alteriteit* handel oor die ander en diversiteit en hoe die konsep binne die debat hanteer word (2000:56). *Dekolonisasie* dui op die openbaarmaking en vernietiging van koloniale mag in al sy vorme, ook die sogenaamde verborge elemente van institusionele en kulturele mag wat die koloniale magte in beheer gehou het (2000:94). *Fanonisme* handel oor die psigiater van Martinique, Frantz Fanon (1925-1961), wat hom bedien van Marxistiese ontleding van koloniale mag op die psige van gekoloniseerdes deur sosiale en ekonomiese beheer. Die vernederende beheer oor die psige van die gekoloniseerde kan slegs deur geweld verbreek word (2000:118). *Hibriditeit* dui op nuwe transkulturele vorme wat as gevolg van kolonialisme na vore kom en die kruisbestuiwing wat op linguïstiese, kulturele, politieke, en rassegebiede voorkom (2000:128). *Sending en kolonialisme* hanteer kritiek op sending se invloed wat tot kulturele verandering en uitbreiding van imperialisme gelei het. Alhoewel soms gekompliseerd, soos dat dit die buffer tussen koloniale en inheemse strydmagte en ook koloniale beheer oor inheemse groepe was, en mediese en opvoedkundige dienste gelewer het, teen slawerny gekant was en vroue en kinders bemagtig het, was dit dikwels ook vernietigend vir die kulturele bestaan van mense (2000:168). Postkolonialisme handel oor die

effek van koloniserings en die oorgange daarna, veral na die Tweede Wêreldoorlog waar veral die effek op kultuur na vore kom. Literatuur deur Afrika-skrywers het al hoe belangriker geword en het die heersende gedagtes oor kolonialisme en die inheemse bestaan uitgedaag en uiters krities begin beoordeel. Hierdie temas speel 'n beslissende rol maar word nie spesifiek behandel nie, maar daar word wel telkemale na die implikasies daarvan verwys.

Angie Pears (2010:134) beskryf postkolonialisme soos volg:

Postcolonialism challenges and rejects hierarchical systems of power which enable or result in some peoples within a community or country having access to power, wealth and privilege, whilst others are disenfranchised and in effect treated as non-persons or non-subjects.

Antonio (2006:5) bevraagteken egter postkoloniale terminologie. Hy wys op die gevaar van nuwe magsverhoudinge, waar daar in die kritiek op kolonialisme nuwe vorme van beheer kom om mense in een denkpatroon in te dwing. Nog besware wat uitgelig word (2006:6), is dat dit homogeniserend, essensialiserend en universaliserend voorkom: homogeniserend, want dit misken verskeidenheid van koloniale geskiedenis; essensialiserend, want identiteite van alle koloniale groepe word as eenduidig aangedui en universaliserend, want 'n algemene begrip van generiese kolonialisme word voorgehou.

Postkoloniale teorie is verder ook nie 'n goed-uitgewerkte idee nie (Pears 2010:135). Dit dui meer op 'n losse groep gedagtes wat bymekaar gehou word deur verskeie onafhanklike faktore. Die kritiek teen kolonialisme en imperialisme word as uitgangspunt voorgehou (2010:137). 'n Belangrike aspek is egter wel dat die inheemse beklemtoon word. In daardie opsig vra die postkoloniale denkers vir nuwe respek vir die eiesoortige van die kultuur en denke van byvoorbeeld Afrika.

Greffrath (2016:936) toon verder aan dat meer as net die tydperk na kolonialisme aangedui word:

Net soos met die postapartheidsbegrip, lê die betekenis van die postkoloniale veel dieper as bloot dit wat outomaties na kolonialisme ontstaan. Die postkoloniale het 'n doelbewuste, krities-konseptuele inhoud wat veel meer omvangryk is as die blote verloop van tyd. 'n Hele nuwe denkpatroon word dus gevestig.

