

Christianisering van die Hellenisme impliseer die hellenisering van die Christelike geloof

**Die verlamende effek van tweeduisend jaar se
sintese denke en skolastiek**

*B.J. van der Walt
Skool vir Filosofie
Potchefstroomkampus
Noordwes-Universiteit
POTCHEFSTROOM*

benniejvanderwalt@gmail.com

Abstract

The Christianising of Hellenism implies the hellenisation of the Christian faith; the paralysing result of two thousand years of synthetic and scholastic thinking

One may approach the encounter between Christian belief and the Greek-Hellenistic culture in two different ways: Either from the perspective of Christianisation of Hellenism or the hellenization of Christianity. This essay deals with the second perspective – which is considered as a result of the first.

Since the publication of his famous and massive (three volume), Lehrbuch der Dogmengeschichte in 1886, as well as other works of Adolf von Harnack (1851-1930), the issue of the hellenisation of Christianity continues to be debated. According to Von Harnack the accommodation between Christian faith and Greek-Hellenistic philosophy during early Christian Patristic and Medieval thinking has to be evaluated negatively – it resulted in the intellectualisation of original Christian beliefs into fixed theological dogmas.

It seems as if the founding fathers of a Reformational philosophy, D.H.Th. Vollenhoven (1892-1978) and H. Dooyeweerd (1894-1977), more or less agreed with the viewpoint of Von Harnack. They merely employed a different term, viz. "synthesis" to indicate the contamination resulting from an uncritical acceptance of Greek philosophy to explain Christian faith. A younger generation of Reformational scholars (e.g. Klapwijk and Helleman), however, questioned the fairness of characterising other Christian thinkers as synthetic thinkers. They are of the opinion that Christian theologians and philosophers of every age are children of their own times, therefore it is impossible to escape from their cultural-philosophical context.

In contemporary Christian theological publications something similar is taking place. What Von Harnack called "hellenisation" and Vollenhoven indicated as "synthesis-thinking" is to my mind not taken seriously enough. (Van Asselt is taken as an example of a wider group of theologians). According to these Reformed Orthodoxy (±1550-1700) only used Aristotelian-Thomistic terminology and methods without any influence on the contents of its theology. Thus one should not reject it as a synthesis, but instead contribute towards its revival to indicate new direction in contemporary Christianity.

At the end of a series of five articles on the philosophy of Thomas Aquinas (1224/5-1274) in his Summa Contra Gentiles, the question could therefore be posed whether justice has been done to this doctor angelicus by characterising his thinking (cf. the first article) as "synthetic". To provide an answer, I in this last contribution retrace his steps by offering a more detailed exposition about and evaluation of synthetic and scholastic thinking. In conclusion I again turn to Aquinas' fascination – in spite of difficulties and the opposition of some of his contemporaries – with Aristotle's philosophy.

1. Inleiding: motivering en opset

Ter inleiding word (1) eerstens 'n motivering gebied waarom hierdie laaste artikel (in 'n reeks van ses) weer terugkeer na die onderwerp wat reeds in die heel eerste artikel kortliks bespreek is, en (2) tweedens word die hoofpunte in die verloop van hierdie slotbydrae aangedui.

1.1 Motivering

'n Mens kan die ontmoeting tussen die Christelike geloof en die Grieks-Hellenistiese kultuur (vanaf ongeveer 50 n.C.) vanuit twee verskillende perspektiewe benader. Die eerste is vanuit die Christianisering van die Hellenisme en die tweede die omgekeerde, naamlik die hellenisering van die Christendom. In hierdie artikel gaan dit primêr oor laasgenoemde proses – die gevolg van die eerste. In die eerste artikel in hierdie reeks is dié proses “sintesedenke” genoem. Dit is ten slotte nodig om breedvoerig daarop terug te kom. Die volgende agtergrondskeets sal duidelik maak waarom dit belangrik is.

1.1.1 Von Harnack oor hellenisering

Sedert die publikasie van sy beroemde en lywige (3 dele) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1886) en ook van sy ander werke deur die Duitse geleerde, Adolf von Harnack (1851-1930), is die kwessie van die hellenisering van die Christelike geloof (vgl. veral Von Harnack, deel I:496-796 van die 1964-uitgawe) nog steeds 'n belangrike debatspunt. Volgens Von Harnack het die akkommodasie van Grieks-Hellenistiese denkgod by die vroeë Christelike Kerkvaders en Middeleeuers daartoe gelei dat die Christelike geloof verhellenseer of vergrieks is, dit wil sê verintellektualiseer is tot gefikseerde teologiese dogmas. Hy het die hellenisering dus as 'n negatiewe ontwikkeling vir die Christendom beskou. (Vir meer oor sy standpunt vgl. Helleman, 1994:429 e.v.)

1.1.2 Vollenhoven en Dooyeweerd oor sintese

Hierdie twee vaders van 'n Reformatoriese filosofie staan albei krities teenoor Christelike sintesedenke. Vir Dooyeweerd kan 'n mens, byvoorbeeld, sy publikasies van 1939 en 1949 naslaan.

Vollenhoven is van die begin af nog sterker teen die sintesedenke gekant (vgl. bv. Vollenhoven, 2005a:405-406). Hy tipeer die vroeg-Christelike, Patristiese en Middeleeuse denke ('n hele tydperk vanaf ongeveer 50-1550 n.C.) as sintesedenke en onderskei daarvolgens tussen 'n periode van *voor-sintesedenke* (by die Grieke en Romeine) en 'n periode *na* die dominasie van Christelike sintese in die Westerse denkgeskiedenis (vgl. Vollenhoven, 2005b:29). Aangesien hierdie artikel verderaan in meer besonderhede op Vollenhoven se standpunt in hierdie verband sal ingaan, word voorlopig

net volstaan met die konstatering dat hy wel anti-*sinteties*, maar nie anti-*teties* gedink het nie.

Hier word alleen nog bygevoeg dat Dooyeweerd en Vollenhoven se anti-sintesedenke ook wêreldwyd navolgers gevind het. Wat Suid-Afrika betref, kan byvoorbeeld verwys word na Venter (s.j.) en Taljaard (1982).

1.1.3 Klapwijk se visie op sintesedenke

Onder die latere navolgers van die grondleggers van Reformatoriese denke was dit veral Klapwijk (bv. 1991, 1995) wat die saak verydel het. Sy gedagtegang word eers kortliks saamgevat en daarna volg kommentaar daarop.

Klapwijk se standpunt

Filosofie is, volgens Klapwijk, die spreekbuis van 'n kultuur, dit bring onder woorde wat binne 'n kultuur lewe. Christendenkers dink ook binne 'n bepaalde kulturele konteks, waarvan hulle hulself nooit volledig kan losmaak nie of selfs behoort te isoleer nie, omdat kommunikasie met nie-Christelike denkbeelde noodsaaklik is. (Religieuse antitese lei, volgens Klapwijk, nie *eo ipso* tot wysgerige antitese nie.)

Hy kan hom dus nie vereenselwig met wat hy Vollenhoven en Dooyeweerd se anti-tetiese standpunt noem nie. Terwyl Vollenhoven beweer dat werklike sintese tussen die Christelike geloof enersyds en die gangbare wysbegeerte andersyds nie net *ontoelaatbaar* is nie, maar selfs *onmoontlik* is, vra Klapwijk: Hoe kan Vollenhoven hom dan verset teen iets wat wesentlik onmoontlik sou wees (Klapwijk, 1995:178).

Hoe sien Klapwijk self dan die verhouding tussen Christelike en nie-Christelike filosofie? Volgens hom is dit 'n feit (vgl. Klapwijk, 1995:182) dat alle Christelike denkers sowel *antiteties* dink (in soverre hulle vreemd staan teenoor wêreldse wysheid en wil laat lei deur God se openbaring) as *sinteties* dink (in soverre hulle tog betrokke bly by die vrae van die eie tyd). In dié verband verwys Klapwijk na die bekende 2 Korintiërs 10:5: *Antiteties* “vernietig ons die redenasies en elke hooghartige aanval wat teen die kennis van God gerig is” en *sinteties* “neem ons elke gedagte gevange om dit aan Christus gehoorsaam te maak”.

In die lig hiervan stel Klapwijk (in plaas van óf akkommodasie óf antitese) 'n transformasionele model voor. Hy erken self dat die toepassing daarvan nie so eenvoudig is nie. Dit beteken vir hom egter nie *uitwendige aanpassing* by 'n nie-Christelike denkwêreld nie, maar die *kritiese verwerking* binne 'n Christelike werklikheidsvisie (vgl. Klapwijk, 1995:184, 185). Kritiese verwerking beteken vir hom omsmelting en suiwering van nie-Christelike gedagtegoed, sodat hulle binne 'n Christelike werklikheidsbeskouing tot diens van God geïntegreer kan word. Dit is wat *normatiewe* transformasie vir Klapwijk beteken.

Hy erken egter ook die moontlikheid van *antinomatiewe* of *inverse* transformasie, wat nie tot kerstening van nie-Christelike denkgoodere lei nie, maar, omgekeerd, tot die ontkerstening of verskularisering van die Christelike geloof en filosofie. Wat dit nog ingewikkelder maak, is dat korrekte en inverse transformasie dikwels hand aan hand by dieselfde denker kan voorkom, want openheid *na* die wêreld is terselfdertyd openheid *vir* die wêreldse denke (vgl. Klapwijk, 1995: 187, 188).

Ten slotte is Klapwijk van mening (vgl. p. 189, 190) dat sy transformasionele filosofie meer dinamies en kontekstueel sal wees as dié van sy voorgangers, Vollenhoven, Dooyeweerd en andere.

Kommentaar op Klapwijk se visie

Klapwijk se (nuwe) standpunt teenoor 'n antitetiese houding is reeds deur verskeie van sy geesgenote onder die loep geneem. Bos (1987:135) is byvoorbeeld van mening dat Klapwijk se transformasionele filosofie slegs kosmetiese verandering beteken, waarin die teëstelling tussen antitese en sintese slegs met twee nuwe begrippe, naamlik *normatiewe* en *anti-nomatiewe* transformasie vervang word.

