

Hoofstuk 2

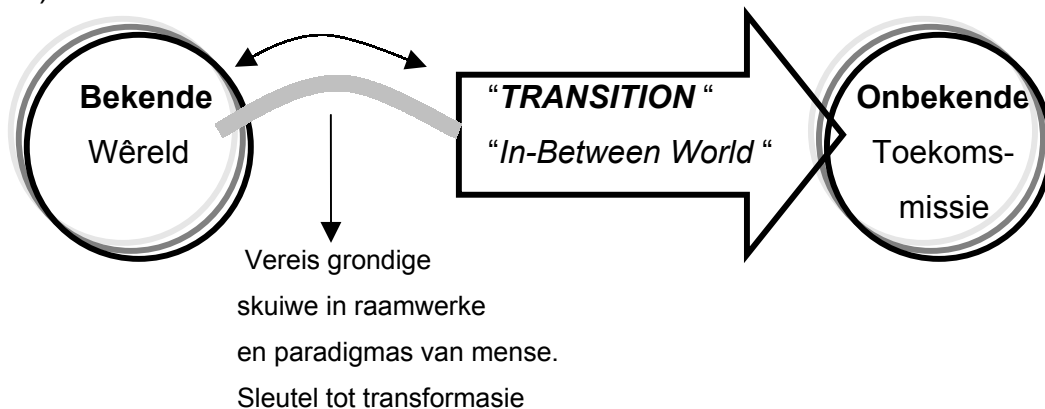
Liturgiese simbole en rituele in verband met spiritualiteit, pastoraat en kommunikasie binne Gereformeerde en postmoderne kontekste

2.1 Inleiding

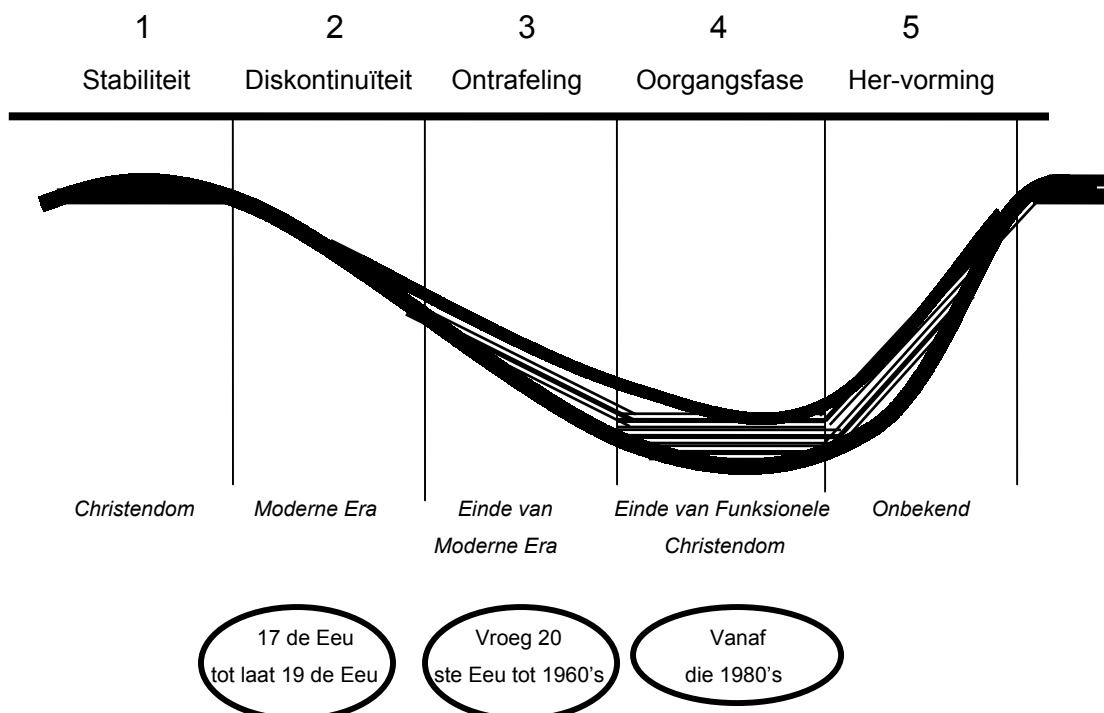
“Reformed theology in the twentieth century has undergone a major paradigm shift – a shift which has become apparent in contemporary Reformed symbols of faith” [De Gruchy 1999:109]

Om sade van simbole en rituele in goeie akkers te saai, sal daar eers na die lande, die kontoere, die grondtipes, die weerpatrone en die mark gekyk moet word. Enkele metateorieë, basisteorieë en praktykteorieë rakende simbole en rituele in die liturgie en praktiese teologie word in hierdie hoofstuk weergegee. Simbole en rituele binne die liturgie het raakvlakke met elke ander aspek van die praktiese teologie, die teologie en selfs ander sosiologiese en wetenskaplike dissiplines. Barnard verwoord dit heel duidelik as hy sê: *“Riten en simbole is nie alleen wezenlijk voor de liturgie, maar ook voor een kultuur”* (2000:5). Westerhoff stel dit so: *“Faith and ritual cannot be separated. ... The rites and rituals of a Christian faith community are central to the church’s life”* (Neville & Westerhoff 1978:95). Die pluriformiteit en heterogeniteit van die teologiese praxis, waarop die teologie inspeel en waaruit dit put, is welbekend (Van der Ven 1988:11; Heitink 1999:73 & Du Toit 2000:11). So sal die praktiese teologie teoreties selfs lesse kan neem uit die empiriese nabetraging van die Chernobyl-kernontploffing in April 1986. De Gruchy vat dit raak as hy sê: *“... Theology can never be done in a vacuum”* (1999:105). Brian Gerrish gaan haal hierdie beginsel, dat die teologie wyd kan leen en beïnvloed, ver as hy sê: *“I have no doubt that dependence on secular learning has sometimes led Reformed theology to make mistakes, but Zwingli and Calvin apparently considered it a worse mistake to isolate the gospel from secular thought”* (1999:16).

Vervolgens kan ons kortliks kyk na die kontekstuele kontoere waarbinne die liturgie en die praktiese teologie hulleself bevind in ons dag. Roxburgh (2000:31) definieer (vanuit die Noord-Amerikaanse konteks) die tyd van vandag as 'n **tyd van verandering**. Hy skryf: *“Like it or not, embrace it or not, our world is changing! Change is neither simple, nor singular, but a complex process with identifiable stages”* (2000:31). Hy verduidelik die tyd waarin ons nou leef as 'n tyd van *“Transition”*, 'n *“In-Between World”* wat vasgevang is tussen die oorgang vanaf 'n *Bekende Wêreld* na 'n onbekende *“Missional Future”*. Skematies dui hy dit so aan (2000:31):



Roxburgh (2000:44) is van mening dat ons in die *oorgangperiode* (*“Transition”*) leef. Hy dui hierbinne die fases van verandering van die een stabiele leefwêreld na die volgende een – waartussen ons onself tans bevind - so aan (2000:44):



Die karaktertrekke van dié periodes van ontrafeling (“*disembedding*”) en oorgang (“*transition*”) is dat die kernwaardes van kulture, waarbinne mense sekuriteit gevind het – kognitief (oortuigings), affektief (gevoel) en evaluatief (waardes) - baie rondskuif en rondbeweeg (Roxburgh 2000:98-99). Dit is ‘n tyd van onsekerhede en verwarrende ironie (2000:42). Ongunstige **verandering** neem die loop en mense voel magteloos om iets daaraan te doen. Terselfdertyd kan die verandering wat nodig blyk te wees vir die tyd deur niemand teweeggebring word nie (2000:42). Kortom, die praktiese teologie en liturgie bevind hulleself vandag in die ongemaklike kabbelings waar gemaklike plesierwaarte plek gemaak het vir die hoë risiko’s van vlotwaarte in snelvloeiende, skuimende stroomversnellings.

Sisteemdenke of “*interconnectedness*” (verg. Neetlingh, Stander & Rutherford 2000:92-95) relativeer enige illusie dat liturgiese handeling in isolasie kan plaasvind. Nie net is liturgiese simbole en rituele uitgelewer aan pastoraat, jeugbediening, kerkgeskiedenis, kleuterbediening, dogmatiek, wêreldsending, kategese, diakonaat, kleingroepe, leierskap, geloofsvorming, ensovoorts nie, maar ook baie afhanklik daarvan en in wedersydse interaksie met al hierdie teologiese en sosiologiese dissiplines (verg. Burger 1999:204). Pieterse noem duidelik dat “die erediens in die gemeente omgewe (word) deur talle ander byeenkomste in groepe en andersins, wat ondersteunend vir die ontmoetingsgebeure in die erediens is” (1990:32). Browning en Reed (1985:21) meld dat die tradisionele skeiding tussen liturgie en geloofsvorming plek gemaak het vir ‘n groeiende besef dat liturgie en geloofsvorming hand aan hand gaan. Hulle verduidelik iets daarvan so:

The movement from a split between religious education and liturgy to a growing sense of unity between the educational and liturgical life of the congregation - without destroying the creative tension needed between these two aspects of ministry.

Binne die praktiese teologie is die (liturgiese) vertrekpunt – in aansluiting by Müller - dat die erediens “die toppunt en bron van alle kerklike aktiwiteite” is (1990:118, Burger 1999:204 & White 1999:36). Op Pieterse (1990:31) se wekroep dat “die gemeente lewe vanuit die erediens en na die erediens toe” kan ons net “amen” sê.