Dirlik (2005:563) wys meer omvattend daarop dat die begrip postkoloniaal dui op die werklikhede in postkoloniale gebiede, die postkoloniale wyere wêreld en die diskoers wat oor hierdie omstandighede en uitdagings gevoer word. Kritiek teen postkoloniale denkers bly nie uit nie. Daar word daarop gewys dat die postkoloniale denkers hulle bedien van koloniale Westerse denke en begrippe om juis hulle postkoloniale standpunt te belig. Verder toon Dirlik (2005:572) aan dat die hibriditeit en "in betweenness" waarna die postkoloniale denkers verwys, net tussen die postkoloniale en die Eerste Wêreld aangedui word en nie onderling tussen die postkoloniale denkers self nie. Hulle eie ideologiese en institusionele strukture word misgekyk. So word dit self die slagoffer waarteen dit stry (2005:574).

Alhoewel McEwan (2009:61) van oortuiging is dat postkolonialisme nie slegs daarop teruggaan nie, dui hy tog ook aan dat daar Marxistiese wortels vir die politieke en ekonomiese denke is. McEwan (2009:71) dui ook verskeie besware aan; dat dit geïnstitusioneel voorkom, intellektualisties en veral Westers is, en juis die denke uit die tradisionele gemeenskappe se denkers uitsluit, té teoreties word met min aandag aan die eiesoortige probleme van

postkoloniale gebiede, en selfs nie altyd die verhouding met globale kapitalisme verreken nie. Verder kyk dit die lewe-en-dood-vraagstukke, soos onder andere volksmoord in postkoloniale gebiede, mis.

Sugirtharajah (1999:235) wys daarop dat postkolonialiteit juis die poging om beskawings, gewoontes, en om die hele narratiewe geskiedenis en literatuur bloot af te lei van die invloed en denkwys van die globale wêreld, net nie houdbaar is nie. Dit bevraagteken die Christendom, maar gebruik dit ook en meng dit met eie geloof. Dit verwerp egter Westerse mag (Sugirtharajah 1994:262).

Pears (2010:142) wys daarop dat Sugirtharajah verduidelik dat die postkoloniale denke juis die kontekstuele as hoofsaak beskou. Die welsyn van mense in hulle armoede en onderdrukking in spesifieke situasies word oorweeg en die beslissende diskoerse wat dit onderlê, word vanuit 'n kontekstuele benadering oorweeg. Travis (2014:23 e.v.) wys op koloniale denke as dominasie, verdeling, homogeniteit en eensydigheid. Koloniale denke laat dus hiervolgens nie ruimte vir respek vir inheemse denke en vryheid van denke om juis die moontlikheid te skep om die beheer van die koloniale denke teen te werk nie. Dit is dus juis eensydig omdat dit beheer wil uitoefen en dus nie die bevraagtekening van die denke duld nie.

Die nuwe wêreld van nuwe ontdekkings word ondersoek. Sugirtharajah (1999:238) stel dit dat die postkoloniale gedagte van hibriditeit nie alle verskille ophief nie, maar wel magstrukture wat in verskille ingebed word, bevraagteken. In hierdie verband word die meerderwaardigheid van die Christendom afgewys: "Living in multiple contexts means reforming the Christian identity. In this way it will be accepted as complementary to other religious discourses in India and as a companion in the search for truth and religious harmony."

Wat is die gevolgtrekking wat hieruit gemaak kan word? Postkolonialisme wil op ingrypende wyse Westerse hegemonie bevraagteken en aantoon dat die bevryding van die koloniale eers voltooi sal wees indien die denke en kulture van vroeëre koloniale gebiede tot hulle reg sal kom. In die proses word egter verskeie aannames gemaak wat om besinning vra. Samevattend kan dus aangetoon word dat postkolonialisme magsmisbruik ten alle koste wil teenwerk. Daar word ook daarna gestreef om eenheid onder mense te bereik. Belangrike teologiese vrae kom ter sprake.

4. SENDING EN IDENTITEIT

Travis (2014:19) is van mening dat die sending juis ook "civilizing mission" voorgehou het en mense en groepe stelselmatig verwoes het deur groepe se eie kennisisteme te vernietig. In die poging om die beskawing oor te dra was daar min begrip vir inheemse kennisisteme. Sy erken dat daar wel 'n ander kant ook was (2014:20) en dat byvoorbeeld gekoloniseerdes ook op verskeie terreine te hulp gekom is (2014:21).

Dit is egter belangrik om waar te neem hoe die kritiek op kolonialisme in die benadering van die sending verloop het. Duggan (2013:1-20) wys op die verskillende invalshoeke wat in die verlede ten opsigte van postkolonialisme in die teologiese benadering voorgekom het.