Verder kritiseer Bos (1987:137-138; 1996:56-76) die *spolatio*-motief by Klapwijk. Dit omvat sy idee dat – soos die Israeliete goud van die Egiptenare gevat het om dit later te smelt om vir die Here 'n tabernakel te bou – Christene nie-Christelike denkgood kan annekseer. Volgens Bos is dit 'n tipiese voorbeeld van allegoriese eksegese van die Bybel – wat op niks anders as 'n hellenisering van die Christendom neergekom het nie. (Vgl. Choi, 2000:136-144 vir 'n breedvoerige uiteensetting van Klapwijk se standpunt asook die kritiek daarop gelewer.)

Ek beperk myself tot die volgende vier opmerkings:

In die eerste plek moet erken word dat van Vollenhoven se voorgangers, soos Kuyper, geneig was om antiteties te dink: Christelike en nie-Christelike denke staan radikaal teenoor mekaar. Vollenhoven dink egter anti-sinteties (vgl. 2.11 hieronder).

In die tweede plek waarsku Klapwijk ook teen anti-normatiewe (inverse) transformasie. Beteken dit, op die keper beskou, nie maar dieselfde as wat Vollenhoven met sintesedenke bedoel het nie?

In die derde plek maak Vollenhoven (vgl. 2.4 hieronder) 'n belangrike onderskeid tussen *spontane* (feitlik onbewuste) sintesedenke en 'n *doelbewuste* sintese tussen Christelike geloof en sekulêre wysheid. Sou Klapwijk dit nie ook in berekening moes bring nie?

In die vierde plek is dit nie waar dat Vollenhoven niks van nie-Christelike of sintetiese denkers sou wou leer nie. Sy eie teties-kritiese metode (vgl. weer 2.11 hieronder) weerspreek so 'n suggestie, asook sy lewenslange worsteling met die geskiedenis van die hele Westerse denke, met die bedoeling om daaruit te leer.

Klapwijk het myns insiens dus enkele belangrike nuwe aksente gelê, maar sy kritiek op Vollenhoven se visie op sintese is nie vir my oortuigend nie. (Daarom sal hieronder nog breër op Vollenhoven se standpunt ingegaan word.)

1.1.4 Helleman se simpatie met sintesedenke

Helleman (1990 & 1994a) is, net soos Klapwijk, krities oor Vollenhoven se gebruik van die term "sintese". Sy beweer ook (vgl. Helleman: 1994b:462, 463) dat die begrip "sintese" in die Reformatoriese filosofie van Vollenhoven en Dooyeweerd 'n analoë betekenis het as Von Harnack se "hellenisering".

Sy skryf van sintese die volgende

... it expresses a process which is in principle illegitimate, perhaps even impermissible or impossible for true faith ... In a synthesis the two component elements are essentially alien to one another. When combined the mix is unfortunate and detrimental ... (Helleman, 1994b:463).

Uit die volgende aanhaling blyk egter sowel haar verwerping van die idee van sintese asook haar eie visie:

... if we are to regard interaction of Christianity and the Classics as synthesis, we will need to discern carefully the specific religious or cultural aspects which are juxtaposed, accommodated, and even compromised. To the extent that we recognized the primary religious character of Christianity and the nature of the classics to be primarily cultural, we may need to modify our use of the term 'synthesis' since the relative integrity of the two poles in the relationship is inevitably lost or threatened in a synthesis (Helleman, 1990:19).

Helleman maak hier 'n duidelike skeiding tussen kultuur (waaronder filosofie) en religie. Dit is volgens haar verkeerd om 'n sintese tussen heidense en Christelike *religie* te bewerk, maar dit is nie sintese wanneer Christelike denkers (kulturele) *denkgoed* van pagane denkers oorneem nie (vgl. veral Helleman, 1990: 28,29). Anders gestel: 'n Mens mag nie Christelike geloof met heidense kultuur vergelyk nie, maar alleen met heidense geloof.

Dit wil verder lyk – haar standpunt is glad nie baie duidelik nie (vgl. Bos, 1996:158, 179) – asof die klassieke kultuur en filosofie deur Christene positief gewaardeer moet word, omdat daar, volgens haar, nie iets soos 'n spesifieke Christelike kultuur bestaan nie. Uit haar betoog wil dit dus voorkom asof kultuur en ook filosofiese denke, as deel van 'n bepaalde kultuur, religieus neutraal sou wees – 'n standpunt wat vir Vollenhoven (en ook myself) onaanvaarbaar sou wees.

'n Ander rede waarom Helleman minder afwysend teenoor die sintesedenke is, mag ook wees omdat haar ondersoek hoofsaaklik beperk is tot die vroeë sintese binne die Patristiek. Soos Vollenhoven aangetoon het, het die sintesedenke van hierdie tydperk nog spontaan gebeur en nie doelbewus soos, byvoorbeeld, gedurende die Middeleeue en by Thomas nie.

1.1.5 Die debat teen ongeveer die negentigerjare

Teen ongeveer die negentigerjare van die vorige eeu verskyn twee belangrike bundels. Die een gaan weer oor die klassieke erfenis, terwyl die ander die debat veel breër oopmaak.

Die Klassieke Filosofie

Van die stand van die hele debat oor hoe 'n Christendenker teenoor die klassieke Grieks-Romeinse erfenis behoort te staan, vind 'n

mens aanduidings in 'n bundel onder redaksie van Helleman (1990). In die laaste opstel van Wolters (1990) word byvoorbeeld in die lyn van wat Bavinck vroeër ook geskryf het, Niebuhr se bekende *Christ and culture* (1951) as model gebruik om die verskillende moontlike houdings van Christene aan te dui. Wolters (1990:194-195) vat die verskillende houdings só saam: (1) genade *teenoor* die natuur, (2) genade *vervolmaak* die natuur, (3) genade staan *langs* die natuur, (4) genade is *gelyk* aan die natuur, en (5) genade *herstel* die natuur. Wolters kies vir die laaste opsie, omdat "... it fully affirms the validity and legitimacy, in its own terms, of classical culture, and at the same time gives a religious critique of its perversion" (Wolters, 1990:201).

Bavinck, Niebuhr en hulle navolgers se kategorisering van Christelike lewensvisies word egter vandag nie meer kritiekloos aanvaar nie en sou heelwaarskynlik ook vir Vollenhoven onaanvaarbaar gewees het (vgl. Van der Walt, 2012).

Die breëre debat

In die bundel onder redaksie van Klapwijk, Griffioen & Groenewoud (1991) word die omvang van die debat verbreed vanaf die Christen se houding teenoor die antieke Grieks-Romeinse denke tot die hele Westerse denke. Daarin word byvoorbeeld aangetoon hoe verskillende denkers (soos Hegel, Tillich, Pannenberg en Gutierrez) die Christendom met hulle eietydse denke probeer verbind het. Met die afsluitende opstel van Klapwijk (1991) word waarskynlik gesugereer dat Klapwijk se eie, reeds genoemde transformasionele model (vgl. 1.1.3 hierbo) die (mees) aanvaarbare sou wees.

1.1.6 Sweetman en andere se worsteling

Dat Reformatoriese filosowe vandag nog steeds worstel met die vraag hoe hulle die antieke Grieks-Hellenistiese wysbegeerte moet evalueer, blyk ten slotte uit die bundel onder redaksie van Sweetman (2007). Behalwe dat verskillende historiese figure (soos bv. Philo) weer bespreek word, bied die bundel ook 'n opstel van Tol (p. 127-160) oor hoe Vollenhoven as Christendenker die klassieke oudheid beskou het. Verder is dit belangrik om Sweetman se eie inleiding (p. 1-12) en epiloog (p. 267-289) noukeurig te bestudeer.

1.1.7 Die standpunt van sommige teoloë

Tot sover is alleen 'n oorsig gegee van die verskeidenheid standpunte van (meestal Reformatoriese) filosowe. Ten slotte egter

iets oor die teologiese wêreld se visie op die hellenisering van die Christendom (Von Harnack) of dan sintesedenke (volgens Vollenhoven).

In die algemeen kan gestel word dat die teologie – selfs gereformeerde teoloë – deur die eeue weinig bewus was van die gevare verbonde aan sintesedenke. Dit is vandag ook nie anders nie. Dit blyk byvoorbeeld duidelik uit die onkritiese wyse waarop Vos (1985 en 1990) die bewuste sintesedenke van Thomas van Aquino goedpraat.

Ek neem slegs die opstel van Van Asselt (1996) as 'n verteenwoordigende voorbeeld. As referensiepunt word daarin aan die een kant die sestiende-eeuse Reformasie, en aan die ander kant die Middeleeuse teologie geneem. Die interpretasiemodel wat Van Asselt en baie ander vandag voorstaan, is dié van kontinuïteit: Daar bestaan, volgens hulle, nie veel verskil tussen die Middeleeue (\pm 500-1500), die Reformasie (1550 n.C.) en die Gereformeerde Ortodoksie (\pm 1550-1700) na die Reformasie nie. Verder word die rol wat (bv. die Griekse) filosofie baie duidelik daarin gespeel het, afgemaak as slegs iets *formeel* (wat die metode van teologiseer betref). Dit sou glad nie die teologiese *inhoud* geaffekteer het nie. So 'n standpunt klop natuurlik glad nie met die werklikheid nie. Metodes is nie neutraal nie. (Vgl. Venter, 1981:501 e.v. vir 'n deeglike uiteensetting van wat metodes alles insluit en veronderstel.)

Dit is as gevolg van hierdie kontinuïteitsmodel en die naïewe ignorering van wesentlike filosofiese invloede op die teologie dat Van Asselt *cum suis* ook sonder veel voorbehoud die omgekeerde weg terug in die geskiedenis kan volg en nuwe (sic!) koers vir die 21ste eeu probeer soek by denkers soos Thomas van Aquino, Duns Scotus en andere, wat eeue gelede geleef het.