Die prakties-teologiese kontoere wat in die volgende aantal bladsye getrek gaan word waarop liturgiese simbole en rituele direk en naby inspeel is: **spiritualiteit**, meer spesifiek gereformeerde spiritualiteit, **pastoraat** en **kommunikasie**. Hierdie drie aspekte gaan geweeg word teen die konteks van moderniteit en post-moderniteit wat tekenend is van die tydgleuf waarbinne ons onself bevind (Nicol 2000:6; Pillay 1999:400; Du Toit 2000:18). Daar gaan ook met 'n wyehoek-lens gekyk word na gereformeerde self om daarvoor meer duidelikheid te kry. Op metateoretiese vlak is die oortuiging (en uitdaging) dat spiritualiteit, pastoraat en kommunikasie deur liturgiese simbole en rituele *verhoog* kan word. Hoe naby hierdie drie aspekte aan simbole en rituele lê, blyk uit die volgende kursoriese redevoerings:

*- **Spiritualiteit**

“Van die mees onverwagte ontwikkelings in ons tyd wat betref mense se liturgiese diens is sekerlik die *ongekende oplewing van belangstelling in spiritualiteit* “ (Burger 1999:215 & Sweet 2000:38). Clasen (2000:9) verduidelik effektief in aansluiting hierby dat die “mistieke spiritualiteit met al sy simbole” besig is om veld te wen in die NG Kerk. Ook Barnard (1994:177) laat geen twyfel nie dat “dit (simbole) gebruik is om die verhouding tot God en die diens aan Hom mee uit te druk“. Wat Barnard hier uitlig (verhouding tot God en diens) is presies wat spiritualiteit in wese is (Van der Merwe 1995:104). Die uitnemende geskiktheid om met simboliek op liturgiese spiritualiteit in te speel, blyk duidelik uit aspekte soos Ricoeur se **simboolteorie** wat inhou dat “simbole ... ons 'n uitsig gee op die onuitspreeklike, die oneindige en die transendente” (Pieterse 1998:346).

* - **Pastoraat**

Selfs in die sekulêre literatuur word die feit van simboliek en rituele se pastorale potensiaal opgetel. Marita van der Vyver (1999:527) skryf in “Wegkomkans” die volgende: “... ons gryp mos maar na rituele as ons nie ons emosies kan hanteer nie Dis waarom hierdie asstrooiery vir my so belangrik is. Dis 'n manier om hom te vergewe ... om voort te gaan ...” Ook die suiweringsremonie (reinigingsdiens) wat op Sondag 15 April 2001 te Ellispark gehou is met die

“heilige water” wat op die “veld en paviljoene gesprinkel is om die stadion van bloedvlekke te reinig” (Die Burger, 16 April 200, p1), die kransleggings en ander rituele van roumart, lig die noue koppeling tussen rituele en pastorale intensies uit. Müller (1996:183 - 194) haal outeurs soos Blom en Lindijer (1986), Tellini (1987), Renner (1979), Hart (1984) en nog ander aan om die uitnemende geskiktheid van rituele vir terapie uit te lig. Spesifiek vir krisissituasies soos die dood van ‘n geliefde, vergifnis, die herstel van verhoudings, egskeiding en vir godsdienstige verdieping. Vos en Pieterse (1997:110) voer aan die hand van Sagovski (1978) aan dat politieke en demografiese rou (a.g.v. verlies) en oorgangprosesse deur liturgiese simbole begelei moet word tot geborgenheid en (nuwe) identiteit.

* - **Kommunikasie**

Müller (1996:183) dra dit duidelik oor dat “rituele te doen (het) met *kommunikasie*. Dit is *simboliese kommunikatiewe handeling*.” Simbole en rituele is in wese kommunikeerders. Rituele skep kommunikasie (Müller 1996:190). Burger (1995:75) verduidelik dat simbole en rituele kommunikasie-aanvullers is onder die Woord van God in die erediens om die ontmoeting met God in ons tyd te maksimaliseer. Hierby sluit Vos en Pieterse (1997:116) aan. Stander (2000:11 - 13) sê: “Jy kan met ...‘n simbool die diepste emosies van jou hart bekend maak ...” en dat simbole in die geskiedenis van die Christendom gebruik is om “diep geestelike waarhede aan ander te kommunikeer”. Verder moet genoem word dat simbole en rituele die vermoë dra om bo-verbale, mistieke en transendente werklikhede meesterlik te kommunikeer (Pieterse 1998:346 ; Müller 1996:185). Op die vlak van liturgiese kommunikasie kan insigte, teorieë, beginsels en werklikhede van buite die teologie ingespan word om die praktiese teologie te verryk.

Die volgende tree wat gegee word, is om ‘n greep te probeer kry op presies wat bedoel word met ‘n **gereformeerde** spiritualiteit.

2.2 Die grondlyne van die Gereformeerde Teologie

Om die omvangrykheid van 'n gelade term soos "Gereformeerde" vas te vat, is geen geringe saak nie. Dit sal selfs moeilik wees om eenstemmigheid daarvoor te probeer opspoor (Burger 2001:12; Theron 2000:13). Volgens Pasztor is daar reeds 4 tot 5 eeue se kritiese kerkhistoriese ontwikkeling van 'n gereformeerde teologie aan die gang sedert die dae van Luther, Melancton, Bucer, Zwingli en Calvyn (1999:21). Boonop het dit in ons dag 'n term geword wat subjektief ingespan word om persoonlike teologiese voor en afkeure mee te verdedig en die "fundamentaliste" en die "liberale" teen mekaar af te speel (Deist 1986:4 ; Nicol 2000:96 -109 en De Gruchy 1999:104). Pasztor vat hierdie spanning – binne die dampkring van die goeie bedoelings aan weerskante van die onenigheid - goed raak as hy skryf (1999:37):

"I want to mention one sore point in the life of the Reformed churches. The rift that exists between "fundamentalists" and "liberals", or "charismatics" and other groups. I am aware that the terms are used inaccurate, which make things even worse. I also appreciate the concern for the Holy Scriptures as well as the desire to make the gospel understood and relevant for today's generations. It is also of great importance that the church should strengthen its charismatic structure. Yet the camps are far apart."

In sy boek, "Godsdiens wat werk", maak Nicol (2000) ons oë daarvoor oop dat, by die ryk teologiese skat wat Gereformeerde inhoud, daar ook negatiewe bagasie is wat daarmee saamgesleep word (verg. ook Gerrish 1999:11). Van der Merwe (1990:35) maak ook gewag van die feit dat "die blote woord 'Calvinisme' onmiddellik by baie mense beelde oproep van "stugge puriteinse rigorisme en koue rasionalisme". So byvoorbeeld is die volgende gedig van Adam Small, wat in die voormalige Ned. Geref. Sendingkerk grootgeword het, nogal treffend (Nicol 2000:96):

“Strict ... disciplined ... Dutch Reformed ... Calvinistic ... those sour-faced ... self-righteous people ... Those people of principle, who know what’s right ... exactly right ... and only right ... you know ... who know all the answers ... all the answers for everyone ... who know what’s good, for them, and for everyone else ... And who enforce it ... people of principle ... Dear God !“

Die mikpunt is om binne die Gereformeerde lyn van doktrine die liturgie te verryk tot gefokusde en verwonderende aanbidding van God. Pasztor bring die noue interaksie tussen doktrine en aanbidding sinvol byeen in Geoffrey Wainwright (1980) se woorde: *“My conviction is that the relations between doctrine and worship are deeper rooted and further reaching than many theologians have appeared to recognise”* (1999:54). In ‘n sin merk die Gereformeerde doktrine die baan uit waarbinne die liturgie die wedloop hardloop. Daarom is dit sinvol om te delf na die wortels en die riglyne van hoe die baan uitgemerk word. Die gereformeerde teologie het veel te bied aan gedemokratiseerde moderne en postmoderne gemeenskappe. Daar kan met Willis en Welker (1999:xiv) saamgestem word as hulle kwytraak: *“Reformed theology more than any other theological tradition must be counted among the major formative powers of modern democratic societies”*.

Vervolgens word gepoog om die hoofmomente en die kernaspekte van gereformeerdheid weer te gee.

2.2.1 Enkele Pilare van Gereformeerdheid

‘n Goeie beginpunt vir gesprekke rondom Gereformeerdheid is miskien ‘n meer tradisionele siening, naamlik wat Brian Gerrish noem *“the so-called Five Points of Calvinism”* (1999:11 - 13). Dit word dan gelys as:

- a. - totale verlorenheid
- b. - onvoorwaardelike uitverkiesing
- c. - beperkte versoening (“limited atonement”)
- d. - onweerstaanbare genade - en
- e. - volharding.

Edmund Za Bik, die teoloog in Myanmar, noem “*the Centrality of God*” die hoeksteen van gereformeerde teologie. Hy sê dit is “*the theme that pervades Reformed theology, and it could fairly be called the centerpiece of Calvin’s theology*” (1999:77). Hierdie *solus Deo gloria*-aspek word by Gerrish se Calvin-lyisie gevoeg omrede dit daarsonder onvolledig sou wees en omdat Gereformeerde outeurs daaroor eens is (verg. Melano 1999:154). Melano praat, behalwe die beginsel van *solus Deo gloria*, ook van *sola Scriptura*, *sola fide* en *sola gratia* as die “*basic principle’s of the Reformation*” (verg. ook Douglass 1990:5). Hy verduidelik verder dat die hervormers se hermeneutiese en kerugmatiese sleutel binne *sola Scriptura*, **Jesus Christus self** was (1999:154). Dit het hulle gevrywaar van biblisisme en sosiale irrelevantheid (“*social absenteeism*”). Oor die genoemde Christologiese swaartepunt praat Torrance (1999:176) saam as hy sê: “*The substance of the faith is grounded in and ultimately inseparable from the saving acts of God in Jesus Christ.*”

Die problematiek wat Gerrish met sulke “*checklists*” (soos die 5 punte van Calvinisme hierbo) voorsien, is die feit dat “*the list of Reformed beliefs changes*”. Karl Barth het byvoorbeeld baie gemaak van Calvin en die twintigste-eeuse lesers aangeraai om weer Calvin se kommentare te lees. Die Amerikaanse Presbiteriaanse Kerk het egter wegbeweeg van die Westminster Konfessie wat volgens Thomas Torrance goeie weergawe van Gereformeerde doktrine weergee omdat dit die eerste en tweede Helvetiese konfessies, die Apostoliese geloofsbelydenis, die geloofsbelydenis van Athanasius en Nicea en nog ander belydenisse omspan [1999:167]) en Johannes Calvin inkorporeer. Howard Rice (1991:61-68) noem drie kwaliteite wat Calvin voorgestel het om ‘n gebalanseerde, gereformeerde en protestantse spiritualiteit uit te leef, voor. Die drie lewenskwaliteite is (1) geregtigheid, (2) matigheid of soberheid (“*frugality*”) en (3) heiligheid (soos Jesus). Gerrish praat voorts van ‘n “*Reformed habit of mind*” en noem dan vyf kenmerke rakende die styl waarop Gereformeerdes teologiseer in moderner tye. Die vyf kenmerke is:

- i - respek vir die wortels van ons bestaan
- ii - bereidheid om krities om te gaan met die tradisie

- iii - openheid vir insigte en wysheid van ander Christelike tradisies en selfs van buite die kerk
- iv - praktiese gerigtheid van alle teologiese kennis, en
- v – die Woord van God is die finale toets vir alle teologiese waarheid.