1. Die Anti-koloniale stryd: Soms word die invloed van Indiese teoloë van 1940 tot 1950 misgekyk.
2. Postkoloniale Bybelse kritiek, waar die Bybel krities oorweeg word om magsmisbruik aan te toon.
3. Postkoloniale teologieë waar die teologie self krities teenoor vroeë vorme van teologie staan (2013:14).

4. Inheemse, kontekstuele, transnasionale, multi-religieuse en inter-dissiplinêre teologieë word die uitgangspunt wat nou heersend is:

The historical role of Christianity as the colonial weapon of religious control and desired domination makes an emphasis on indigenous and multi-religious voices central to a robust postcolonial vision. (2013:15 e.v.)

En

If they are to be credible, postcolonial theologians must collaborate with the poor, marginalized and subalterns to retrieve colonial memories and decolonize the otherwise narrow denotative contours of postcolonial theologies. (2013:19)

Kaunda en Hewitt (2015:379) beklemtoon hoe die studie van die WRK “Together towards life” sending as stryd teen onreg, inklusiwiteit, genesing en heelheid beklemtoon. Hulle wys op die verwoestende effek van kolonialisme en imperialisme en tans globalisme. Hulle (2015:380) beklemtoon dus dat dekoloniserings wil konfronteer, denke verander, en verborge en geopenbaarde Eurosentriese monokulturele ideologiese diskoerse met sy koloniale onderbou wil oorkom. Hulle (2015:389) wil juis die lewens-ontkennende magte wat in die moderne lewe voorkom oorkom (2015:390). Juis daarom wil hulle tipiese Afrika-probleme aanraak soos Afrika-feminisme, Afrika-teologieë, Afrosentrisme, postkoloniale inheemswording, of postmodernisme van die grense wat steeds Westerse heerskappy oor kennis behou.

Die skrywers (Kaunda & Hewitt 2015:390) is van mening dat sending in ’n nuwe rigting kan beweeg indien daar groter klem op ’n praksis-georiënteerde model van solidariteit met die stryd van mense kan wees. Volgens hulle moet die sending verder beweeg as etnosentrisme en absolute relativisme; essensialisme en anti-essensialisme; dogmatiese kommunikatiewe en narsissistiese individualisme; en vaste teologiese idees oor die toekoms en dat alles in orde is (“everything goes” (2015:391)).

Dat die onderdrukker egter juis op pragmatiese wyse deur die taal van koloniste aangevat word, word aangetoon. Teoloë word dikwels juis deur koloniale denke beheers en die Bybel word as boek van onderdrukking gesien, maar verskaf ook hoop. Daar word krities met die Bybelse teks omgegaan (Pears 2010:144). Sending as sodanig word dan ook juis bevraagteken volgens Sugirtharajah (Pears 2010:154). Kaunda (2015:75) is van mening dat die sentrale vraag die dekolonialisering van die gees is en dat teologiese opleiding in Afrika dit juis moet veronderstel.

Wiredu (2006:291) is krities oor al die invloede wat vanuit die koloniale verlede na vore kom. Afrika-filosofie en -godsdiens moet daarvan bevry word. Hy toon aan dat diepgaande verskille ten opsigte van die Christelike evangelie en die Afrika Tradisionele Godsdienste voorkom en dat die Afrikaan ’n keuse moet maak. Hy wil dus nie die enigste ware God beperk tot die Christendom nie (2006:320). Wat nodig is, is: “Disentangling African frameworks from colonial impositions about God” (2006:329). Volgens hom is persoonlike begrip van God essensieel.

Die vraag waarom sendelinge soms onkrities teenoor kolonialisme gestaan het, word deur Rieger (2004:206) beantwoord as sou hulle geen ander keuse gehad het nie. Hulle was in geheel deel van die sisteem. Hy wil (2004:219): “mission as ‘Inreach’” beklemtoon:

If mission as outreach still harbors too many of the colonial sentiments, and if mission as relationship is too easily distorted by asymmetries of power supported by the new neocolonial world order, what other shape can mission take? How can we resist the

neocolonial models of power and authority and their impact on our mission projects and our theology?