1.1.8 'n Voorlopige eie visie

My eie – voorlopige – standpunt in hierdie verband het ek reeds vroeër (vgl. Van der Walt, 2001a:34) soos volg geformuleer. Eers het ek aangetoon dat die Skrif self duidelike bewyse bevat dat God se openbaring nie die kultuur waarin dit gestalte kry heeltemal ignoreer nie, maar tot 'n mate daarby aansluit. Daaruit kan 'n mens moontlik ook aflei dat God nie verwag dat 'n mens Hom *buite* maar *in* jou kulturele klere mag dien. Dit het ek die beginsel van *relatiewe*

kontinuiteit genoem. (Let op die *relatiewe*.) Hierby kom egter die volgende:

Apart from this *relative continuity* between Gospel and culture we do, however, also see a *radical discontinuity*. Without a degree of continuity the Gospel could never be relevant. Without discontinuity, it would not be able to challenge the culture in which it was embodied. It would become syncretised. The Biblical message is clear: The Gospel associated itself with different cultures – not to be domesticated, nor to become the captive of these cultures, but to liberate and transform them (Van der Walt, 2001a:34).

Die rooi gevaarligte begin myns insiens dus op dié punt flikker waar die *relatiewe* kontinuiteit nie meer relatief bly nie, sodat die *radikale* diskontinuiteit nie meer kan geld nie. Of die omgekeerde, naamlik dat die Christelike geloof en 'n betrokke kultuur antitiesies mekaar sou uitsluit en die geloof as't ware in die lug sweef.

In my eie visie – wat ooreenkoms toon met die Reformatoriese benadering in die algemeen soos hierbo uiteengesit – word dus sowel onkritiese kontinuiteit (sintese of akkommodasie) tussen 'n kultuur en die Christelike geloof verwerp, asook die teenoorgestelde gedagte dat die twee heeltemal geïsoleerd van mekaar sou kon bestaan.

Ek erken dat so 'n teorie nie eenvoudige oplossings bied wanneer 'n mens met konkrete probleme gekonfronteer word nie. Dit is ook maar net 'n voorlopige standpunt, want die kritiese vraag kan natuurlik gestel word of so 'n visie nie maar bloot 'n modifikasie is van die metode van paradoks nie. Hoe kan sowel kontinuiteit en diskontinuiteit immers sáámgaan? Dit was miskien ook die rede waarom Thomas vroeg in sy lewe al die veel makliker oplossing van 'n natuur-genade sintese aanvaar het.

1.2 Opset

Uit die voorafgaande lang motivering sal dit duidelik wees dat om – soos wat ek reeds in die eerste artikel in hierdie reeks gedoen het – Thomas (in die lyn van Vollenhoven) as sintesedenker te tipeer nie vandag algemene goedkeuring sou vind nie, maar as te hard en veroordelend beskou sal word. Vandaar dat in hierdie slotbydrae weer – hierdie keer in veel meer besonderhede – na die vraagstuk teruggekeer word.

Agtereenvolgens sal die volgende punte ter sprake kom: (1) wat sintese presies behels, (2) waarop dit gegrond is, (3) hoe dit van sinkretisme verskil; (4) die twee soorte sintesedenke; (5) die verskillende motiewe agter sintesedenke; (6) dat sintese nie bloot 'n terminologiese of formele aangeleentheid is nie; (7) die verskillende metodes waarvolgens sinteties gedink kan word; (8) die gevare daaraan verbonde; (9) dat Vollenhoven se anti-sintetiese filosofie 'n totaal ander visie op die Westerse denkgeskiedenis impliseer; en (10) wat sy teties-kritiese metode inhou.

Aangesien sintese en skolastiek dikwels nie duidelik onderskei word nie, handel 'n volgende (tweede) hoofpunt oor wat onder "skolastiek" verstaan behoort te word.

Ten slotte word (onder 'n derde hoofpunt) weer teruggekeer na Thomas van Aquino se fassinering met veral Aristoteles se filosofie. Vrae soos die volgende word beantwoord: (1) Waarom was die denke van die Stagiriet so populêr in Thomas se tyd? (2) Was dit dan nie uiters moeilik om 'n heidense denker se idees met die Skrif te probeer versoen nie? (3) Het niemand in Thomas se tyd teen sy sintese beswaar gemaak nie?

2. Sintesedenke

Wanneer godsdienste en kulture met mekaar in kontak kom, vind daar vermenging (akkulturasie) plaas. Dit het ook gebeur in die geskiedenis van die Christendom: "The gradual Christianisation of the West resulted in the Westernisation of Christianity – first hellenisation, then Germanisation" (Van der Walt, 2001a:35).

Heelwat studies is alreeds oor hierdie prosesse gemaak. So byvoorbeeld studies soos dié van Fox (1986) en Wilken (1984) oor die ontmoeting tussen (heidense) Romeinse en Christelike denke. Brown (1995) bekijk die proses vanuit 'n Christianiseringsperspektief en Wilken (1984) bekijk, omgekeerd, die Christendom vanuit die perspektief van die Romeinse kultuur. Ook wat die latere Christianisering van die Germaanse kultuur betref, en die omgekeerde proses van die Germanisering van die Christendom, is reeds heelwat geskryf (vgl. bv. Fletcher, 1997 en Russell, 1994).

Soortgelyke prosesse vind vandag nog steeds plaas. Op ons eie kontinent is (veral sedert die begin van die twintigste eeu) die verchristeliking van Afrika, maar terselfdertyd die Afrikanisering van

die Christendom in volle gang (vgl. bv. Van der Walt, 2006). Wanneer gaan sulke prosesse (soos Afrikanisering) te ver en ontaard dit in sintese of sinkretisme?

Hierdie artikel sal hoofsaaklik beperk wees tot die sintese van Christelike denke met nie-Bybelse filosofiese denkgooie uit die Grieks-Romeinse wêreld. Nogtans bevat dit ook rigtingwysers vir vandag.

In die eerste plek is dit belangrik om duidelikheid te verkry oor:

2.1 Wat sintese behels

Sintese ontstaan wanneer 'n mens Bybelse gedagtes verbind met gedagtes uit 'n nie-Christelike filosofie (Spier, 1959:10) of, omgekeerd gestel (wat op dieselfde neerkom), wanneer 'n pagane konsep met temas uit die Woordenopenbaring versoen word (Vollenhoven, 2005a:405). Hoewel hierdie sintesedenke tydens die Middeleeuse filosofie 'n hoogtepunt bereik het, het dit nie daartoe beperk nie. Dit kom reeds by die Kerkvaders voor en loop dwarsdeur die eeue tot vandag toe deur by Christendenkers.

Duidelikheidshalwe moet vooraf gesê word dat, om iemand se denke as "sintese" aan te dui, nie 'n oordeel oor so 'n persoon se geloof vel nie. Soos Thomas kan 'n mens 'n vroom gelowige wees en tog nog sinteties dink.

2.2 Gegronde op die idee van 'n neutrale wetenskap

Meestal besef sintesedenkers nie dat om wysgerig/teologies besig te wees nie 'n religieus-neutrale aangeleentheid is nie. Tussen religieuse oortuigings (soos bv. tussen dié van heidense Grieke en Christene) bestaan radikale godsdienstige verskille, wat ook die mens se denkkragte bepaal.

Vollenhoven (2005a:406) waarsku dus: "Door de religie word alle menselijke activiteit beheerst, is ook het wijsgerig bezig zijn nimmer religieus neutraal. Daarom dient iedere wijsbegeerte zich van haar religieus en dus niet-wetenschappelijk uitgangspunt bewust te zijn".

2.3 Dit verskil van sinkretisme

Vollenhoven (2005a:446) maak 'n duidelike onderskeid tussen sintese en sinkretisme. As voorbeeld ter verduideliking (vgl. Venter, 1988:82) kan die verskil tussen aan die een kant die vroeg-Chris-

telike en Middeleeuse denkers en die Manicheïsme en Gnostiek aan die ander kant gebruik word. Laasgenoemdes vermeng, vervorm en beperk die verlossingsrol van Christus met heidense gedagtegoed van ander “redders” naas Hom. (Meer oor die Gnostiek bied o.a. Bos, 1994:1-23.) Gedurende die Patristiek en die Middeleeue is die denkers, by alles wat hulle vanuit die Grieks-Romeinse filosofieë byvoeg, egter nog steeds as Christendenkers herkenbaar, omdat hulle ook die Bybelse openbaring oor Christus as korrek aanvaar.

Soos Gort, Vroom, Fernhout en Wessels (1989) duidelik laat blyk, is die hele kwessie van sinkretisme vandag weer ’n aktuele vraagstuk. Van der Walt (2001b:35) toon verder aan dat Westerse denkers graag op sinkretistiese tendense wys waarin die tradisionele Afrikagodsdienste en -kultuur met Bybelse idees vermeng word. Dikwels is hulle (die Westerlinge) egter nie bewus van hul eie sinkretisme tussen die Bybel en die Westerse kultuur nie!

2.4 Twee soorte sintese

Vollenhoven (2005a:406) vestig verder die aandag daarop (soos reeds hierbo genoem) dat onderskeid gemaak behoort te word tussen *onbedoelde* en *bewustelike* sintesedenke. By die Kerkvaders was eersgenoemde meestal nog die geval, terwyl die Middeleeuërs duidelik die tweede weg gevolg het. Dit is veral die *doelbewuste* sintese waarteen ’n Christendekner hom/haar behoort te verset. Deurdát ook Christene kinders van hul eie tyd is, sal sintetiese trekke altyd tot ’n mate voorkom. Maar indien iemand hom/haar *bewustelik* daarteen *verset* en andere daarteen weerbaar wil maak, mag so ’n persoon nie as sintesedenker beoordeel word nie. Thomas was egter ’n doelbewuste sintesedenker.

2.5 Verskillende motiewe

Vollenhoven (2011:198) noem verskillende motiewe wat agter sintesedenke (ook die hedendaagse) kan skuil: (1) Sommige Christelike denkers is, soos reeds gesê, nie eens bewus daarvan dat hulle sinteties dink nie. (2) Ander dink bewustelik so, omdat hulle populêr wil wees in die tyd waarin hulle lewe. (3) Nog ander doen dit nie om méé te tel nie, maar omdat dit te moeilik en vermoeiend is om jou teen jou eie tydsgees te verset. In die geval van (2) en (3) kan egoïstiese motiewe dus ’n rol speel.