Hierdie laasgenoemde vyf kenmerke pas die styl en oortuigings vir hierdie studie soos 'n handskoen.

Burger noem vyf punte wat vir hom die kern van Gereformerdheid saamvat, om daarmee insette te lewer rondom vernuwing in die erediens (2001:53-125 en 1997 - BUVTON ongenommerde aantekeninge). Hy kom dan tot die slotsom dat die volgende vyf kernaspekte ononderhandelbaar is sover dit Gereformerdheid betref:

1. **Coram Deo:** ons leef voor die aangesig van God. Ons verhouding met God is belangriker as ons verhouding met die kerk (of enige ander heilsinstituut) of die priester of ander mens(e).
2. Van watter God praat die Gereformeerdes ? **Die lewende God wat tot ons spreek deur sy Woord.**
3. Hierdie God voer nie weg uit die wêreld nie - Hy **rig ons juis op die wêreld.** Ter stawing word genoem van Luther wat twee keer geroep is. Eers tot die klooster en toe weer terug na die wêreld. Wolterstorff, weer, beklemtoon dat Reformasie die werksaamheid van God in die wêreld wil uitlig en nie net bloot die teenwoordigheid van God op aarde nie.
4. Daar word erns gemaak met die afdoen en wegdoen van **sonde** en verlorenheid. Die moeiliker pad van berou en klag en skuldbelydenis mag nooit vervang word deur maklike oplossings tot sondevergifnis nie. Dit is die gevaar by sommige Charismatiese kerke. Aansluitend hierby skryf Watanabe: *“Reformed theology in the sixteenth century treated original sin with an earnestness that should be recovered today”* (1999:57).
5. Teenoor die diepte van die sonde staan die geweldige **grootheid van God** en God se genade, met 'n nadruk op die werking van die Heilige Gees. Calvyn se ***soli Deo gloria*** besing hierdie grootheid van God waarteen die sonde vasloop.

Voortvloeiend uit hierdie vyfpunt-kerninhoud van Gereformerdheid bied Burger (1997) dan die implikasies daarvan aan vir die liturgie. Dit (met verrekening van

bydraes uit Farris [1993] se *Reformed Identity and Reformed Worship*) dien genoem te word (in korrelasie met bogenoemde 5 punte):

1. Die belangrikheid van die liturgie gaan daaroor dat dit 'n ontmoeting met God is. Selfs die sakramente is nog altyd deur gereformeerdes gesien as “*primarily ... the action of God*” (Farris 1993:72).
2. Die Woord speel die sentrale rol wat nie mag verlore gaan nie (vergelyk Farris 1993:73). Farris (1993:70) voeg die fokus van gereformeerde *prediking* treffend by as hy sê: “*The Reformed tradition has consistently emphasized the preaching of the Word of God .*”
3. In die erediens, maar ook buite die diens (liturgie van die lewe), moet die fokus val op die lewe en die wêreld. Farris (1993:75) onderstreep dit klassiek as hy Wolterstorff aanhaal : “*When God is allowed to say to us in the liturgy what God wants to say to us, God speaks often of justice.*”
4. Daar moet gewag gemaak word van 'n styl van gebrokendheid - en vir skuld en klag ruimte geskep word. 'n Waakroep word ge-uiter teen triomfantalisme. Farris (1993:74) noem een van die vyf karaktertrekke van gereformeerde identiteit en liturgie as die aspek van **eenvoud** (ook Boonstra 1994:3). Witvliet (2001:8) tipeer liturgiese musiek as dat dit ... “*simple*” ... moet wees ... “*without being simplistic ...*” ... en ...” ... *childlike without being childish*”.
5. 'n Diep dankbaarheid vir die vastheid van die heil en genade in 'n baie groot God moet neerslag vind in die liturgie en daarmee saam, ook 'n openheid en 'n drif vir die werk van die Heilige Gees.

Soos wat die gesprek vorder rondom Gereformeerdheid gaan heelwat outeurs aspekte van hierdie vyfpunt-kerninhoud onderstreep (verg. Za Bik 1999:77-78), wat dit 'n goeie samevatting en vertrekpunt maak waarop gebou of uitgebrei of volstaan kan word. Die vyfpunt-kerninhoud bied goeie rekenskap van gereformeerdheid in diakroniese (oor die eeue) en sinkroniese (vandag) terme. 'n Konsenspunt wat vroeg in die gesprek reeds duidelik blyk rondom gereformeerdheid is die vastheid van die Woord van God as allerantwoord en hoogste rigsnoer (Vischer 1999:262). Calvin wou “... in die eerste en laaste plek teoloog van die Woord ... wees ...” (Du Preez 1982:137). Martin Luther het in 1539 alreeds gesê die Woord van God is die *viva vox evangelii* (Pont 1984:126). Vir Luther was die Woord die uiterlike kenmerk waaraan die kerk van Christus in die wêreld herken word (Pont 1984:126)

en God se basisnorm van kommunikasie met mense (Dowley 1988:363; Rice 1991:95-109). Link sien die kerk as 'n *creatura verbi* wat alle momentum en mag uit die Woord kry wat met Jesus Christus identifiseer as die enigste Hoof en die enigste stem waarna geluister word (1999:241-242, 259 & Vischer 1999:262).

2.2.2 *Semper Reformanda*

'n Volgende aspek van Gereformeerde teologie wat neerslag verdien, is die feit dat dit nie 'n strakke, statiese dogma is nie, maar 'n dinamiese, **reformerende** doktrine (Welker 1999:137). Za Bik haal vir Jane Douglass (1990:4) ten regte aan waar sy sê: “*Reformed theology is still in the making, still unfinished, and will be till the end of time*” (1999:79). Wahba gaan haal die beginsel baie ver (1999:91):

*“For Calvin, the church under the Word and the Spirit only existed in the process of reformation – hence the slogan **ecclesia reformata et semper reformanda** (the church reformed but always to be reformed).”*

Jürgen Moltmann argumenteer hierdie insig redelik aggressief (1999:120 – 121). Vir hom is “*reformed theology*” gelyk aan “*reforming theology*”. Hy verduidelik dat: “*Reformed theology is theology in the service of reformation; reformation in its historical principle. Therefore, Reformed theology is **reforming theology**.*” Sy argument is baie waardevol dat gereformeerde teologie soos 'n Christen se lewe analoog aan die eerste van Martin Luther se vyf-en-negentig stellings in 1517 - 'n “*perpetual penance*” - moet wees, wat voortdurend terugkeer na God se toekomstige koninkryk wat in sy Woord belowe word. Hy haak ook aan by die bekende Gereformeerde ekklesiologiese beginsel: *ecclesia reformata et semper reformanda*, en konkludeer dan dat dieselfde vir Gereformeerde teologie geld: *theologia reformata et semper reformanda* (verg. ook Deist 1986:14 en Rice 1991:18). Sy betoog raak baie kosbaar as hy tradisionaliste en (stoere) dogmatici hieroor aanspreek:

*“**Reformation** is not a onetime act to which a confessionalist could appeal and upon whose events a traditionalist could rest.*

In essence, reformation according to Gods Word is permanent reformation.” (1999:121).

Hoe aktueel en vol potensiaal Gereformeerde teologie vir Moltmann in ons moderne en postmoderne era is, blyk uit die volgende woorde van Trotsky wat hy daarvoor aanhaal: *“An event that keeps church and theology breathless with suspense, an event that infuses church and theology with the breath of life, a story that is constantly making history, an event that cannot be concluded in this world, a process that will come to fulfillment and to rest only in the Parousia of Christ”* (verg. ook Douglass 1990:8). Hierop voeg Moltmann dan die eskatologiese gerigtheid van gereformeerde teologie by, waarmee hy ondubbelsinnig dui dat hervorming *“semper”* sal voortgaan tot die wederkoms: *“Theologia reformata et semper reformanda usque ad finem. As reforming theology, Reformed theology is eschatologically oriented theology”* (Moltmann 1999:121). Behalwe die (1) eskatologiese gerigtheid wat voortvloei uit die *semper reformanda* beginsel, is (2) *“reformation of the whole life”* of ook genoem die *“second Reformation”* (Melano 1999:155) en die (3) *“reformation of the world”* vir Moltmann kardinaal belangrik binne gereformeerde teologie (vergelyk ook Lochman 1999:418). Calvin sou by geleentheid in aansluiting by die tweede punt (reformasie van die totale lewe) hierbo gesê het: *“True faith and truthful life, live faith and faithful life are two sides of the same coin – the community of Christ”* (Moltmann 1999:122). Za Bik (1999:78) onderstreep dit volmondig met sy bydrae: *“Reformed theology has, therefore, consistently sought to order the whole life according to the moral requirements of God as found in the Scripture. This is why Calvin made strong efforts to model civic as well as ecclesiastical life to the rule of God.”* Wahba sing dieselfde melodie: *“The Reformation in the sixteenth century was an integral part of a monumental upheaval in the social, cultural, and religious life of Western Europe”* (1999:97). Volledigheidshalwe is dit belangrik om te noem dat die **gerigtheid** van deurlopende hervorming – soos Wahba dit verwoord - altyd God se wil moet wees soos wat ons dit in God se Woord vind (1999:93) onder die leiding van die Heilige Gees (Douglass 1990:10). Deist (1996:94 - 95) verduidelik met gebruikmaking van Jeremia 18 – waar God die vaas op die pottebakkerswiel *“her-vorm”*, dat :

“Die vraag vir die kerk is of hy bereid is om her-vorm te word op die Pottebakker se wiel

*en of hy liever maar gaan probeer wegkom
met 'n paar aanpassings in die liturgie en
die melodieë van sy liedere.”*

Die feit dat kerke binne die gereformeerde tradisie en die benaming van dié teologiese doktrine die **verlede tydsvorm** dra, soos bv. Gereformeerde kerk, Hervormde kerk, *Reformed church*, ens., diskrimineer en belet taalkundig die *semper reformanda*-pilaar van gereformeerde baie ernstig. Sou benamings soos “Reformerende” kerke of “Reformatoriese” spiritualiteit te vergesog wees ?