Mission begins not, as is often assumed, with the conversion of the other. Mission begins with the conversion of the missionary self – in light of God’s own mission. Such a conversion includes repentance, a confession of what distorts God’s mission, and a turning away from these things, particularly from our own attempts to form the other in our own mirror image (neocolonial authority) and to direct economic and other affairs to our own exclusive benefit (neocolonial power). Mission as inreach gets us one step closer to challenging and overcoming the colonial/neocolonial heritage of mission.

Hoe moet teologies egter oor die wyse waarop die Christelike gemeenskap moet optree, gedink word?

Travis (2014:48) wys op die wyse waarop dekoloniserende prediking kan plaasvind. 1. Erken diversiteit, 2. Benoem kolonialisering en imperialisme as teenwoordige en historiese werklikhede, 3. Spreek uit teen die destruktiewe elemente van die prosesse, en 4. Erken kerk en staat (“Empire”) se nabye verhouding. Prediking moet juis versoening tussen groepe bring. Travis meen dus (2014:48) dat eksegese aangepas moet word. Daar moet gesoek word na ’n wêreld vry van die koloniserende diskoers. Travis (2014:54) bevraagteken ook die tradisionele Triniteitsleer wat magsverhoudinge bevestig en kies vir die sosiale Triniteit van Moltmann. Daarvolgens word die klem nie op die synseenheid van die Triniteit gelê nie maar op die verhoudings tussen Vader, Seun en Heilige Gees. Die klem lê dus nie op magsverhoudinge wat bepaal word deur die Triniteit nie maar op moontlikhede wat geskep word wanneer die Seun aan die mens se kant gestel word in verhouding tot die Vader. Wat moet dan die dekoloniseringsgesprek kenmerk? Sy (2014:57) lys vryheid, gemeenskaplike self-prysgawe, self-differensiering en openheid. Wanneer die teks ondersoek word, word na magsverhoudinge in die teks gekyk en moet dit daarvan bevry word.

Sugirtharajah (1996:16) verduidelik dat die postkoloniale teoloë Bybelse tekste selekteer en herskryf om hulle van hulle ideologiese bindinge te bevry en ook van hulle interpretasies wat inderdaad bevraagteken kan word. Dit wil ook tekste opnuut interpreteer. Hy toon aan dat die verhaal van die verlore seun byvoorbeeld vertel word vanuit die perspektief van die seun wat die vader nie as barmhartig beskou nie, maar juis as patriargaal, wat die seun se individualiteit misken, en hom inderdaad verbly in die seun se mislukking.

Postkoloniale lees van tekste is dus ook van belang. In aansluiting by Sugirtharajah (1996:16) sou die teks van die verlore seun dus postkoloniaal gelees kan word. (Die metode van Van Wolde 1989:80 e.v. waarin die aktante in die verhaal se verskillende rolle beskryf word, word aangewend om die verskil tussen ’n postkoloniale lees en ’n reformatoriese lees voor te dra). Aktante is die verskillende entiteite wat binne ’n teks optree en ook in verhouding tot mekaar staan.

Die aktante wat hier voorkom kan aangetoon word.

Die vader wat deur sy patriargie die een seun se individualiteit beperk deurdat hy sy vryheid beperk.

Die eerste seun vind juis vryheid van die vader se patriargie en die ander seun se inperkinge deur daarvan te ontsnap.

Hy ondervind wel ellende maar dit spruit uit sy eie vrye keuse.

Die vader moet juis die seun se individualiteit respekteer by sy terugkeer.

Die vader se ontvangs is dus nie die patriargale menslikheid van die vader nie maar die reg van die seun.

Die ander seun is verwerplik omdat hy nie na vryheid streef nie en voor patriargie buig.

'n Reformatoriese lees is anders.

Die vader is juis die toonbeeld van menslikheid. Hy onderdruk juis nie die seun nie maar gee hom sy erfporisie met die wete dat die seun dit dalk sal misbruik.

Die vader toon sy liefde juis deur nie te veroordeel nie, maar die seun terug te ontvang. Daarmee word gesonde menslike verhoudings bevestig. Daar is dus nie van patriargie wat 'n negatiewe konnotasie het hier sprake nie, maar van 'n buitengewoon goeie verhouding tussen vader en seun wat ruim menslikheid onderlê.

Die seun ondervind totale seën en vergifnis.