2.6 Sintese is nie net 'n terminologiese aangeleentheid nie en metodes nie neutraal nie

Baie teoloë is van mening dat hulle nie sinteties dink nie, omdat hulle net sekere nie-Bybelse *terme* van 'n kontemporêre sekulêre filosofie oorneem. Begrippe of woorde is egter nie leë houers wat met enige inhoud gevul kan word nie. Woorde dra betekenis, het inhoud. Spier (1959:10-11) sê tereg:

Synthese-filosofie ontstaat daar, waar Christen-denkers met de termen ook de niet-Christelijke inhoud van de termen uit het afvallig of pagaan denken overnemen en menen dat dit met christelijke gedachten tot een geheel te verenigen is. Zo heeft de thomistische wijsbegeerte in Rooms-Katolieke kring gedachten van Aristoteles gecombineerd met christelijke motieven.

Ook metodes is nie neutraal nie. Hulle word bepaal deur 'n mens se dieperliggende lewensbeskoulike en filosofiese uitgangspunte, jou visie op God en skepping, op die mens, jou bepaalde kenteorie en so meer.

As konkrete bewys daarvan beveel ek by die leser sterk aan die uitstekende artikel van Hartvelt (1962). Hy is een van die weinig gereformeerde teoloë wat besef het hoe 'n beslissende rol oorspronklik filosofiese metodes vanaf die begin van die Reformasie en ook daarna in die reformatoriese teologie gespeel het. En hy toon ook aan dat hierdie metodes nie Bybels "geregverdig" kan word nie, maar aan die logika en filosofie van Aristoteles ontleen is. Beperkte ruimte bied hier alleen plek vir een van sy uitsprake oor metode.

In methode gaat 't toch ten slotte om iets meer dan het 'op-een-rij-zetten-van-de-gegevens' van de Schrift. In de methode speelt een visie mee op de werkelijkheid tussen God en mensen. Men kan *in* de keuze van die metode de dogmatiek iets laten *zeggen* – of iets laten *verzwijgen* ... Methode betekent zorgvuldigheid, plan, tactiek, maar ook: ergens willen komen, de gegevens iets laten zèggen, afzonderlijk, loci-gewijs, maar ook hun totaliteit (Hartvelt, 1962:139).

2.7 Verskillende metodes van sintese

Grabmann (herdruk 1956) bly nog steeds 'n waardevolle bron oor metodes gedurende die Middeleeue in gebruik. Ook Vollenhoven (2011:202-206) het ons 'n besondere waardevolle diens bewys deur

aan te toon *hoe* Christendenkers van die verlede en hede hulle (onbedoelde en bewuste) sintese deur middel van hoofsaaklik drie verskillende metodes bereik.

2.7.1 *In- en uitlegmetode*

Die metode van in- en uitleg (eisegese-eksegese) is die oudste. Op dié manier kon die kulturele bolaag van die vroeë Christene, wat filosofies in die antieke denke geskool was, onbybelse gedagtes eers in die Skrif inlees om dit daarna – dan met die skynbare goedkeuring van God se Woord – weer daaruit te lees. Hierdie soort sintesedenke was nie oorspronklik nie, omdat Joodse denkers soos Philo alreeds op dié wyse 'n sintese met hulle Hellenistiese denkemilieu aangegaan het (vgl. Borgan, 1996 en Doran, 1995).

Vier soorte hermeneutiek

Gedurende die Middeleeue is meestal nog 'n viervoudige betekenis van die Skrif aanvaar (vgl. De Lubac, 1959-1964): (1) die letterlike betekenis het gesê wat gebeur het of wat die *feitelike* was, (2) die allegoriese betekenis wat 'n mens moes *glo*, (3) die morele betekenis het aangedui wat jy moes *doen*, en (4) die anagogiese waarheen jy moes *gaan* of waarop jy moes *hoop*. (In Latyn: *Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.*)

Nicolas van Lyra (oorl. 1349 n.C.) het dit in die volgende bekende vers verwoord:

The letter shows us what God and our fathers did;
 The allegory shows us where our faith is hid;
 The moral meaning gives us rules of daily life;
 The anagogy shows us where we end our strife.

Allegoriese eksegese

Die laasgenoemde drie wyses van Skrifverklaring, maar veral allegoriese hermeneutiek (vgl. Van der Walt, 1973:196-200) het dit gedurende die Joodse en Christelike tradisie moontlik gemaak om jou eie, vooringenome filosofiese gedagtes in die Bybel in te dra en die waarheid daarvan biblisisties te waarborg. Figure soos die Joodse denker, Philo van Alexandrië (vgl. Runia, 1983, 2007 en Helleman, 1994a:107 e.v., 125 e.v., 159 e.v., 189 e.v. en 323 e.v.)

en Christendenkers soos Origenes (vgl. Goud, 1991), Clemens (vgl. Bos, 1991a en Helleman, 1994a:323 e.v.) en Augustinus (vgl. Bos, 1991b) is in hierdie opsig belangrik. (Vgl. ook Smit, 1998:275 e.v. vir 'n goeie oorsig oor die hermeneutiek van die vroeë Christendom.)

Biblisisme

Vollenhoven noem die metode van in- en uitleg ook die biblisitiese metode. Soos met alle goeie dinge, kan selfs die Bybel misbruik word. *Hoe* 'n mens dit gebruik hang af van *wat* die Bybel vir jou is. Vir gelowiges behoort dit nie slegs 'n bron naas ander bronne van kennis te wees nie. Dit is God se gesaghebbende *lig* vir 'n mens se geloofslewe. 'n Mens kyk egter nie *in* die lig van jou studeerlamp of koplamp nie. Jy kyk *by* die lig daarvan om jou werk te doen en jou lewenskoers te bepaal.

Drieërlei openbaring

'n Mens kan *te min* van die Bybel verwag (dit ondervra). 'n Mens gebruik God se Woord egter ook verkeerd as jy *te veel* daarvan verwag (dit oorvra) deur byvoorbeeld antwoorde daarin vir elke moontlike probleem te verwag. Dan verval 'n mens in biblisisme – jy lees jou eie voorafingenome standpunte daarin en weer – nou met Bybelse sanksie – daaruit.

Die beginsel van “die Skrif alleen” (*sola Scriptura*) kan dus ook verkeerd verstaan en gebruik word. Dit is belangrik om te onthou dat God se openbaring nie tot die Bybel beperk is nie. Hy openbaar Hom eers in die skepping, daarna in sy Skrifopenbaring en uiteindelik finaal in Christus. God bied aan die mens één maar tog 'n drievoudige openbaring, wat onderskei, maar nie geskei mag word nie. Indien een van hulle (bv. die Bybel) oorbeklemtoon word, devalueer ons die ander twee. Wanneer een daarvan onderbeklemtoon of gedevalueer word (soos bv. die skeppingsopenbaring of die vleesgeworde openbaring in Christus), lei dit maklik daartoe dat alles net van die Skrif verwag word, dat 'n mens jou blind staar in sy lig.

Watter filosofiese idees is só in die Skrif ingelees? Vanaf die kerkvaders tot in die tiende-elfde eeu was Plato die held binne die sintesedenke (vgl. Bos, 1996) – Aristoteles word eers later bekend. Dit is interessant, want juis by Plato staan 'n mens voor een van die

mees radikale en konsekwente vorme van die heidense Griekse filosofie (vgl. Bos, 1996).

2.7.2 Die paradoksale metode

Aangesien intellektueel ingestelde Christene egter die gevaar van in- en uitleg begin besef het, aanvaar sommige 'n paradoksale metode. Hulle sien wel die diep religieuse antitese tussen pagane denke en Bybelse geloof raak, maar wou tog albei handhaaf in die vorm van 'n sogenaamde dubbele waarheid. Ten spyte daarvan is hulle teologieë/filosofieë nogtans besmet.

Venter (1988:82, 83) sê byvoorbeeld van Tertullianus ('n verteenwoordiger van die metode van paradoks):

Hy mag 'n antitetiese houding gehad het, maar in praktyk het hy tog nie-Christelike gedagtegoed in sy denke geabsorbeer. Die antitetiese houding kon blykbaar nie slaag nie, omdat ons nooit buite die taal- en gedagtestrukture van ons tyd kan tree nie – die vermenging van Christelike en nie-Christelike ideë is nie iets wat vermy kan word deur 'n lyn te trek tussen groepe (bv. 'gelowiges' teenoor 'filosowe') nie, omdat dié vermenging in die gedagtes van 'n individu plaasvind – dikwels sonder dat hy dit wil.

Die derde *metode* was die volgende:

2.7.3 Natuur- en genade metode

Die laaste metode (wat alreeds in die sesde eeu ontstaan, maar eers tot volle bloei gedurende die Middeleeuse denke gekom het) was dié van natuur- en bo-natuur (of genade). Hiervolgens is die nie-Bybelse filosofieë as 'n "voorportaal" (*praeambula*), beskou, wat deur die Bybelse boodskap nie *verwerp* word nie, maar slegs *vervolmaak* sou word.

Implikasies

Die natuur-genade tema impliseer dus ook dat die Christen wetenskap (behalwe die bonatuurlike teologie) onafhanklik van God se openbaring in die Skrif mag beoefen. Op die profane (natuurlike) gebied is heidense teorieë in die Christendom ingevoer en aangepas waar direkte botsings voorgekom het. Maar op dié wyse is die uitwerking van 'n Christelike visie op wetenskap, onderwys,

politiek, arbeid, handel ensovoorts verdrag. Venter se kommentaar hierop is:

Die grootste fout van die Middeleeuse filosofie [Thomas ingesluit – BJvdW] was die verdeling van die wêreld in 'n sakrale en profane gebied – hierdeur het hulle die Christendom by die sekulêre wêreld laat aanpas (Venter, 1985:123).

Verder moet in gedagte gehou word dat nie net die filosofie (en die filosofiese of natuurlike teologie) versekulariseer is nie. Vollenhoven (2005a:205) vestig die aandag daarop dat ook die bonatuurlike teologie (*sacra doctrina*) van Thomas nie suiwer Bybels was nie, vry van die invloed van pagane filosofiese elemente nie. Deur middel van die metode van eisegese-eksegese (wat saam met die natuurgenade metode gebruik is) is op subtiele wyse onbybelse filosofiese gedagtes ook in die sogenaamde heilige teologie ingedra. Daar is egter nog meer gevare aan sintesedenke verbonde.