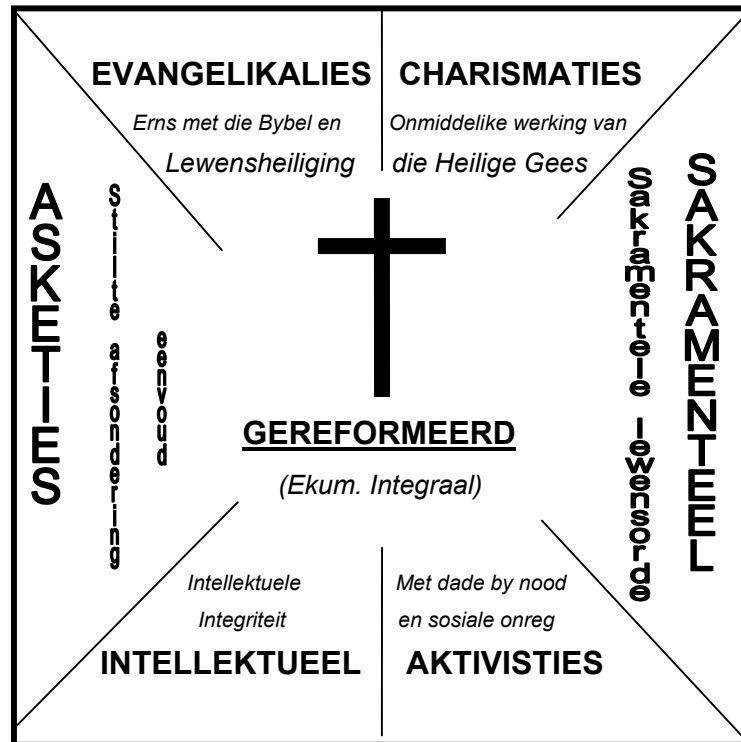
Moltmann se meer uitgebreide samevatting van wat gereformeerde teologie is, kan soos volg weergegee word: Gereformeerde teologie is vir hom Reformerende teologie wat:

1. Bybelse teologie
2. eskatologiese teologie
3. ekklesiastiese teologie
4. politieke (kontekstuele met wêreldgerigtheid) teologie
5. ekologiese teologie, en
6. teologie van die koninkryk van God is (1999:135).

2.2.3 Ekumene

Nog 'n aspek van Gereformeerde is dat dit **ekumenies** gerig is. David Willis praat reguit daarvoor as hy sê: *“Reformed theology is ecumenical in its foundations, scope, and claims because it confesses that the whole universe belongs to God who is the subject of the church’s worship, service and critically examined faith”* (1999:178; verg. ook Rice 1991:18). Van der Merwe (1999) bied waardevolle insigte omtrent die interaksie wat ander ekumeniese spiritualiteite op die Gereformeerde spiritualiteit gehad het en steeds het. Hy beeld dit grafies uit (voorstelling – p14) en dui treffend aan dat die evangelikaliëse, charismatiese, sakramentele, aktivistiese, intellektuele en asketiese spiritualiteite die Gereformeerde spiritualiteit verryk het en aktief daarop inspeel (verg Boonstra 1994:3). Andersom gestel, vind beïnvloeding ook vanuit die Gereformeerde spiritualiteit na buite plaas. Uit 'n Midde-Oosterse milieu berig Wahba (1999:90) dat die Gereformeerde teologie die Ortodokse Kerk se teologie en aanbiddingstyl help vernuwe het; *“Reformed theology and tradition ...*

and ... its core characteristics and transforming power still represent a meaningful and effective tool for renewal of the church in the Middle East.”



Grafiese voorstelling van die integrale karakter van Gereformeerde spiritualiteit

Willis (1999:183) bring ekumenisiteit en die toekoms van Gereformeerde teologie in verband met mekaar. Hy bring Martin Luther se opmerking dat die belangrikste woord in die “Ons Vader”-gebed die woord “amen” is wat deur al die eeue en volke en geslagte gebid is, uit by die feit dat gelowiges oor die wêreld tot mekaar verbind is. Ook Johannes Calvin wat gesê het dat ‘n mens nie na “Christus alleen” moet kyk nie maar na “slegs Christus”, bedoelende die gesamentlike liggaam van Christus as wêreldwye kerk (vergelyk Kraus 1999:338). Vir Willis kan gereformeerde teologie nie *Christo remoto* of *ecclesia remota* wees nie maar ekumenies gebonde tot mekaar. Hy noem drie hoofdryvere vir Gereformeerde teologie om ekumenies aktief te wees:

1. Die kofessionele aard van Gereformeerde teologie

2. Die betrokkenheid van Gereformeerde teologie tot gesprek met ander tradisies
3. Die verbintenis tot uitbreiding van die koninkryk van God deur die kerk se sendingopdrag.

Die Hongaarse professor van die “Reformed Theological Academy” in Boedapest, Janos Pasztor, deel die siening uit ‘n Europese konteks met Van der Merwe as hy skryf (1999:21):

“Reformed churches has been influenced, edified and distorted by the various trends of thought dominating the European theological scene since the Reformation.”

2.2.4 Katoliek

“... true Church, the Mother with whom all believers must live in communion.” (Vischer 1999:275)

Nog ‘n kardinale aspek rakende Gereformeerdeheid, wat baie nou verweef is met ekumenisiteit, is die **katolisiteit** daarvan [*kata* = “uit” + *holon* = “geheel” || algemeenheid of globaliteit] (Heyns & Jonker 1977:253). Charles Reed bevorder die *E pluribus unum* (uit baie, een) beginsel christologies goed as hy sê: “Hoe nader aan Christus, hoe nader aan mekaar” (Ozrovech 1999 ongenommerde bladsye). Dit is tragies en jammer dat die Rooms Katolieke Kerk so stewig in die saal sit wat die algemene gebruik van die term betref. Dit is asof hulle die monopolie daarvan het in omgangstaal. ‘n Mens wens die lidmate van gereformeerde kerke het die semantiek van die term beter verstaan, dit meer gebruik en meer besit. Reeds in 1539 het Martin Luther al in sy “*Von den Konzilliis und Kirchen*” die katolisiteit van die kerk gekoppel aan die Woord van God wat die hele lewe moet hervorm (Pont 1984:126). Daarin skryf hy:

“Wie nou hoor of sien dat so ‘n woord (God se Woord) gepreek, geglo, bely, en

*daarvolgens geleef word, dié moet geen
twyfel hê dat daar waarlik 'n regte ecclesia
sancta catholica ... is nie."*

Pasztor beredeneer die katolisiteit van Gereformeerde teologie deeglik en lewer welkome bydraes (1999:21-38). Hy koppel die relevantheid en penetrasiepotensiaal van Gereformeerde teologie aan haar vermoë om ekklesiologies te verdiep en uit te brei op die fondament van 'n **trinitariese Christologie** - wat dit dan "*the rightful place in the living context of the one holy catholic church and the world, both in theory and practice*" sal besorg (1999:21). Histories wys hy daarop dat die eerste hervormers, soos Luther, Calvyn en Martin Bucer, nie kerkskeurders of splits-planters was nie, maar dat hulle die katolisiteit van die kerk as 'n gegewe aanvaar het (1999:22). Veral in Calvyn se leerredes was dit fundamenteel. In boek vier van sy *Institusie*, wat volgens Pasztor die kroon van die tetrologie span, word van die kerk verduidelik dat "*its unity-cum-catholicity which has held together all believers over the ages and geographical distances in union with Christ, which is so real that Christ and the believers together form one body*", die belangrikste aspek van die kerk is (1999:23 en Vischer 1999:275). Gereformeerde kerke gaan moeilik by hulle belydenisskrifte (verg. die Nederlandse Geloofsbelydenis art. 25: "Die Algemene Christelike kerk"), geloofsbelydenisse ("een heilige algemene kerk"; Apostoliese Geloofsbelydenis) en, bo alles die Skrif (bv. Jesus se gebed in Joh 17) verbykom, as hulle hierdie aspek sou probeer negeer. Een kraak in die muur van die katolisiteit van Gereformeerdeheid was Augustinus se onderskeid tussen 'n sigbare en 'n onsigbare kerk [*ecclesia visibilis et invisibilis*] (1999:25). Dié dualisme het gegroei uit die Hellenistiese onderskeid van 'n geestelike en 'n stoflike wêreld en het onberekenbare skade aan die kerk tot gevolg gehad oor die eeue (1999:25). Calvyn en Karl Barth sien dit as twee onderling verbonde realiteite van die kerk (Link 1999:248). Hieruit sluit Pasztor by ander outeurs soos Moltmann aan dat "*a trinitarian theology in which creation and redemption, nature and grace belong together*" (die totale mens en die totale skepping), die aangewese teologiese weg is (1999:30). Soos Martin Luther by geleentheid gesê het: "Selfs om koeie te melk, kan tot eer van God wees" (Ozrovech 1999). Watanabe vat dit goed saam as hy konkludeer dat Gereformeerdeheid en die Woord baie groter klem

plaas op die verhouding tussen God en mense (geestelik), maar dat natuurbewaring (stoflik) ook die taak van die kerk van Jesus Christus is (1999:57).

Verder pleit Pasztor vir 'n groter neerslag van katolesiteit en eenheid in eredienste, waar dit in elk geval in gemeenskap met reeds gestorwenes (in die hemel) en as voorsmaak van hemelse aanbidding (waar katolesiteit en eenheid 'n toppunt bereik) plaasvind (1999:35). Vandaar moet die beginsel van eenheid verder geneem word na alle leefwêrelde, want *“what happens in the service must go on in the ‘liturgy’ (‘abodah’) of the weekdays”* (1999:34).