Dit bevestig die vader se totale liefde vir die seun wat niks verdien nie, maar volgens die tydsgeses die dood.

So word die gelykenis 'n bevraagtekening van oordeel onder mense en die toonbeeld van God se liefde vir hulle wat niks verdien nie.

Die ander seun verstaan nie die liefde nie.

Nolland (2005:206) beklemtoon in geen onduidelike taal die betekenis van die vader se barmhartigheid nie. Hy vat dit goed saam:

Only the hearer who can be brought to see that the human father is acting in a commendable manner will be in a position to appreciate what is being asserted about God's action. God's action is made intelligible by being mirrored in the father's action.

Let ook op hoedat Bovon (2006:324) aandui dat die seun niks het om vir die vader aan te bied nie. Hy kom tot inkeer om tot God te keer sonder enige waarde in homself.

Ook Matteus 28:19-20a word bevraagteken as teks waar daar nie ruimte is vir persone na wie die evangelie gebring word om self 'n invloed uit te oefen nie (Travis 2014:115). Daarmee word nie bedoel dat 'n eie Afrika-lees van die teks in 'n reformatoriese lees totaal misken moet word nie (vgl Naidoo 2016:s.p.). Respek vir die teks is onontbeerlik. Eie Afrika-interpretasie is inderdaad moontlik, maar dan altyd binne die raamwerk van respek vir God en respek vir die teks. West (2008:161) is wel krities oor die lees van tekste in dié verband. Hy vra of postkolonialisme wel 'n relevante hermeneutiek vir Afrika daarstel. Kan postkoloniale teologie die wêreld van drome beheers? vra hy.

Magsmisbruike moet aangetoon en afgewys word. 'n Reformatoriese lees van die teks sal dit in ag neem, maar ook steeds luister na die essensiële aspekte wat deur die teks self na vore gebring word. Die teks self bevraagteken ook die vooronderstelling van die postkoloniale lees. Dit beteken dat daar teologiese besware is teen die wyse waarop met die teks van die Bybel in die postkoloniale teologie omgegaan word. Die vrae wat aan die orde gestel word, bly egter van groot belang.

5. **TEOLOGIE VAN POST- EN DEKOLONISASIE**

Postkoloniale teologie toon aan dat vorme van oorheersing en mag wat in die teologie voorkom, afgewys moet word. Diskriminasie teen vroue, die LGBT-gemeenskap en inheemse groepe word as magsvergrype aangetoon. Rassisme, seksisme en uitbuiting en ongeregtheid moet afgewys word. Die teologie se hoofsaak is om die magsmisbruike te oorkom. Die punt wat

beklemtoon word, is dat Eurosentrisme bevraagteken word. Lloyd (2016:246) toon aan hoedat Mbembe die Christelike boodskap juis wil verstaan as middel tot verset teen die Westerse oorheersing. Die simboliese moet juis in die verstaan van die denke oorkom word. Ware menslikheid is in hierdie verband essensieel. Godsdienste kan 'n funksie vervul om die sisteme van onderdrukking latent in Eurosentrisme te ontbloot.

Segovia (2008:497), met verwysing na Jeremy Punt (2003), wys daarop dat godsdienste met hulle tekste wel meer aandag in postkoloniale denke moet kry, maar dan nie om bloot as voorbeelde van onderdrukking gebruik te word nie, maar om wel die kompleksiteit van bestaan aan te toon.

Maluleke (2015:157) waarsku veral teen 'n kerk wat in die magsgreep van die staat kom en nie in die postkoloniale tyd vry daarvan kan wees nie.

Sugirtharajah (1995:109) toon aan dat die kritiese hermeneutiese vraag vir byvoorbeeld Asiërs nie is hoe die historiese Jesus daar uitsien nie, maar wel wat Hy vir vandag beteken. Die uiterste betekenis van Jesus is te vinde in sy voortdurende inkarnasie in 'n lewende gemeenskap. Daarom lê die spanning nie tussen Jesus en die ander godsdienstige leiers nie – soos in die sendingtyd aangetoon nie – maar juis tussen die godsdienstige leiers en valse oortuiginge van veral materialisme, en strukturele en ander onregte. Sugirtharajah (1993:64) wil juis kontekstuele ondersoek beklemtoon wat volgens hom nie wetenskaplike ondersoek misken nie.