2.8 Gevare van die sintesedenke

Vollenhoven (2005a:406) is van mening dat enige vorm van sintese – maak nie saak watter metode gebruik word om die sintese te bewerk nie – op die ou end sigself wreek, spanning en skade veroorsaak. Indien 'n mens doelbewus en positief sinteties te werk gaan, gaan daar in die aanpassingsproses te veel wat outentiek aan die Christelike geloof is, verlore.

’n Voorbeeld

As voorbeeld sou 'n mens Thomas se sintese tussen die Bybelse openbaring aangaande God en Aristoteles se godsídee kon noem. Hoe is dit moontlik om die heidense godsídee van 'n onbeweeglike godheid, wat heeltyd net oor homself dink, wat absoluut is (dus in geen verhouding staan nie) en wat bowendien alles vooruit determineer, met die Bybelse te versoen – wat presies die teenoorgestelde leer?

Venter (1985:38) beskryf Aristoteles se godsídee dus as “bloedlose marmer”. Vollenhoven (2011:204) noem dit eenvoudig “een griezelig ding”. Spier (1959:11) is dus tereg van mening dat sintetiese denke die waarheid van God se Woord verduister, die krag van die Christelike geloof ondermyn en op die terrein van die wetenskap die vooruitgang van God se ryk teenhou.

Geen slaaf van Aristoteles en tog ...

Dit is wel waar dat Thomas Aristoteles wou probeer inpas in die kerklik-teologiese tradisie en nie die omgekeerde wou nie. Hy was dus nie 'n slaafse navolger van Aristoteles nie (hy dink nie Aristotelies nie, dog Aristoteliserend), want dit sou hom ongetwyfeld in botsing met sy eie geloof en die kerklike tradisie en outoriteite bring (vgl. eerste artikel). Maar, ten spyte van sy goeie, eerlike bedoeling het sy geïnterpreteerde Aristoteles-filosofie nie die rol van 'n dienskneg bly speel nie, maar 'n Trojaanse perd geword.

Onoplosbare spanning

Die groot probleem met 'n sinteseteologie of -filosofie is dat dit nooit sonder onoplosbare, inherente spanning kan wees nie. Van yster en klei kan immers nooit 'n werklike eenheid gemaak word nie.

Hierdie spanning word byvoorbeeld duidelik uit die werk van Evans (1980). Die *artes liberales* is as onderbou vir teologiese opleiding gesien, maar omdat dié wetenskappe op die antieke Griekse denke geskoei was, het hulle in 'n spanningverhouding gestaan tot die teologie as wetenskap wat op die Skrif gegrond moes word.

Anakronistiese denke

Volgens Vollenhoven (2011:208) begaan 'n mens 'n baie ernstige fout indien jy – soos in die sintesedenke van Thomas – van Plato of Aristoteles 'n Christen maak. In die eerste plek is dit histories onjuis. Die voorsintese denkers het die Evangelie glad nie geken nie, hulle was volledige heidene. Dit beteken nie dat 'n mens jou oor hulle moet verhef in plaas van om deernis met hulle te hê nie. Maar om deernis te hê beteken nog nie om hulle tot halwe Christene te verklaar nie! 'n Mens soek dus tevergeefs na Christelike motiewe by die Griekse en Romeinse denkers – dit is 'n dwase onderneming.

Deur Aristoteles geannekseer

Om sinteties te dink is in die tweede plek ook gevaarlik vir 'n Christenmens self. Maak jy van Plato/Aristoteles 'n halwe Christen, moet jy nog iets byvoeg om 'n hele Christen te kry. Jy dink verder jy annekseer Plato/Aristoteles vir jouself en die Christendom, maar ondertussen lê die Platonisme/Aristotelisme op jou en jou Christelike denke beslag! Die *akkommodasie* van sintesedenke lei uit-

eindelik tot die *kapitulاسie* van Christelike geloof. Dit het nie net gegeld van die akkommodasie met Plato en Aristoteles nie, maar geld ook vir hedendaagse pogings tot 'n versoening tussen die Christelike geloof en sekulêre filosofie.

2.9 'n Ander visie op die Westerse denkgeskiedenis

In plaas van die kontinuïteitsmodel van Van Asselt (1996) en andere (vgl. 1.1.7 hierbo), het Vollenhoven 'n heeltemal ander visie op die geskiedenis. Met die Christelike sintesedenke as vertrekpunt deel hy die geskiedenis van die Westerse denke in drie groot periodes in (vgl. Vollenhoven, 2005b:29): (1) die voorsintesedenke van die Grieke en Romeine (vanaf ongeveer ses eeue v.C. tot ongeveer 50 n.C.); (2) die sintesedenke van die Kerkvaders en die Middeleeue (vanaf ongeveer 50 tot ongeveer 1500 n.C.); die na-sintesedenke (vanaf ongeveer 1500 tot vandag). Laasgenoemde periode dra 'n duidelike antisintetiese karakter en kan in twee strominge onderskei word. Die een begin by die sestiende-eeuse Reformasie, wat met die sintese tussen heidense denke en die Bybel wou breek om die Skrif weer tot sy volle reg te laat kom. Die ander stroom neem 'n aanvang by die Renaissance met 'n teenoorgestelde motivering: Dit breek met die sintese, omdat dit nie van die Bybelse element daarin gehou het nie, maar die antiekheidense wou laat herleef. Hierdie twee strominge, waarvan die laasgenoemde die oorheersende geword het, loop deur tot vandag.

2.10 'n Permanente versoeking

Hoewel nie meer die oorheersende geestesstroming nie, het die sintesedenke onder Christene egter nooit heeltemal verdwyn nie – dit bly 'n permanente versoeking.

'n Voorbeeld daarvan is die ontstaan van die Gereformeerde Ortodoksie alreeds by die tweede generasie reformatoriese denkers soos Beza (Calvyn se opvolger in Genève). Omdat die insigte van die sestiende-eeuse Reformasie gekonsolideer moes word, ontstaan uitgebreide teologiese verhandelinge wat die nuwe dogmas moes verdedig, verduidelik en sistematiseer.

Aangesien geen Christelike filosofie egter beskikbaar was nie, word (net soos vroeër by Thomas en die Roomse Kontra-reformatoriese beweging daarna) Aristoteles te hulp geroep. Iemand soos Musaeus (wat in die 17e eeu skryf) is dus heeltemal gelukkig om

homself as 'n skolastieke denker – in 'n tradisie wat tot by Thomas teruggaan – te beskou. Protestantse ortodoksie het Protestantse (ook Gereformeerde) skolastiek geword (vgl. Evans, McGrath & Galloway, 1986:151 e.v.).

Indien 'n mens sintesedenke verwerp, is die vraag natuurlik wat dan die regte denkweg is? Is dit werklik moontlik, aangesien elke denker 'n kind van sy eie tyd is? Wat beteken dit om (soos die reformatore wou) sintese te verwerp, omdat die sekulêre element daarin onaanvaarbaar is?

2.11 Teties-kritiese denke

Volgens Vollenhoven (2005c:6-8) behoort 'n Christen nie antiteties te dink nie, maar teties-krities. Dit beteken dat 'n mens (teties) nie sonder 'n eie, voorlopige standpunt kan filosofeer nie. Maar terselfdertyd kan 'n mens (krities) ook van ander leer. “Krities” sluit 'n positiewe en 'n negatiewe kant in. Die negatiewe beteken onder andere om antisinteties te dink, dit wil sê om as Christen sintesedenke te verwerp.

Venter (1985:11) skryf tereg:

'n Christendenker doen goed as hy/sy van ander probeer leer. Maar om die gedagtes van ander net 'n bietjie te vyl om aan te pas by jou eie geloof, beteken op die ou end dat dié geloof verbind word met 'n gedagtestruktuur wat vreemd is daaraan.

Die regte weg is: “Ons moet sorgdra dat ons Christelike geloof ons gedagtes struktureer, en wat ons oorneem van ander moet ons uitmekaarhaal en herstruktureer volgens die strukture van ons geloof” (Venter, 1985:11).

Behalwe dat (volgens Vollenhoven) die sintesedenke by Thomas 'n hoogtepunt bereik het, word hy (Thomas) dikwels ook “die vader van die skolastieke denke” genoem. Wat is die verskil en verband tussen die twee? Dit bring ons by 'n tweede belangrike onderwerp:

3. Skolastieke denke

Heel waarskynlik is dit die beste om die skolastiek as 'n *soort of tipe van sintesedenke* te beskou. Sintese is immers ook moontlik met ander tipes en strominge binne, byvoorbeeld, die moderne sekulêre filosofieë, soos die evolusionisme of eksistensialisme.

McGrath (1988:50) skryf dat “Scholasticism is probably one of the most dispised intellectual movements in human history”. Daarom is dit so dat sekere bronne oor die Reformatoriese denke dit ignoreer sonder om eers te verduidelik wat dit behels en nie besef hoe belangrik dit werklik ook vir die verstaan van die Reformatoriese tradisie is nie.

Selfs al het die begrip “skolastiek” nie vandag meer ’n goeie naam nie, is dit nogtans belangrik om, indien moontlik, groter duidelikheid daaroor te kry – ook vir hierdie slotartikel oor Thomas se denke.

3.1 Verklaar uit twee behoeftes

McGrath (1988:51) verklaar die ontstaan van die Middeleeuse skolastiek (± 1250-1500) uit twee behoeftes wat destyds ontstaan het: (1) Die behoefte om die Christelike *teologie te sistematiseer* en uit te bou; (2) Die behoefte om aan te toon dat die *teologie* (en daarmee die Christelike geloof) ’n *redelike, wetenskaplike saak* is. Om in hierdie twee behoeftes te voorsien was filosofie (as iets redeliks beskou) egter nodig. “This then is the essence of scholasticism: the demonstration of the inherent rationality of Christian theology by an appeal to philosophy ...” (McGrath, 1988:51) Dit het daartoe gelei dat skolastieke teologieë, volgens hom, “katedrale van die verstand” geword het, wat die hele werklikheid omvat het. Dit het ons reeds duidelik ook by Thomas se intellektualisme gevind.