Vrae wat onwillekeurig opkom rakende gemeentelike ywer en energie om katolesiteit en eenheid te bevorder (nie in missionêre sin), is: “Tot hoe ver?” en “Met wie almal?”. Pasztor se riglyn is met almal wat God Drie-Enig bely en ‘n *“sound Christology (1 John 4:3; 1 Cor. 12:1-3; Matt. 16:16-18)”* het (1999:36 en Link 1999:243). Willis (1999:185) trek die buitelyne vir samewerking om almal wat hulleself tuis vind binne die ekumeniese belydenisskrifte (Apostoliese, Nicéa en Athanasius). Vischer se oortuiging is dat verkillende aksente ge-akkommodeer kan word solank, ala Calvyn, die evangelie gepreek word en die sakramente bedien word (1999:266). Za Bik (1999:78) sekondeer met Pasztor as hy skryf dat: *“Karl Barth, the one modern theological giant of the Reformed tradition, retrieved and restored christocentric trinitarianism back to its original position from what he considered a deviation from its traditional roots it had taken in Reformed theology”* .

2.2.5 Akademie, toerusting en diakonaat

'n Insiggewende bydrae omtrent Gereformeerde is dié van Watanabe (1999:39-57). In kort stip hy die volgende aspekte aan:

- - **Akademiese opleiding** van aspirant bedienaars was nog altyd belangrik in die gereformeerde teologie (1999:39). Calvyn het die pas hierin aangegee met die stigting van die *“Geneva Academy”* in 1559. Dit het selfs die Rooms Katolieke Kerk aangesteek wat daarna, in 1563, hul eerste dekreet uitgevaardig het insake teologiese seminariums. Voor dit is priesters sonder noemenswaardige opleiding ge-orden (1999:40).

Zwingli het tydens die Reformasie die vlam van teologiese opleiding aangesteek vanuit Zürich na Switserland en die suidelike dele van Duitsland (1999:40). Saam hiermee was kategetiese onderrig nog altyd hoog op die sakelys van gereformeerdes (verg. Ook Burger 2000:236).

- Binne die kader van akademiese opleiding is die waarmerk van Gereformeerde seminariums hul **Bybelse eksegesië en teologie**. Hy verwoord dit so: “*One of the characteristics of Reformed theology is its dependence on the faithful exegesis of the Bible*” (1999:42). Rakende die (potensiële spannings-) verhouding tussen die Bybel en doktrine word Calvyn as prototipiese gereformeerde aangehaal waar hy gesê het; “*Holy Scripture contains a perfect doctrine*” (1999:44).
- Bo en behalwe seminariums vir kandidate word **skool-tipe** onderrig en kategesië ook aan Gereformerdheid gekoppel: “*In the Reformed tradition the church is likened to a school. The metaphor of the church as mother has been commonly accepted since ancient times. In the Reformed church this mother has to be one who teaches her children who live in this world*” (1999:47).
- **Diakonia in die kerk** is Bybels en baie tipies Gereformerd. Vanaf die vroeë kerk (Hand 6) en die aalmoese aan die Jerusalem-gemeente (Rom 8, 1 Kor 16, 2 Kor 8) het *diakonia* stewig gefigureer (1999:49). Tydens die Middeleeue is dit na die kloosters gesentreer en in die Rooms Katolieke strukture het dit onder die priesterdom beland en die “*deacons office was lost in the ecclesial system*” (1999:50). Die gevolg was dat *ministerium* (Latyn) of *diakonia* (Grieks) uit die kerkhierargië verdwyn het tot en met die Reformasie, waartydens dit weer teruggekeer het (1999:49-50). ‘n Waarskuwing word duidelik gerig tot gereformeerde kerke waar die amp van diaken ondergeskik en as assistent tot die ouderlingsamp geprakseer word. In sulke kerke kan *diakonia* verlore gaan (1999:50).
- Volgens Luther se ekklesiologie is daar twee waarmerke vir ‘n kerk om waarlik kerk te wees. (1) Prediking van die evangelie en (2) bediening van die sakramente (1999:51). Gereformeerde teologie het ‘n derde een bygevoeg, naamlik, (3) opsig en tug of dissipline (1999:51)

Gereformeerde kerke het nog altyd **orde** en vrede gehandhaaf [1 Kor 14:33] (1999:51).

- Gereformeerde kerke was nog altyd in 'n sekere onsekerheid oor die **verhouding tussen kerk en staat** (1999:53). Die verhouding het deur die geskiedenis gewissel van: (1) 'n volledige en perfekte eenheid tussen die kerk en die staat, soos "the National Covenants of Scotland", (2) geen amptelike ooreenkoms tussen die kerk en staat, soos die "*Monarchomachi* of French Protestantism", waar daar vryheid is om te kritiseer of te ondersteun, (3) die kerk en staat wel gekoppel met verswakte doktrine om godsdienstige ruimte te laat, soos in die tyd van Beza en Thomas Erastus en (4) die kerk en staat volledig geskei, soos in die Japanese konstitusie, artikel 20 van 1946. Die aangewese weg is dan dat kerk en staat geskei is, omdat elkeen 'n ander taak het, maar met voldoende vryheid om weerstand te bied (1999:54). Calvyn se doktrine omtrent die verhouding tussen kerk en staat, in navolging van Augustinus en Luther, was ... "*both the differentiation or separation of the powers as well as their cooperation*" (Esser 1999:379). 'n Soort van 'n ... "*... two-kingdoms doctrine ...*". Die plaaslike konteks van die Ned. Geref. Kerk en die staat het, na 'n paar toetse gedruip is rondom 'n te hegte eenheid, uitgekóm by 'n versigtige afstand wat genoeg ruimte aan die kerk laat om 'n dogmatiese funksie en politieke deelname te kan uitleef teenoor die staat.
- Die laaste aspek wat Watanabe aansny omtrent Gereformeerde kerke wat naby die missionêre getuienistaak, ekumenisiteit en katolisiteit loop, is dat dit 'n **internasionale kerkbetrokkenheid** het (1999:55). Die inrigting hiervan het nog altyd geloop langs die weg van "*against the Rome-centered international church ... against a concentration of power (eie onderstreping) in a universal church, though they definitely believed in the unity of the church*" (1999:55). Saam met Pasztor word die uitvoering hiervan gesien in 'n "*struggle for the visible signs of the one holy catholic church, which would not be a highly centralized organization (eie onderstreping)*" (1999:38).

2.2.6 Missionêr, kontekstueel en globaal relevant

Die teologiese professor van Mianmar, Edmund Za Bik, lewer vanuit 'n meer missionêre en Oosterse konteks, waar Hindoeïsme, Boeddhisme, Islam en Confucianisme dominante werklikhede is, waardevolle, progressiewe insigte en uitdagings aan die Gereformeerde teologie. Vanuit die onafgehandeldheid (*semper reformanda*) van Gereformeerde teologie benader hy die huidige en toekomstige **postmoderne konteks** onwankelbaar (1999:79-86). Aspekte soos pluriformiteit en diversiteit binne die Gereformeerde teologie, wat maklik as 'n teenwig beskou kan word, word deur hom as 'n absolute winspunt en bate beskou. Hy skryf: "*In my opinion, the greatest strength of Reformed theology lies in its character of pluriformity; its open-mindedness and willingness to let God unveil to us the inexhaustible riches of the meaning of the Word ...*" (1999:80). Twee aspekte van postmoderniteit, naamlik pluriformiteit en relatiwiteit, is vir hom versoenbaar met Gereformeerde teologie (1999:82):

"The greatest strength of Reformed theology is its particular character of theological pluriformity which is able to absorb pluralism and relativism and thus build itself into a system of 'theological unity in diversity' "

Hy daag ook, saam met Melano (1999:159), Gereformeerdes uit "in this postmodern period of ours, characterised as it is by pluralism, relativism, and cultural interpenetration", om toenemend insigte vanuit Oosterse en Asiatiese religieë aan te vat in hulle sisteme en strukture (1999:85) en nie net insigte wat spruit uit die "*cultural lens of Western intellectual mentality*" nie. Gereformeerde teologie, suggereer hy, "*... needs to be multi-dimensional and multifaceted in scope and character by reflecting on the realities of life*" (1999:86). Vischer verduidelik volledig dat die sendingopdrag (Mat 28:19) en die uitdra van die evangelie tot die uithoeke van die wêreld nie tydens die Reformasie baie aandag gekry het nie, maar vierkantig op die skouers van Reformatoriese kerke rus uit die Woord (1999:268). Ook sending en evangelisasiewerk aan die Jode word deur Vischer bepleit binne die gereformeerde tradisie (1999:269). Melano neem 'n ekklesiologiese, missiologiese en *semper reformanda*-aanslag tot gereformeerdeheid en gee dan drie aktuele *notae ecclesiae* aan vir reformatoriese gemeentes (1999:162). Die drie *notae* is:

- - Profeties. Bevryding en verligting van beskikbaarheid en toegang tot basiese menseregte.
- - Ekumenies. Deurlopende ywer vir eenheid en versoening.
- - Geweldlose gestaltegewing. Deurlopende ywer vir vrede (*shalom*).

2.2.7 Teologie van bevryding

Nog 'n redelik progressiewe dimensie wat met Gereformeerde teologie geamalgameer word, is kontekstuele **bevrydingsteologie**. De Gruchy (1999:103-119) lê sinvol uit dat hierdie aspek nie vreemd is in Gereformeerde geselskap nie. Hy beweer dat "*much Reformed theology, not least as articulated by John Calvin, is in critical solidarity with contemporary forms of liberation theology*" (1999:106). Ook Karl Barth sou by geleentheid gesê het: "*The church must have the courage to speak today upon the fascist, racist nationalism which since the war is appearing in similar forms in all countries*" (1999:110) Hy verduidelik dat baie vroeë Gereformeerde teoloë, predikante en gemeentes onderwerp was aan vervolging en dat baie van die Gereformeerde teologie ontstaan het in "*exile*" en uiterste armoede (1999:107). Calvyn sou sy mede-vlugtelinge as die "*refuse*" van die wêreld beskryf het (1999:107). Op hermeneutiese en dogmatiese vlak grond hy sy argumente uit die Skrif (gedeeltes rakende sosiale uitgewekenes in die Bybel), die gebod van die liefde wat na daad vra, die ***sola gratia***-genade beginsel en God se manier van handel met die armes deur Jesus Christus, in kongruensie met Barth se radikale christologiese herstel van die uitverkiesingsleer (1999:117). Sy siening is verder dat: "*Reformed theology was born amidst adversity and in struggle against social and ecclesiastical tyranny*" (1999:107). Hy gee toe dat Gereformeerde teologie diep gewortel is in relatief gemaklike leefstyle, goeie opvoeding en hoë tot middelklas omgewings waar die politiek van die dag nie te vreemd en aanvegbaar was nie. 'n Waardevolle sin vir balans, globaliteit en akkommodasie spreek uit sy volgende verduideliking (1999:107):

"This does not mean that Reformed Christians have to vacate their social location – being middle class is not a sin – but it does mean taking sides with the oppressed in their struggles for justice and liberation."