Vanuit die post- en dekoloniale teologie word spesifiek sendelinge heftig gekritiseer. Hedges (2008:124-125) toon egter aan dat verskeie aspekte in ag geneem moet word. Hulle moet ook as kinders van hulle tyd beoordeel word. Dit is nie moontlik om hulle vanuit die perspektief van huidige filosofiese en teologiese uitgangspunte te beoordeel nie. Daar is ook deur sommige sendelinge gepoog om na 'n inklusiewe wêreldbeskouing te beweeg. Daar is ook besef dat die verskille tussen die begrip van die wêreld verstaan moet word en dat die gevaar bestaan om negatief teenoor die eie erfenis te staan; ook dat sendelinge uiters baie gedoen het vir die begrip van ander gelowe.

Postkoloniale teologie gaan dus verder as om bloot Eurosentrisme af te wys. Die belydenis dat Jesus die **enigste** Verlosser is, word soms ook as koloniaal afgewys (Mbembe 1991:32). Mbembe (1991:34) wys ook op die samehang van monoteïsme met politieke beheer. Hierdie politieke beheer moet eweneens in postkoloniale teologie afgewys word. Verskille tussen godsdienste moet hiervolgens opgelos word deur gemeenskaplike grond te vind in die stryd teen onderdrukking, uitbuiting en diskriminasie. Postkoloniale teologie beteken dat die globale juis te vinde is in die meervoudigheid van religieuse oortuiginge.

Daar kan geen twyfel bestaan dat die sending in reformatoriese verband op die voorpunt moet wees om diskriminasie, uitbuiting en miskennings teen te gaan nie. Oorheersing vanuit Eurosentristiese denkvorme moet dus bevraagteken word. Afrikanisering word dus as uiters belangrik beskou. Die sending as totale en holistiese benadering van die mens in sy en haar bestaan vanuit die perspektief van die evangelie; die goeie nuus van God raak alle vorme van humaniteit en herstel. Die sending wil heelmaak en voltooi. Geregtigheid aan almal is essensieel. Sending moet ook in gebrokenheid beoefen word en nooit uit die perspektief van magsheerskappy nie. Die missio Dei lewer perspektiewe wat van groot belang is. Die mens self is nooit die primêre subjek van die sending nie. God stuur sy Seun en sy Seun stuur die kerk deur die Heilige Gees om totale vernuwing te bring. Die sending is dus uit God. Hy maak dit moontlik. Die hele kerk moet ook in daardie opsig in diens van God staan. Die kerk bestaan nie op sigself nie. Die kerk is in diens van die sturende God. In daardie opsig word aangesluit by die post- en dekoloniale voorstelle. Magsoorheersing is inderdaad nie te rym met die

boodskap van die sending nie. Postkoloniale teologie is egter self geneig om te faal in die soeke na 'n teologie van respek vir God en vryheid vir die mens. Magsmisbruik kom weer eens voor deurdat daar min ruimte vir verskil van mening toegelaat word. Die eensydige hantering van die geskiedenis wil nie diepgaande debat bevorder nie. Die volle betekenis van verskeie teologiese interpretasies word misken en die vryheid van denke ingeperk. Daar word teen homogeniteit gewaarsku maar daar word self daarin verval.

In die sending gaan dit om meer. Die sending moet radikaal getrou wees aan die belydenis dat Jesus waarlik EEN met God is en daarom die **enigste** Verlosser is.

Dit is ook nie slegs die Johannes-evangelie wat dit bely nie, maar daar is verskeie teoloë wat onlangs bevestig het dat Jesus binne die verband van Joodse monoteïsme, onder andere juis deur Paulus, as EEN met God beskou word (Kyk Hurtado 2003; Van de Beek 1998; NT Wright 2013). Soms sal die sendingteologie teen die groeiende algemene beskouing moet ingaan om te bely dat Jesus die Here is, die Middelaar tussen God en mens.