Gaybba (1998:29) stem hiermee saam en toon aan hoe slegs twee generasies na die apostoliese tyd die gebruik van die filosofie in die teologiese denke sy intrede maak. En omdat daar geen werklik Christelike filosofie bestaan het nie, was dit veral Plato (neo-Platonies omgewerk) wat tot diep in die Middeleeue die filosofiese ghoeroe vir die Christelike teoloë was voordat hy deur die Aristoteliese filosofie vervang sou word.

3.2 Gebondenheid aan tradisionele bronne

Volgens Vollenhoven (2005a:371) dui die begrip “skolastiek” op die wysgerige metode van skolastici, dit wil sê geleerdes by wie die bestudering van die nalatenskap van hulle voorgangers ’n belangriker rol gespeel het as eie, selfstandige ondersoek. Daarom het die skolastiek ’n sterk tradisionalistiese trek vertoon (vgl. ook

Gaybba, 1998:35, 36). Die geskrifte van die vroeë Christelike denkers is gedurende die Middeleeue aanvanklik slegs versamel (in *compilationes*), later met mekaar geharmonieer (in *concordantiones*), wat ten slotte gedien het as basis vir eie gevoelens (in *sententiae*) en gebruik is as onderrigmiddels.

Hart, Cooper, De Klerk, Hull en Vanderplaats (1974:102) beskryf die situasie destyds, na die val van die Romeinse Ryk, die oorstroming van Europa deur die Germaanse “barbare” en die verval van die antieke kultuur en Christendom, samevattend soos volg:

The preservation of culture and education came to rest in the hands of the clergy, mainly in the monasteries. Their primary interest was the passing on of the tradition of the Christian faith via the authority of the Church Fathers. This made for a traditionalistic, schoolishly-slavish clinging to traditional authority. And since this preservation consisted mainly in the propagation of remaining documents (by copying, making compilations, collections, concordances, etc.) as well as some hesitant interpretation, studies in grammar dominated the scene ...

Hiervolgens impliseer skolastiek dus nie noodwendig die natuurgenade tema (as metode of inhoudelike konsep) of Aristoteliserende denke nie.

3.3 Die rol van logika

Venter (1985:3,4) verwerp tereg die algemene idee (onder Reformatoriese teoloë) dat “skolastiek” dieselfde as “ongereformeerde” (Rooms) sou beteken (vgl. die latere bloei van skolastieke denke by die Gereformeerde Ortodoksie van ongeveer 1550-1700). Die natuurgenade tema wen volgens Venter ook eers gedurende die dertiende eeu werklik veld. Volgens hom beteken “skolastiek” (1) die verwerking van ’n merendeels kerklike geleerdheidstradisie met behulp van streng logiese middele binne die verband van wysgerige skole, en (2) die bywerking (op dieselfde wyse) van nuwe gegewens in die sisteme. Die logika het inderdaad ’n belangrike rol in die skolastieke denke gespeel. (Vgl. die indrukwekkende twee volumes van De Rijk, 1962 & 1967 daaroor.) Dit hou verband met die volgende:

3.4 Spesifieke metodes

Grabmann (1956) en De Rijk (1977:25) belig weer ’n ander faset

van die skolastiek wanneer hulle skryf dat dit op 'n (teologiese en filosofiese) aktiwiteit volgens 'n bepaalde metode dui, wat (in sowel studie as onderrig) gekenmerk word deur 'n sisteem van konsepte, onderskeidings, die analise van proposisies en spesifieke maniere van argumentasie, waarvan die dialektiese die dominante was. (Vanaf p. 107-137 bespreek De Rijk hierdie dialektiese metode in besonderhede.)

3.5 'n Breër omskrywing

Al hierdie omskrywings vir wat “Skolastiek” beteken, wys op geldige fasette van hierdie tipe denke: (1) dit ontstaan uit 'n spesifieke behoefte, (2) is – vandag nog – sterk tradisiegebonde, (3) 'n sekere soort logika speel daarin 'n belangrike rol asook (4) 'n spesifieke metodologiese benadering. Die opmerklike van drie van hierdie omskrywings van skolastiek is egter dat hulle min of meer op die *formele* aspek konsentreer. Moontlik word die *inhoudelike* kant vermy, omdat die skolastieke denke so 'n groot verskeidenheid filosofiese en teologiese rigtings en konsepte kan insluit.

McGrath (1988:51) vermy egter, myns insiens tereg, nie die inhoudelike komponent nie. Hy toon aan hoe die neo-Platoniese, Augustiniaanse filosofie (as basis vir 'n redelike teologie) teen ongeveer 1270 – ten spyte van hewige verset van konserwatiewe kant – deur Aristoteles (“*die* filosoof” genoem) verdring is. Aristoteles se filosofie is van toe af gebruik om in die twee bogenoemde behoeftes (vgl. 3.1) van die Christelike teologie te voorsien.

Polman (1961:88-89) gee die breedste beskrywing van “skolastiek”, waarin die meeste van die voorafgaande reeds genoemde elemente ingesluit is. Die term kom van die Latyn *scholasticus*, vir iemand wat (as leermeester of leerling) aan 'n destydse dom- en kloosterskool en later aan 'n universiteit verbonde was. Hulle filosofies-teologiese wetenskap is “skolastiek” genoem.

Belangrike karaktertrekke daarvan was die volgende: (1) 'n Sterk tradisionalistiese ingesteldheid, omdat hulle alleen die erfenis van die Kerkvaders en die Grieke gereproduseer en gesistematiseer het. (2) 'n Bepaalde verhouding tussen filosofie en teologie het ontwikkel, waarin die filosofie (in sintese met die teologie) as “diensmaagd” sou optree. (3) Aristoteles se invloed het al groter

geword. (4) 'n Bepaalde soort metodiek is ontwikkel van lees, uitleë, kommentaar lewer, spekulاسie, debatteer en argumenteer – soos ook duidelik uit Thomas van Aquino se twee *Summae* na vore kom.

3.6 Gevolgtrekking

Persoonlik dink ek dus dat 'n mens tydens die bloeiperiode van die Middeleeue (vanaf ± 1250) moeilik van skolastiek kan praat sonder die Aristoteliserende karakter daarvan. (Dieselfde geld ook van die Lutherse en Gereformeerde Skolastiek vanaf ongeveer 1550, asook huidige denkers wat hierdie soort ortodoksie vandag wil laat herleef.)

Daarbenewens sou ek as 'n tweede kenmerk die dualisme van natuur-genade (bonatuur) wou byreken. Vir my is die skolastiek dus een van die baie vorme/soorte van sintesedenke. Anders gestel: 'n mens kan sinteties dink sonder om skolasties te dink, maar nie skolasties sonder dat dit ook sintese impliseer nie. In die geval van Thomas het die twee in alle geval saamgegaan. Hier volg iets meer oor sowel laasgenoemde as eersgenoemde kenmerk.

3.6.1 Natuur en genade

In aansluiting by wat reeds vroeër (vgl. 2.7.3 hierbo) hieroor gesê is, net een aanhaling uit die waardevolle studie van Hart e.a. (1974) oor die belangrikheid van hierdie tema gedurende die skolastieke denke. Die uitdaging waarmee die Weste destyds gekonfronteer was, was nie net bloot teologies of filosofies van aard nie, maar om 'n eenheid te bewerk tussen die Romeinse, Germaanse en Christelike lewensvisies en kulture:

The underlying motive of unification which managed to mould these diverse elements into one 'community' we call the motive of 'Nature and Grace'. Simply stated, this motive understood the cosmos to consist of Nature, or man's external way of living from day to day (in sin), and Grace, the added dimension of 'new' life promised by Christianity. Whatever ideals would emerge from this synthesis of life-styles would at heart reflect this deeper duality of Nature and Grace.

In order to survive the fall of the Roman Empire, the Church and State somehow had to reach an alliance. Indeed, we can most fully express this reality in terms of the synthesis ideal of a *Christian Commonwealth (Corpus Christianum)*. Here

Grace and Nature were to co-exist. The pope and the head of the state were 'equals'. The Roman Empire (now German) and the body of Christ were to be one.

It may be said of this ideal that it characteristically divided both man and cosmos into a duality consisting of a spiritual sphere and a natural one, maintaining that spirituality was attained through communion with God and naturality attained through rationality. The various expressions of this basic motive gave rise to both the plurality of Mediaeval cultural forms and the differences within scholastic thinking (Hart e.a., 1974:2, 3).

3.6.2 Die groot invloed van Aristoteles

Die metode van natuur-genade het dit vir Thomas moontlik gemaak (soos reeds oorfloedig uit die voorafgaande artikels oor sy SCG geblyk het) om Aristoteles en die Skrif te (probeer) versoen. In hierdie artikels is egter baie vrae onbeantwoord gelaat, waarop nou teruggekom word. Dit is vrae soos die volgende: Waarom was juis Aristoteles se filosofie destyds so populêr? Was dit nie uiters moeilik – en ook onverantwoordelik – om sy idees met die Woord van God te versoen nie? Het niemand dan daarteen beswaar gemaak nie?

Aangesien die ontvangs en verwerking van die filosofie na die Stagiriet 'n ingewikkelde verhaal is, word die belangstellende lesers verwys na die (ongeluklik nog ongepubliseerde maar) uitstekende oorsig van Hart e.a. (1974:63-95). Daaruit word onder andere die volgende duidelik: (1) Hoe aan die Universiteite van Parys en Oxford die neo-Platoniese filosofie geleidelik deur 'n Aristoteliserende vervang is, asook wat dit inhoudelik behels het. (2) Die hewige stryd waarmee dit gepaard gegaan het, veral aan die Universiteit van Parys – met ook Thomas se rol daarin (vgl. Hart e.a., 1974:84-86). (3) Die veroordelings van die Roomse kerklike outoriteite op die inkorporering van die Aristoteliese denke in die teologie. (4) Die latere reaksies (van o.a. Occam) op hierdie kerklike veroordelings.

Hier volg net enkele flitse uit die ingewikkelde en spanningsvolle verloop.