2.2.8 Die pad van selflediging en nederigheid

Voorts maak William Placher ons oë oop vir die slaggat van verwronge vorme van **triomfantalisme** as gereformeerdes. In sy betoog vir die feit dat ons 'n God aanbid wat vryelik kies **vir lyding**, wat nie mens geword het as “*the ruling Caesar*” nie word Gereformeerde teoloë soos Karl Barth aangehaal om die punt te onderstreep (1999:193-261): “*God is the one who loves in freedom and who, therefore, living and suffering in humility in Jesus Christ ... and therefore activates and proves ... self-giving.*”; Jürgen Moltmann: “*It would be a weak poor God who could not love or suffer.*” en Eberhard Jüngel: “*For responsible Christian usage of the word ‘God’, the Crucified One is virtually the real definition of what is meant with the word ‘God.’*” Die beslag wat ons as gelowiges aan die wêreld moet gee, in navolging van Jesus Christus, moet een wees van selflediging, nederigheid en lyding; ons Koning het die hoogste triomf aan 'n vloekhout as ter dood veroordeelde behaal. Placher noem dat die Markus-evangelie dié aspek van God in Jesus Christus goed uitlig (1999:261). So byvoorbeeld word Jesus in Markus 1:1 aan ons bekendgestel as die “Seun van God”. In die voorlaaste hoofstuk van Markus (15:39) sien die Romeinse offisier Jesus weer as “werklik die seun van God”, maar dan as geledigde en gekruisigde. Toegepas en deurgetrek na die ekklesiologie gaan daar ernstige vraagtekens op rondom gemeentelike, *selfgesentreerde* wenkulture van vol sale, erediensbywoningsyfers, die hoogste dankofferbedrae, sendingoffers, retoriese gewildheid, ens.

2.2.9 Godgesentreerde geloofsinhoude

'n Interessante punt rondom Gereformeerde **geloofsinhoud** word deur Alexander McKelway (1999:206-224) bespreek. Hy maak die spanning tussen geloof en werke, asook die kwessie rondom geloof as aankeerdaad van God of inkeerdaad van die mens, treffend duidelik uit Gereformeerde perspektief. Hierrondom was Luther en Calvyn dit eens rakende die betekenis van geloof, naamlik dat die volgende drie stellings geld:

1. - Die *oorsprong* van geloof is God se inisiatief en nie menslike wil nie.
2. - Die *inhoud* van ons geloof is 'n primêr Goddelike aktiwiteit. Ons aanvaarding en toepassing daarvan is sekondêr.
3. - Die *effek* van geloof is die aktualisering van God se reddende genade.

Luther het geloof as 'n enkele fenomeen gesien met twee ongelyke fokusse in een ellips – naamlik God se werk en ons reaksie daarop. Calvin weer het twee tipes geloof onderskei: (1) God se heilige daad van regverdigmaking en verlossing (*fides divina*) en (2) die mens se reaksie op die genade (*fides actualis*). Beide Luther en Calvin was dit eens dat geloof moet oorgaan in deelname en daad. Luther se woorde: “*Having been justified by grace ... we then do good works ..*” vat hul siening hieroor mooi saam (1999:207). 'n Aspek rondom geloofsinhoud waar daar wel ontsporing plaasgevind het, is die koppeling van geloofsvertroue aan ervaring, gevoel of emosie **teenoor** Bybelse feite. McKelway begin hierdie Gereformeerde geloofspad by Luther se uitspraak: “*You should not believe your conscience or your feelings more than the word which the Lord ... preaches to you*” (1999:208). Daarna het die belang in die mense-aandeel van geloof begin toeneem, soos Jacob Arminius wat gelyke aandeel aan die mens toeken as aan God rakende die instandhouding van geloof. Die Sinode van Dort het in 1618 hierdie en ander Arminiaanse uitsprake afgewys. Al meer het die fokus binne Gereformeerde geloofsdoktrine begin val op die intellektuele geloofsinhoud (*fides quae*) en die morele vereistes van geloof (*fides formata*), wat die mens al meer na die kern ingetrek het, in die mate waar Friedrich Schleiermacher verklaar het dat geloof 'n “*feeling*”, 'n “*self-consciousness*” 'n “*world-consciousness*” en 'n “*God-consciousness*” is, in sy boek *Speeches on Religion to its Cultured Despisers* (1999:215). Die “*necessary otherness of God*” wat begin wegraak het in Gereformeerde geloofsgesprekke is deur teoloë soos Søren Kierkegaard en Karl Barth herwin (1999:216-224). Vir Barth het geloof twee oorsake: 'n Heilige, (a) Goddelike oorsaak wat superieur is oor die (b) menslike oorsaak en wat dit inisieer en kontroleer (1999:222). Vir hom is “*a self-fabricated faith ... the climax of unbelief*”. Uit Presbiteriaanse kringe praat Armstrong (1979:30) hieroor as die paradoks van die *gawe* (“*gift*” – God se gawe) en die *greep* (“*grasp*” – mens se gryp) van ons geloof. Hieruit vat hy dan saam dat die menslike greep (wat gryp na geloof in God) in sigself ook 'n gawe van God is.

2.2.10 Gebed, lewensheiliging en praktiese uitlewing

Enkele outeurs soos Van der Merwe (1990:35), Dirkie Smit 1988 (NGTT) en Jane Douglas (1990:8) vra die vraag: “Wat is gereformeerde spiritualiteit ?” reguit en probeer dan duidelikheid daarvoor gee. Dit lyk na 'n rein gedagte om by hulle kers op

te steek. Van der Merwe stip agt kernmomente rondom Gereformeerde spiritualiteit aan:

1. *Pietatis summa* Reformatoriese kerke hoef nie weg te skram van die term “piëteit” nie (verg. ook Rice 1991:46-47). Met piëteit word dan bedoel “*godliness*”, “liefde”, “oortreffende lojaliteit” of “vererende eerbied” (HAT 1965; Collins – Latyn woordeboek 1957:248; Gerrish 1999:17) Outeurs soos Tripp, WD Jonker en DJ Smit wys daarop dat die reformasie nie in die eerste plek gerig was op die vestiging van leerskole nie, maar “gebore is uit ‘n diep en geestelike ervaring ‘n nuwe vorm van spiritualiteit” (1990:36). Hesselink (1999:432) noem een van die kenmerke van die *Reformed Church in America* en die *Christian Reformed Church* gesamentlik as: “*A deep piety without the usual trappings of pietism*”. Gerrish (1999:17) en Smit (1990:36) maak melding van die feit dat Calvyn “*made it clear that he had no interest in any knowledge of God that did not have to do with ‘piety’ ...* “. Calvyn het op die 1536-uitgawe van die Institusie, waarin die term *pietas* 180 keer voorkom se titelblad na sy werk verwys as ‘n ***pietatis summa*** en nie ‘n *summa theologiae* nie – aldus Gerrish.
2. *Coram Deo* Oor hierdie sentrale pilaar van Gereformeerdeheid hoef nie veel meer gesê te word nie. Hage lig dit uit dat die hele lewe van die gelowige volgens Calvyn *Coram Deo* afspeel (Van der Merwe 1990:39):

“Het ganse leven van de Christen word dan een toewijding aan de dienst van God. Hem behoort hij toe, altijd en overal, in sterven, maar ook in het leven.”
3. *Oratio et meditatio* Van der Merwe (1990:40) meld dat Tripp ‘n oorsig oor die spiritualiteit van die reformasie gee en dan tot die slotsom aangaande Calvyn kom, dat: “*Prayer sums up much of the believer’s relationship with God, a fusion of deep humility with utter confidence*”. Sy (Tripp) bevinding oor die Reformasie as geheel is: “*The classical reformers were men of prayer, and the movements they led were, at least in part, movements of prayer*”. Luther het meditatief met die Bybel omgegaan en drie ure per dag opsy gesit vir gebed en meditasie (Van der Merwe 1990:40). Jürgen Moltmann sê ‘n hele mondvul hieroor wat nie uitgelaat

kan word nie (Van der Merwe 1990:14): “*Prayers without hearing and speaking to God, without waiting for God, do not lead very far. For this reason contemplation is important. ... Yet our meditation on Christ’s passion and our contemplation of his spiritual presence can alter our praxis more radically than all the other alternatives which even the most active among us can conceive. In contemplation we ourselves become another. We experience the conversion of our life and live the pains and joys of our rebirth.*” Rice (1991:71-85) is dit eens oor gebed as ‘n kardinale aspek van Gereformeerde en noem dan dat die hoofstuk oor gebed in Calvyn se *Institusie* een van die langste hoofstukke is. Die klassieke frase uit die Reformasie, *lex orandi – lex credendi – lex convivendi*, stip dit duidelik aan dat gebed en aanbiddingsgeleentheid die reël is wat ons belydenisse en getuïenisse en die samelewing vorm en voorafgaan (*).

4. *Sola gratia et sola fide* Die eksistensiële worsteling van alle mense met die kwessie van sonde en vergifnis kry ‘n sinvolle uitklaring in Augustinus en Calvyn se groot erns met die mens se *corruptio totalis* (Van der Merwe 1990:42). Die antwoord wat Gereformeerde vroomheid, deur eksponente soos Jonker (Van der Merwe 1990:42) daarop bied dat verlossing nie vloeit uit eie vroomheid nie, “maar (uit) ... wat God gedoen het en nog doen”, is vertroostend.