Rieger (2015:s.p.) dui aan dat die klassieke teïstiese begrip van God anders ontleed word. Rieger is egter van mening dat daar wel kritiek op "Empire" moontlik is vanuit die belydenis van die Goddelikheid van Jesus. 'n Gebroke kerk wat in diens van die enigste Here staan sal ook kan getuig teen die misbruike van die Ryke van die wêreld omdat die kerk inderdaad aantoon dat mag buite die heerskappy van die Here nooit absoluut is nie. Hierdie getuienis geskied deur profetiese prediking en gebroke weerstand. Ware medemenslikheid, diens, heling en versorging kom juis na vore in die belydenis dat Jesus die Here is. Juis so kan gemeenskappe ook vernuwe word sonder om geregtigheid eensydig te hanteer.

6. SLOT

Postkoloniale en dekoloniale teologie stel belangrike vrae aan die sending van die verlede en hede. 'n Reformatoriese benadering sal egter waak teen die inherente magsmisbruik wat juis daarin voorkom en die ontkenning van die belydenis dat Jesus die enigste Here is. Hierdie beskouing sal inderdaad beteken dat die heil in Jesus Christus die gemeenskap kan vernuwe met uitsig op die ewigheid.

BIBLIOGRAFIE

- Antonio, E.P. 2006. Introduction: Inculturation and postcolonial discourse. In Antonio, E.P. (red.). *Inculturation and Postcolonial discourse in African theology*. New York: Peter Lang, pp. 1-29.
- Ashcroft, B, Griffiths, G & Tiffin, H. 2000. *Post-colonial studies: the key concepts* (2de uitg.). Londen: Routledge.
- Bovon, F. 2006. *Luke the theologian*. (2de hers. uitg.). Waco, TX: Baylor University Press.
- Dawkins, R. 2006. *The God delusion*. Londen: Black Swan.
- Dirlik, A. 2005. The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism. In Desai, G. & Nair, S. (reds). *Postcolonialisms: An anthology of cultural theory and criticism*. Oxford: Berg, pp. 561-588.
- Duggan, J. 2013. Epistemological dissonance: Decolonizing the postcolonial theological 'canon'. *Concilium* (00105236), 2:13.
- Greffrath, W. 2016. Radikale postkolonialisme en die Suid-Afrikaanse universiteitswese/Radical post-colonialism and universities in South Africa. *Tydskrif vir Geesteswetenskappe*, 56(4-1):928-945 Desember. doi.10.17159/2224-7912/2016/v56n4-1a4.
- Grossfoguel, R. 2011. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1):37.