4. Thomas se sintetiese akkommodasie van die denke van Aristoteles

Aristoteles se denke het gedurende 'n groot gedeelte van die bloeytyd van die Middeleeue 'n positiewe of negatiewe rol gespeel.

4.1 'n Breër oorsig

Ruimte laat dit nie toe om hier op die denke van *Aristoteles self* in te gaan nie. Ek moet volstaan met die konstatering dat hierdie denker – nie sonder rede nie – binne die Reformatoriese filosofie nog altyd besondere aandag geniet het. Voorbeelde daarvan is Runner (1951), Vollenhoven (2011:57-70, 118-126, 129-131) en verskillende werke van die Aristoteles-kenner Bos (2003, as een van die mees resente).

Die geskiedenis van die *Middeleeuse denke* verloop in hoofsaak deur die volgende periodes:(1) 'n Augustiniaans-Boëthiaans-Platoniese; (2) 'n Augustiniaans-Neo-Platonies-Aristoteliese; (3) 'n fase waarin stryd ontstaan oor die Aristoteles-verwerking in die Christendom, en (4) 'n fase van Aristoteles-kritiek.

Gedurende die eerste en gedeeltelik tweede fase van die vroeë skolastiek was daar slegs nog 'n baie beperkte kennis van Aristoteles se logika. Gedurende die latere tweede en veral die derde fase is die volle Aristoteliese logika asook sy ander werke ontdek en in Latyn vertaal, wat aangewend is om nuwe gegewens in die ontvangende Christelike tradisie in te bou en dit so om te werk. Gedurende die slotfase word die Aristoteliese sintese egter bevraagteken.

4.2 Die rede vir Aristoteles se populariteit

Volgens Vos (1990:70) kan die populariteit van Aristoteles se filosofie daaraan toegeskryf word dat dit vir die dertiende-eeuse denkers 'n nuwe wetenskaplike visie op die werklikheid gegee het: Die aardse wêreld was daarvolgens nie langer (soos binne die Augustiniaanse neo-Platonisme) 'n blote "teken" van 'n hoëre wêreld nie, maar was as sodanig kenbaar deur die natuurlike intellek van die mens. Dit was dus net nie moontlik om Aristoteles te ignoreer nie, want dit sou op remskoenpolitiek neerkom, wat in alle geval net 'n tydelike maatreël sou wees. So 'n strategie sou op dieselfde neerkom as wanneer ons vandag die wetenskaplik-tegniese probleme van ons eie tyd sou probeer vermy.

4.3 Geen gemaklike taak nie

'n Mens moet egter nie dink dat dit vir Christendekers eenvoudig was om Aristoteles te aanvaar nie. Die Stagiriet het onder andere

die volgende standpunte gehuldig, wat in direkte stryd met die kerklik-teologiese tradisie van destyds was: (1) dat die wêreld nie geskape is nie, maar van ewigheid af bestaan; (2) dat die godheid (vgl. hierbo) 'n onveranderlike, onbetrokke wese is, wat net oor homself nagedink het en tog die eerste oorsaak en einddoel van alles is; (3) dat die mens se siel (of vorm) passief is en geaktiveer moet word deur 'n hoëre, bo-persoonlike denkkees; (4) dat die menslike individuele siele by die dood tot niet gaan, omdat dit weer opgeneem word in die universele denkkees; (5) dat kennis alleen via die sintuiglike ervaring bekom kan word. Hoe sou byvoorbeeld Aristoteliese visie van (3), (4) en (5) met die amplike kerkleer versoen kon word?

4.4 Reaksies op Aristoteles se filosofie

Thomas moes egter nie net Aristoteles met die kerk versoen nie, maar ook die kerklike leer met Aristoteles. Ek verduidelik weer kortliks die agtergrond.

Aristoteles is eers na baie eeue geleidelik weer in die Westerse wêreld ontdek (vgl. Venter, 1988:156). Teen die elfde eeu is sy logika herontdek. Via Arabiese kommentare (wat Aristoteles egter nog deur 'n neo-Platoniese bril gelees het) word gedurende die laat elfde eeu ook meer van Aristoteles se ander werke in die Weste bekend. Eers teen die eerste helfte van die dertiende eeu word egter beseft dat dit nie die outentieke Aristoteles was nie en word deur vertalings uit die oorspronklike Grieks in Latyn eers met die werklike Aristoteles bekend geraak. Dit was ook die tyd waarin Thomas van Aquino geleef het.

Hierdie geskiedenis, veral die gebeure aan die destydse Universiteit van Parys, word in detail beskryf onder andere deur Van Steenberghe (1955). Hy beskryf eers hoe Aristoteles geleidelik bekend geword het en aanvaar is en dan die verskillende reaksies daarop, naamlik eklektiese Aristotelisme, die meer konserwatiewe Augustiniaanse Aristotelisme (van o.a. Bonaventura) en die radikale Aristotelisme (van bv. Siger van Brabant). Soos reeds genoem, bied ook Hart e.a. (1974:63 e.v.) 'n kort oorsig oor hierdie komplekse proses, wat ook die verloop van die Universiteit van Oxford insluit.

Christendekkers het dus verskillend op hierdie nuwigheid gereageer. Sommige (bv. Bonaventura) was nog effens sku vir

Aristoteles en het verkies om liever op die tradisionele neo-Platoniese lyn (reeds deur Augustinus gebaan) te bly. 'n Ander groep (bv. die Averoïste) het na die ander uiterste oorgehel deur Aristoteles (naas die Skrif) te kanoniseer en gevolglik 'n dubbele waarheid te huldig. 'n Derde, gematigde tussengroep (bv. Albertus Magnus en Thomas) het Aristoteles versigtiger hanteer en ook sekere elemente uit die Augustynse tradisie behou. Soos reeds (in die eerste artikel) aangetoon, is selfs Thomas se gematigheid egter deur ander van sy tydgenote nog steeds as onortodoks beskou.

4.5 Die afloop van die hele geskiedenis

Die kerklike reaksie was aanvanklik om Aristoteles se geskrifte voor die voet te verban. Toe dit later beseef is dat die poging vrugteloos was, is die veroordeling beperk tot die "onortodokse" idees in sy geskrifte (vgl. Hart e.a., 1974:87). Die veroordelings was veral ook gerig teen die Averoïsties-Aristoteliese lyn van Siger van Brabant, wat met die metode van paradoks (vgl. hierbo onder 2.7.2) volgens 'n leer van dubbele waarheid Aristoteles met die Skrif wou versoen. Thomas se metode van natuur-genade was blykbaar meer aanvaarbaar, maar tog nie vir almal nie.

Die veroordeling (in 1277) deur Biskop Tempier van Parys sluit nie minder as 219 dwalinge in nie, waaronder ook sommige van Thomas se idees. Elf dae daarna maak Robert Kilwardby, aartsbiskop van Kantelberg, hierdie veroordeling ook op die Universiteit van Oxford van toepassing. Sy opvolger, John Peckham, herhaal sy voorganger se veroordeling in 1284 en 1286, sodat die Thomistiese filosofie by Oxford verbode was.

Die kerk kon egter nie die Aristotelies-skolastieke stroom stuit nie. In 1278 verklaar die Dominikaanse Orde Thomas se denke as amptelike leer van dié orde. In 1323 word Thomas die eerste persoon in die geskiedenis om deur die pous gekanoniseer te word. En in 1325 word die veroordeling van sekere standpunte van Thomas (in die veroordeling van 1277) teruggetrek – die sintesedenke het oorwin!

4.6 Aristoteles, Aristotelisme en Aristoteles-interpretasie

Ten slotte moet nog net daarop gewys word dat sintesedenke 'n baie komplekse sisteem tot gevolg kan hê, sodat dit (vgl.

Vollenhoven, 2005a:45) noodsaaklik is om duidelike terminologie te gebruik. Aristoteles self het (volgens Vollenhoven) 'n ontwikkelingsgang deur verskillende fases gehad. Rigtings wat direk by een of ander van sy konsepsies aansluit, word as "Aristotelisme" aangedui. Ander tipes filosofie, wat net sydelings by Aristoteles se denke aanhaak, noem ons egter "Aristoteles-interpretasies" (Só by byvoorbeeld Thomas se subsistensieteorie.)

Aristotelisme en Aristoteles-interpretasies is dus nie meer die suiwer, oorspronklike Aristoteles nie. Dit is byvoorbeeld (soos in Thomas se SCG) met Platoniserende elemente verbind (vgl. Vollenhoven, 2005a:329).

Spier (1959:93) skryf tereg dat Thomas Aristoteles (tot Christen) "gedoop" het en verduidelik dit soos volg: Hy het Aristoteles se denke nie voetstoots aanvaar nie. Enersyds het hy gangbare idees, wat as "Aristotelies" voorgehou is, van hulle latere interpretasies probeer suiwer. Aan die ander kant het hy oorspronklike Aristoteliese denkgoed, wat onverenigbaar met die Skrif was, prysgegee. Hy was dus 'n oorspronklike denker, wat op 'n Aristoteliese stramien sy eie konsepsie geborduur het.

Ek kan my ook vereenselwig met Hart e.a. (1974:85) wat die volgende oor Thomas skryf:

... Aquinas did not accept Aristotle wholesale; he only accepted that which he, too, considered to be true. He did not accept Aristotle, but the truth of Aristotle. Aquinas never quotes Aristotle with the implication that this statement is valid simply because Aristotle made it ... Out of his love for truth, Aquinas could not accept an equation between Aristotle with truth ... So Aquinas saw himself as a servant of truth ...

5. Ten slotte

Hopelik sal die leser na hierdie lang betoog wel oortuig wees dat sintese en skolastiek wel 'n realiteit is en bowendien ook nie 'n gesonde wyse van filosofeer of teologiseer is nie: Reeds vir byna tweeduisend jaar het dit 'n verlamende invloed op die filosofie en teologie van baie Christene gehad.

Die oplossing daarvoor is nie om as Christendenker 'n mens se sintese net 'n nuwe baadjie aan te trek, deur byvoorbeeld postmodernisties te begin dink nie. Dit sou slegs op 'n *modifikasie*

neerkom in plaas van die besliste *afwysing* van enige vorm van sintese – ten minste deur mense wat werklik Bybel-reformatories wil dink.