5. *Sola Scriptura* Hieroor heers daar amper outomaties in Gereformeerde kringe eenstemmigheid. Die Skrif beklee ‘n sentrale posisie in Gereformeerde vroomheid “omdat die Gees deur die Woord spreek en Gods wil bekend maak ...” (Van der Merwe 1990:43). Gereformeerde spiritualiteit sal altyd ‘n Bybelse spiritualiteit bly (Douglas 1990:5).

6. *Vocatio* Luther en Calvyn het die middeleeuse, skolastieke gedagte dat alleen die monnikstand ‘n besondere *vocatio* of roeping van God sou hê, deurbreek (Van der Merwe 1990:43). Elke Christen het ‘n *vocatio* op die terrein van die natuurlike en die sekulêre, maar ook op die geestelike en die teologiese praxis. Selfs in die liturgie sal ‘n breër,

(*) - Tydens ‘n BUVTON lesing deur prof. Piet Naudé te Stellenbosch – 12/3/2001 - oor “Liturgie en Ervaring” verwoord.

deelnemender basis die reformasie se onaanvaarbaarheid en onverenigbaarheid met 'n "standestruktuur" dien (1990:44).

7. Semper Reformanda (Reeds bespreek – p11 tot 13)

8. Praxis pietatis. Van der Merwe (1990:46) haal tereg vir Bonhoeffer aan wat gesê het: "*Our being Christian today will be limited to two things: prayer and doing justice among men. All Christian thinking, speaking and organizing must be born anew out of this prayer and action*". In die hart van Gereformeerdeheid kan die twee begrippe **vroomheid** en **wêreld-betrokkenheid** nooit van mekaar geskei word nie, soos in David Bosch se voorstelling van spiritualiteit met die simbool van die kruis (1990:47). 'n Vertikale dimensie van totale identifikasie met Jesus Christus (**pietas**) en 'n horisontale dimensie van totale identifikasie met en betrokkenheid in die wêreld (**praxis**), waarin baie sterk gepleit word vir 'n dinamiese werking van die Gees wat oorspoel in betrokkenheid by die wêreld. Hy noem dit dan : "*A spirituality of the road.*" Rice (1991:168-175) praat van "*justice and peace in the world*" as die gerigtheid vir Gereformeerde spiritualiteit. Lukas Vischer gebruik Calvyn en Zwingli as meesters wie se lewenswyse die Gereformeerdes moet uitbring by sosiale geregtigheid en dat: "*The conviction that God's Word applies to all realms of human life is a constant Reformed theme through all the centuries*" (1999:270). Jane Douglass (1990:4) voeg toe:

"I. Reformed theology is catholic reflection focused on what God does in the world and how God calls us to participate in God's work.

II. Reformed theology is done in, with, and for confessing Christian communities and for the world. Though individual persons contribute to it, it is not intended to be solitary, private work but rather belongs to the community."

2.2.11 Ervaring

'n Aspek wat veel aandag kry in die huidige debat rondom Gereformeerde spiritualiteit, veral in die liturgie, is die kwessie van **ervaring**. Howard Rice (1991:37-42) is positief oor "*spiritual experiences that are healthy and in harmony with the broad sweep of Christian tradition*" in sy boek "*Reformed Spirituality*". Hy maan teen die ongekwalifiseerde besig wees met en die skep van ervarings.

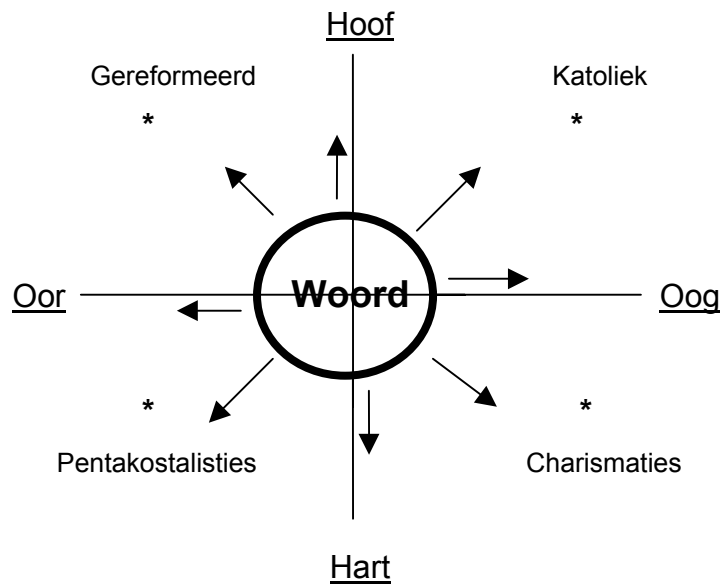
Daarvoor gee hy enkele kwalifiserende riglyne:

- Ervaring moet nie gesoek word nie. Die Bybelse modelle van ervarings wat met “*encounters with God*” gepaardgegaan het, soos in Moses en Paulus se gevalle, het met hulle gebeur terwyl hulle besig was met ander aktiwiteite (1991:37). Hy verduidelik verder dat “*we need to be careful about efforts to create such experiences for ourselves*”. Vir Calvyn was ervaring altyd sekondêr tot die “outopistie van die Skrif wat deur die inwendige getuigenis van die Gees” gedra word (Jonker 1982:86). Voorts noem hy dat die Gereformeerde tradisie nog altyd baie versigtig was vir die gevare van afgodery, waarin pogings om ervarings te skep baie maklik kan val.
- Ervarings van God begin by God self en word nie geïnduseer deur tegnieke en manipulasies nie. In 1 Joh 1:2 sê Johannes byvoorbeeld duidelik dat Jesus Christus “aan ons geopenbaar is”. Duidelik is “ons” die passiewe vorm en God die aktiewe deelnemer in die toelating dat Johannes en die apostels vir Jesus kon ervaar.
- Ervarings met God het ‘n element van oorweldiging (“awe”). In die Bybelse voorbeelde is mense wat ontmoetingservarings met God gehad het, byna altyd getroos met die woorde “Wees nie bevrees nie”. Ervarings met God sal volgens Rice (1991:37) altyd twee elemente insluit: (1) ‘n Element van innerlike vrede en (2) ‘n element van ongemaklike oorweldiging (vergelyk ook Long 2001:18).
- Ervarings van God spoel altyd oor in gehoorsame dade of aanpassings wat vir God uitgevoer moet word. Rice stel dit so (1991:38): “*The experience of God always demands something of a person, and often that demand requires the person to accomplish something difficult.*” Die voorbeelde van Moses en Jesaja en Paulus word dan genoem. Calvyn word in die verband aangehaal waar hy gesê het: “*Not only faith, perfect and in every way complete, but all right knowledge of God is born of obedience.*”
- Geestelike ervarings moet altyd deur ander gelowiges wat vertrou word, bevestig word. Groot skade is al berokken deur mense wat nie kon onderskei tussen psigosies en ontmoetings met God nie.

By bogenoemde opmerkings van Rice rondom **ervaring** word graag enkele verduidelikings bygevoeg rakende die openbaring van God as veelsintuiglike werklikheid. Selfs vir Calvyn was experientia van God, bestaande uit ... “*a conviction, a realization, and a feeling*”, baie belangrik om verlossing uit die Woord en geloof aan te vul (Balke 1999:350-351 & Wheeler 2000:14). Dié experientia is die werking van die Heilige Gees (Balke 1999:359). Om geloofswaarhede te verinnerlik, dra veelsintuiglike kommunikasie veel waarde. Barnard (2000:18) bring dit goed in verband met Gereformeerde liturgie as hy in sy professorale intreerede (Universiteit van Amsterdam) die volgende sê: “*Wat nu voor het horen geldt, kan van al het zintuigen worden gezegd. Als het geloof ‘innerlijk’ is, bestaat het in ieder geval in de liturgie niet zonder dat het zich uitdrukt in taal, in beeld, in geur (wierook), in smaak (wijn), dus zonder dat het zich ‘verlijfelijkt’* “. In 1 Joh 1:1 word Jesus Christus veelsintuiglik aan die lesers geopenbaar. Werkwoorde soos “self gehoor”, “met ons eie oë gesien” en “met ons hande aan Hom geraak” verwoord die inspanning van meervoudige sintuie in Johannes en die apostels se ervarings van Jesus Christus. En die doel daarvan, in aansluiting by die derde punt hierbo, word mooi uitgelig as : “sodat julle aan ons gemeenskap deel kan hê” (v3). Interessant is dat die Katolieke liturgieë beskryf is as die liturgie van die oog (visuele, intellektuele sakramente & rituele) en Gereformeerde liturgieë as die liturgie van die oor (intellektuele homilieë & verbalismus) in relasie tot die hoof (*). Pentakostalistiese en Charismatiese liturgieë resorteer weer onder liturgieë van die oor en die oog in relasie tot die hart (*).

Die ideale veelsintuiglike, liturgiese ervarings binne die Gereformeerde kader behoort uit die Woord te groei en te gedy en daaruit meervoudige sintuie te betrek. Onderstaande eenvoudige verduideliking behoort lig te werp (*).

(*) - Tydens ‘n BUVTON lesing deur prof. Piet Naudé te Stellenbosch – 12/3/2001 - oor “Liturgie en Ervaring” verwoord



Grafiese voorstelling van enkele liturgiese sintuigdominansies in relasie tot denominasies en die wenslikheid van die Woord as norm en vertrekpunt

2.2.12 Dissipline

'n Kant van die Gereformeerde spiritualiteit wat Rice aansny, is **dissipline** (1991:177). Volgens hom het die Gereformeerdes nog nooit probeer om die kompleksiteit, beproewinge en versoekings wat 'n Christelike lewenswandel bedreig, probeer oorvereenvoudig nie.

Aspekte soos lyding, twyfel en begeerte na sonde is deel van alle mense, gelowiges ook, se lewenspad. Calvyn het dit so verwoord: “*For whomever the Lord has adopted and deemed worthy of His fellowship ought to prepare themselves for a hard, toilsome, and unquiet life, crammed with very many and various kinds of evil.*” (1991:177).