- Hedges, P.M. 2008. Post-colonialism, Orientalism, and understanding: Religious studies and the Christian missionary imperative. *The Journal of Religious History*, 32(1):55-75. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].
- Heleta, S. 2016. Decolonisation of higher education: Dismantling epistemic violence and Eurocentrism in South Africa. *Transformation in Higher Education*, 1(1). a9. <http://dx.doi.org/10.4102/the.v1i1.9>.
- Hochschild, A. Leopold II: King of Belgium. <https://www.britannica.com/biography/Leopold-II-king-of-Belgium>. [1 November 2017].
- Hurtado, L.W. 2003. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in earliest Christianity*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Kaunda, C.J. & Hewitt, R.R. 2015. Toward epistemic decolonial turn in missio-formation in African Christianity. *International Review of Mission*, 104:378-392. doi:10.1111/iroim.12110
- Kaunda, C.J. 2015. The denial of African agency: A decolonial theological turn. *Black Theology*, 13(1):73-92.
- Khapoya, V.B. 1994. *The African experience: An introduction*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Lloyd, V.W. 2016. Achille Mbembe as black theologian. *Modern Believing*, 57(3):241-251. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [20 September 2017].
- Maluleke, T.S. 2015. A postcolonial South African Church: Problems and promises. In Stinton, D.B. 2015. *African theology on the way: Current conversations*. Minneapolis, MN: Fortress, pp 150-160.
- Martey, E. 1993. *African theology: Inculturation and liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Martin, D. 2014. *Religion and power: No logos without mythos*. Farnham, Surrey: Ashgate.
- Mbembe, A.J. 1991. The issue of paganism in the post-colonial era: African perspectives. In Van Nieuwenhove, J. & Goldewijk, B.K. *Popular religion, liberation and contextual theology: Papers from a congress January 3-7, 1990, Nijmegen, The Netherlands, dedicated to Arnulf Camps OFM*. Kampen: Kok, pp 15-51.
- Mbembe, A.J. 2016. Decolonizing the university: New directions. *Arts & Humanities in Higher Education*, 15(1):29-45. doi: 10.1177/1474022215618513 ahh.sagepub.com.
- McEwan, C. 2009. *Postcolonialism and development*. London: Routledge.
- Mugambi, J.N.K. 1992. *African Christian theology: An introduction*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Naidoo, M. 2016. Overcoming alienation in Africanising theological education. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 72(1):Art. #3062, 8 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i1.3062>.
- Nolland, J. 2005. The role of money and possessions in the parable of the prodigal son (Luke 15:11-32): A test case. In Bartholomew, C.G., Green, J.B., & Thiselton, A.C. (reds). *Reading Luke: Interpretation, reflection, formation*. Grand Rapids, MI: Zondervan, pp. 178-209.
- Oduoye, M.A. 2009. *Hearing and knowing: theological reflections on Christianity in Africa*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Pears, A. 2010. *Doing contextual theology*. London: Routledge.
- Punt, J. 2003. Postcolonial biblical criticism in South Africa: some mind and road mapping. *Neotestamentica* 37(1):58-84, ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [29 Januarie 2018.]
- Quijano, A. 2007. Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, 21(2&3):168-178.
- Quijano, A. 2000. Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla: Views from South*, 1(3):533-580.
- Rieger, J. 2004. Theology and mission between neocolonialism and postcolonialism. *Mission Studies*, 21(2):201-227.
- Rieger, J. 2015. Christianity and empire. *Southern Religion Compass*, 9:254-261. doi 10.1111/rec3.12158.
- Segovia, F.F. 2008. Postcolonial biblical criticism: Taking stock and looking ahead. *Journal for the Study of the New Testament*, 30(4):489-502. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [20 September 2017].
- Setiloane, G.M. 1986. *African theology: An introduction*. Johannesburg: Skotaville.
- Sugirtharajah, R.S. 1993. The Bible and its Asian readers. *Biblical Interpretation*, 1(1):54-66, ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].
- Sugirtharajah, R.S. 1994. Introduction, and some thoughts on Asian Biblical hermeneutics. *Biblical Interpretation*, 2(3):251-263. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].

- Sugirtharajah, R.S. 1995. Jesus in saffron robes?: the 'other' Jesus whom recent biographers forget. *Studies in World Christianity*, 1(2):103-110. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].
- Sugirtharajah, R.S. 1996. Textual cleansing: A move from the colonial to the postcolonial version. *Semeia*, 76:7-19, ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].
- Sugirtharajah, R.S. 1999. Postcolonialism and Indian Christian theology. *Studies in World Christianity*, 5(2):229-240. ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [18 Augustus 2017].
- Travis, S. 2014. *Decolonizing preaching: The pulpit as postcolonial space*. Eugene, OR: Cascade.
- Vellem, V.S. 2014. The task of urban Black public theology. *Hervormde Teologiese Studies*, 70(3):1-6, ATLA Religion Database with ATLASerials, EBSCOhost. [5 Junie 2017].
- Van de Beek, A. 1998. *Jezus Kurios: De Christologie als hart van de theologie*. Kampen: Kok. (Spreek over God 1.1).
- Van der Walt, B.J. 2003. *Understanding and rebuilding Africa: From desperation today to expectation for tomorrow*. Potchefstroom: Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- Van Wolde, E.J. 1989. *A semiotic analysis of Genesis 2-3: A semiotic theory and method of analysis applied to the theory of the Garden of Eden*. Assen: Van Gorcum.
- West, G.O. 2008. Doing postcolonial biblical interpretation @home: ten years of (South) African ambivalence. *Neotestamentica*, 42(1):147-164.
- Wiredu, K. 2006. Towards decolonizing African philosophy and religion. In Antonio, E.P. (red.). *Inculturation and postcolonial discourse in African theology*. New York: Peter Lang, pp. 291-331.
- Wright, N.T. 2013. *Paul and the faithfulness of God: Christian origins and the question of God. (Parts I, II, III and IV)*. Londen: SPCK.
- Zille, H. For those claiming legacy of colonialism was ONLY negative, think of our independent judiciary, transport infrastructure, piped water etc. <https://twitter.com/helenzille/status/842260539644497921?lang=en>