Bibliografie

- BORGAN, P. 1996. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh: Clark.
- BOS, A.P. 1987. Transformation and deformation in Philosophy. *Philosophia Reformata*, 52:120-140.
- BOS, A.P. 1991a. Clement of Alexandria (150-215). In: Klapwijk, J., Griffioen, S. & Groenewoud, G. (Eds.), *Bringing into captivity every thought*. Lanham: Univ. Press of America. p. 15-28.
- BOS, A.P. 1991b. Augustine (354-430). In: Klapwijk, J., Griffioen, S. & Groenewoud, G. (Eds.), *Bringing into captivity every thought*. Lanham: Univ. Press of America. p. 49-65.
- BOS, A.P. 1994. Cosmic and meta-cosmic theology in Greek philosophy and Gnosticism. In: Helleman, W.E. (Ed.), *Hellenization revisited*. Lanham: Univ. Press of America. p. 1-22.
- BOS, A.P. 1996. *Geboeid door Plato*. Kampen: Kok.
- BOS, A.P. 2003. *The soul and its instrumental body; a reinterpretation of Aristotle's philosophy of living nature*. Leiden: Brill.
- BROWN, P. 1995. *Authority and the sacred; aspects of the Christianization of the Roman world*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- CHOI, Y.J. 2000. *Dialogue and antithesis; a philosophical study of the significance of Herman Dooyeweerd's transcendental critique*. D.Phil. dissertation. Potchefstroom: PU for CHE.
- DE LUBAC, H. 1959-1964. *Exégèse médiévale; les quatre sens de l'écriture*. 2 vols. Paris: Aubier.
- DE RIJK, L.M. 1962 & 1967. *Logica Modernorum; a contribution to the history of early terminist logic*. 2 vols. Assen: Van Gorcum.
- DE RIJK, L.M. 1977. *Middeleeuwse Wijsbegeerte; traditie en vernieuwing*. Assen: Van Gorcum.
- DOOYEWEERD, H. 1939. Kuyper's wetenschapsleer. *Philosophia Reformata*, 4:193-232.
- DOOYEWEERD, H. 1949. *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte*. Franeker: Wever.

- DORAN, R. 1995. *Birth of a worldview; early Christianity in a Jewish and pagan context*. Boulder: Westview.
- EVANS, G.R. 1980. *Old arts and new theology; the beginnings of theology as an academic discipline*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS, G.R., MCGRATH, A.E. & GALLOWAY, A.D. 1986. *The history of Christian theology*. Vol 1: *The science of theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- FLETCHER, R. 1997. *The barbarian conversion; from paganism to Christianity*. New York: Henry Holt.
- FOX, R.L. 1986. *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine*. London: Penguin.
- GAYBBA, B. 1998. Theology: the first 19 centuries. In: Maimela, S. & König, A. (Eds.), *Initiation into theology*. Pretoria: Van Schaik. p. 27-48.
- GORT, J.D., VROOM, H.M., FERNHOUT, R. & WESSELS, A. 1989. *Dialogue on syncretism; an interdisciplinary approach*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- GOUD, J.F. 1991. Origin (185-254). In: Klapwijk, J., Griffioen, S. & Groenewoud, G. (Eds.), *Bringing into captivity every thought*. Lanham: Univ. Press of America. p. 29-48.
- GRABMANN, M. 1956. *De Geschichte der scholastischen Methode*. 2 dele. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HART, H., COOPER, J., DE KERK, J., HULL, J. & VANDERPLAATS, B. 1974. Theorizing between Boethius and Occam: a preliminary report. Unpublished Mimeograph. Toronto: Institute for Christian Studies.
- HARTVELT, G.P. 1962. Over de method der dogmatiek in de eeuw der Reformatie. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 62:97-149.
- HELLEMAN, W.E. 1990. Introduction. In: Helleman, W.E. (Ed.), *Christianity and the Classics; the acceptance of a heritage*. Lanham: Univ. Press of America. p. 11-30.
- HELLEMAN, W.E. (Ed.) 1994a. *Hellenization revisited*. Lanham: Univ. Press of America.
- HELLEMAN, W.E. 1994b. Epilogue. In: Helleman, W.E. (Ed.), *Hellenization revisited; Shaping a Christian response within the Greco-Roman World*. Lanham: Univ. Press of America. p. 429-511.
- KLAPWIJK, J. 1991. The idea of transformational philosophy. In: Klapwijk, J., Griffioen, S. & Groenewoud, G. (Eds.), *Bringing into captivity every thought*. Lanham: Univ. Press of America. p. 241-266.

- KLAPWIJK, J. 1995. Antithese, synthese en de idee van transformationele filosofie. In: Klapwijk, J. *Transformationele filosofie*. (Reds. R. van Woudenberg & S. Griffioen.) Kampen: Kok Agora. p. 175-193.
- KLAPWIJK, J. GRIFFIOEN, S. & GROENEWOUD, G. (Eds.), 1991. *Bringing into captivity every thought; capita selecta, in the history of Christian evaluations of non-Christian philosophy*. Lanham: Univ. Press of America.
- MCGRATH, A.E. 1988. *Reformational thought; an introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- NIEBUHR, H.R. 1951. *Christ and culture*. New York: Harper & Row.
- POLMAN, A.D.R. 1961. Scholastiek. In: Grosheide, F.W. & Van Isterzon, G.P. (Reds.), *Christelike Encyclopedie*. Deel 6. Kampen: Kok. p. 88-89.
- RUNIA, D.T. 1983. *Philo of Alexandria and the "Timaeus" of Plato*. Amsterdam: VU Boekhandel.
- RUNIA, D.T. 2007. Philo in the Reformational tradition. In: Sweetman, R. (Ed.), *In the Phrygian mode; neo-Calvinism, Antiquity and the lamentations of Reformational philosophy*. Toronto: ICS/Lanham: Univ. Press of America. p. 195-212.
- RUNNER, H.E. 1951. *The development of Aristotle illustrated from the earliest books of the Physics*. Kampen: Kok.
- RUSSELL, J.C. 1994. *The Germanization of Early Medieval Christianity; a sociological approach to religious transformation*. New York: Oxford Univ. Press.
- SMIT, D.J. 1998. Biblical hermeneutics: the first 19 centuries & Biblical hermeneutics: the 20th century. In: Maimela, S. & König, A. *Initiation into theology*. Pretoria: Van Schaik. p. 275-296 & 297-318.
- SPIER, J.M. 1959. *Van Thales tot Sartre*. Kampen: Kok.
- SWEETMAN, R. 2007. (Ed.) *In the Phrygian mode; neo-Calvinism, Antiquity and the lamentations of Reformational philosophy*. Toronto: Institute for Christian Studies & Lanham: Univ. Press of America.
- TALJAARD, J.A.L. 1982. *Kort oorsig van die geskiedenis van die Wysbegeerte deur D.H.Th. Vollenhoven (1956) – 'n verwerking in Afrikaans*. Diktaat nr. 5/82. Potchefstroom: PU vir CHO.
- TOL, A. 2007. Vollenhoven on early Classical Antiquity. In: Sweetman, R. (Ed.), *In the Phrygian mode*. Toronto: ICS & Lanham: Univ. Press of America. p. 127-160.
- VAN ASSELT, W.J. 1996. De erfenis van de Gereformeerde Scholastiek. *Kerk en Theologie*, 46:126-136.
- VAN DER WALT, B.J. 1973. Eisegesis-exegesis, paradox and nature-grace; methods of synthesis in Medieval philosophy. *Philosophia Reformata*, 38:191-211.
- VAN DER WALT, B.J. 2001a. Culture, worldview and religion. *Philosophia*

- Reformata*, 66:23-38.
- VAN DER WALT, B.J. 2001b. Why the salt has lost its quality; the influence of dualistic worldviews on Christianity. In: Van der Walt, B.J., *Transformed by the renewing of your mind*. Potchefstroom: Institute for Contemporary Christianity in Africa. p. 1-42.
- VAN DER WALT, B.J. 2006. *When African and Western cultures meet*. Potchefstroom: The Institute for Contemporary Christianity in Africa.
- VAN DER WALT, B.J. 2012. Flying on the wings of Vollenhoven's radical Christian worldview; a reconsideration of the usual typology of Christian worldviews. *Koers*, 77(1): 56-69
- VAN STEENBERGHEN, F. 1955. *The philosophical movement of the thirteenth century*. Edinburgh: Nelson.
- VENTER, E.A. s.j. *Die ontwikkeling van die Westerse denke*. Bloemfontein: SACUM.
- VENTER, J.J. 1981. *Geloofsgebonde denke by Anselmus; 'n studie van sy wysgerige metode*. Potchefstroom: PU vir CHO (D.Phil.-proefskrif).
- VENTER, J.J. 1985. *Hoofprobleme van die Middeleeuse Wysbegeerte*. Diktaat 65/79. Potchefstroom: PU vir CHO, Dept. Sentrale Publikasies.
- VENTER, J.J. 1988. *Pieke en lyne in die Westerse Wysbegeerte*. Diktaat nr. 22/88. Potchefstroom: PU vir CHO. Dept. Sentrale Publikasies.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005a. *Wysgerig Woordenboek*. Brill, K.A. (Ed.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005b. *The problem-historical method and the history of philosophy*. Brill, K.A. (Ed.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2005c. *Isagôgè Philosophiae; introduction to philosophy*. J. Kok & A. Tol (Eds.). Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th. 2011. *Gastcolleges Wysbegeerte; erfenis voor het heden*. Brill, K.A. & Nijhoff, R.A. (Eds.). Amstelveen: De Zaak Haes.
- VON HARNACK, A. 1964. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (3 dele). Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft.
- VOS, A. 1990. As the philosopher says; Thomas Aquinas and the classical heritage. In: Helleman, W.E. (Ed.), *Christianity and the classics; the acceptance of a heritage*. Lanham: Univ. Press of America. p. 69-82.
- WILKEN, R. 1984. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven, Yale University.

WOLTERS, A.M. 1990. Christianity and the classics: a typology of attitudes. In: Helleman, W.E. (Ed.), *Christianity and the Classics: the acceptance of heritage*. Lanham: Univ. Press of America. p. 189-203.