Hy maak ook melding van die feit dat *discipline* ons liefde vir God en die prioriteit wat God in ons lewens inneem, aandui en dat “*adversity as God’s way ...*” gesien moet word as maniere “*to draw us back and to shake off our sluggishness ...*” (1991:179). Die punt word gemaak dat omdat die Christelike lewe so moeilik is en omdat geloof in God so moeilik is (1991:180), ‘n lewe van *discipline* ons stroop van sondes en onnodige elemente en dat gereelde praktyke van stiltetyd en Geesvervulling baie noodsaaklik is vir ‘n lewenskragtige spiritualiteit (1991:182). Billike twintigste eeuse *disciplines* wat hy voorstel, sluit in: (a) ‘n morele lewe wat breek met slegte gewoontes, (b) gebed en persoonlike stiltetyd, (c) die gebruik van Bybelstudie-literatuur en die Bybel self, (d) gereelde kerkbywoning en (e) diens aan ander mense deur getuigenisse en dae van deernis en liefde (1991:186).

2.2.13 Versoening

Leanne van Dyk gebruik die versoeningsmodel van John McLeod Campbell, wat op 24 Mei 1831 uit die Kerk van Skotland onthef is as gevolg van sy doktrine oor versoening, om die Gereformeerde verstaan van versoening te verduidelik (1999:225-238). Dit word ‘n teologie van volkome versoening genoem, waarin die konsep van Christus se perfekte ontboeseming sentraal staan (1999:226). Dit kom daarop neer dat (1999:226):

“The atonement is to be regarded as that by which God has bridged over the gulf which separated between what sin had made us, and what was the desire of the divine love that we should become.”

Campbell se siening van versoening handel nie net rondom ons sondes en oortredinge teenoor God nie. Dit waarborg ook ons aanneming tot kinders van God en erfgename van die ewige lewe (1999:226). Vir Campbell het versoening twee vlakke. Eerstens ‘n retrospektiewe aspek wat die vergewing van sondes behels en tweedens ‘n prospektiewe aspek wat die ewige lewe inhou. Aan die retrospektiewe

kant (i) handel Jesus Christus met die mensdom namens God en (ii) handel Jesus met God namens die mensdom, as aktiewe bemiddelaar tot volkome vergifnis van sondes. Aan die prospektiewe kant (iii) getuig Jesus vir die Vader by die mense en (iv) tree Jesus by God in namens die mense, as aktiewe bemiddelaar verby die vergifnis van sondes tot by 'n waarborg vir die hoop op 'n ewige lewe (1999:227). Hierdie benadering integreer baie suksesvol die subjektiewe en objektiewe elemente van versoening en dit beklemtoon die Goddelike inisiatief in die verlossingshandelinge (1999:238). Paulus verduidelik in 2 Korinthiërs 5:18 tot 21 dieselfde versoenings-beginsel.

“18 Dit alles is die werk van God. Hy het ons deur Christus met Homself versoen en aan ons die bediening van die versoening toevertrou. 19 Die boodskap van versoening bestaan daarin dat God deur Christus die wêreld met Homself versoen het en die mense hulle oortredinge nie toereken nie. Die boodskap van versoening het Hy aan ons toevertrou. 20 Ons tree dus op as gesante van Christus, en dit is God wat deur ons 'n beroep op julle doen. Ons smeeke julle namens Christus: Aanvaar die versoening met God wat Hy bewerk het! 21 Christus was sonder sonde, maar God het Hom in ons plek as sondaar behandel sodat ons, deur ons eenheid met Christus, deur God vrygespreek kan wees.” (NAV 1983)

Die ander sy van versoening is **tussen mense onderling**. Aan die hand van Jak 5:16, Ef 4:32 en Kol 3:13 moet volstaan word dat hierdie versoening voortvloei uit die versoening wat Jesus Christus bewerkstellig het tussen God en mense. Hierby word in die onlangse nabyheid heelwat simboliek betrek. Tydens die versoeningsdiens na die sokkerramp het kransleggings, wywater, toesprake, sang, klaagsangers en so meer, plek gevind om versoening tussen die ondersteuners en die organiseerders te probeer neerslag gee. In die redakteurskolom van *Die Burger* (9 Februarie 2001, p10) word oudpresident Mandela lof toegeswaai vir die “simboliese versoeningsgebare” wat hy gebruik het soos die besoek aan mev. Betsie Verwoerd in 1995 op Orania en die wyse waarop hy in dieselfde jaar saam met Francois Pienaar gejubel het toe die Springbokke die Wêreldbeker gewen het. Simboliese versoeningsgebare behoort in Reformatoriese kringe altyd gevul te wees met 'n Christologiese swaartepunt.

2.2.14 Pneumatologie

'n Vars en relevante insig omtrent gereformeerde is die feit dat die werking van die Heilige Gees nog altyd met nadruk en versigtigheid bejeën is. Die persepsie kan maklik ontstaan dat Gereformeerdes hulleself goed laat geld wat die Vaderskap en die Christologie van God betref en die Heilige Gees agterweë gelaat is. Vischer noem dat die tema van die Heilige Gees in die klassieke Reformatoriese belydenisse met baie versigtigheid hanteer is (1999:271). Hy noem ook dat Calvyn 'n baie ryk doktrine omtrent die Heilige Gees ontwikkel het (vergelyk ook Kraus 1999:323), nie net in terme van geloofsvorming nie, maar ook wat betref die skepping en verlossing (1999:271). Calvyn sou gesê het: “*All divine work in its becoming-effective is the working of the Holy Spirit.*” (1999:271-272). Vischer verduidelik ook dat die Heilige Gees die Woord van God na vore bring in gemeentes vir die lewe en getuieis van die kerk (1999:280). Calvyn is dikwels getipeer as “die teoloog van die Heilige Gees” (Jonker 1982:74).

2.2.15 Simboliek

Oor simboliek in Gereformeerde kerke, en spesifiek binne die liturgie, oor die dekades en eeue wat verby is sou ons kon sê dat daar 'n skaarsheid aan simboliese bewustheid was, maar nie aan simboliek self nie (Strauss 1995:86). Daarby ook 'n versigtigheid teen afgodery en Roomse Katolisisme (Wheeler 2000:14,19 & Du Toit 1978:59). Calvyn het alreeds die neerkniel by gebed en die ophef van hande as simboliese gebare in eredienste voorgestaan as 'n “heel Bybelse gebaar” mits dit met 'n opregte, innerlike houding van nederigheid en verlange gepaard gaan (Strauss 1995:87). Die gebruik van simboliek het onder liturgie verslete geraak met die serebrale, dogma-dominante era binne Gereformeerde kerke en die soeke na liturgiese *soberheid* sedert die Reformasie, die wetenskaplike objektiwiteit en intellektuele kommunikasiepatrone sedert die Aufklärung (Wheeler 2000:1; Du Toit 1978:58-60; Smit 2001:vii & Strauss 1995:87). Daar was nog altyd simboliek binne die liturgie van die gereformeerde tradisie (Strauss 1995:86-87). Simboliese momente soos die handgebare by die seëngroet en die seënuitspraak, die trappegebed, die oë wat sluit en die hoofde wat buig, die brood en die wyn, die water by die doop as simboliese middel, die oop kanselbybel, ensovoorts getuig van simboliek in gereformeerde gemeentes (Strauss 1995:87). Ook die argitektuur van

die toring, die vensters en deure wat na (bo) God dui; die simbole op die kanselklede soos die kruis, die Christusmonogram, die sewe-armige kandelaar, die Alfa en Omega, die vis, die duif, die koringaar en ampsdrag; is deur baie eeue in gereformeerde kerkgeboue gedra (vergelyk Pieterse 1998:347).

In meer resente tye het mense meer behoefte aan gevoelsmatige en oudio-visuele kommunikasie, aan 'n sin vir die estetiese en om as totale mens, ook op onsigbare, fisiese, emosionele en meer-sintuiglike vlakke, aangespreek te word (Wheeler 2000:1, 14 & Strauss 1995:88-89). So het daar sedert die sestigerjare van hierdie eeu nuwe liturgiese belangstelling begin groei na meer liggaamlike beweging in die erediens en groter klem het begin val op die antropologiese aspek van geloof (Strauss 1995:91). Boonop is die Woord vol voorbeelde van simboliese kommunikasie [Hf. 4], waardeur God met mense kommunikeer (het), wat gemaklik in eredienste beslag kan kry (Pieterse 1998:345; Barnard 1994:208-213; Hanekom 1995:126-128 & Du Toit 1978:58). Veral Jesus se bediening, soos sy gelykenisse, is deurspek van simboliek. Daarmee het die aspek van liturgiese simboliek gegroei in Gereformeerde kerke tot die punt waar ons vandag uit die pen van Marcel Barnard (2000:5) lees dat hy .. "*de liturgiek*" ... definieer as ... " ... *de wetenskap van christelike ritens en symbolen.*" Hy gaan voort deur te skryf dat ... " ... *Ritens en symbolen zijn niet alleen wezenlijk voor de liturgie, maar ook voor een kultuur,*" wat duidelik aandui dat 'n simboliese bewustheid ook in die kultuur (konteks) buite die kultus aangegroei het in die huidige postmoderne tye.

Belangrik egter om in berekening te bring is dat simbole en rituele in Gereformeerde eredienste gebou moet wees op die Skrif en doelgerig God moet verheerlik (Pieterse 1998:344-345; Strauss 1995:90; Du Toit 1978:59).

2.2.16 Toespitsing en Refleksie

Gereformeerdeheid blyk 'n dinamiese, omvangryke en moeilik afgrensbare doktrine te wees. Selfs oor totale eenstemmigheid daarvoor sal dit sukkel. Daar is egter baie duidelike bakens van Gereformeerdeheid waarbinne die Gereformeerde liturgie haarself simbolies en ritualisties, Bybels en tydsverwant met oorgawe sal kan uitleef. Dié tersaaklike bakens blyk die volgende te wees:

1. Gereformeerde liturgieë verheerlik altyd die **lewende Drie-Enige God soos wat ons Hom in die Bybel leer ken**. Geen ander fokus kan hiermee gelyk geweeg word nie.
2. Gereformeerde teologie (en liturgie) is 'n **semper reformanda**-teologie wat voortdurend 'n soekende teologie sal bly om aan te hou reformeer op grond van die bevrydende waarheid van die Woord van God. Hierdie voortdurende reformasie vind plaas sodat die Teks die konteks meer effektief kan bedien.
3. Gereformeerde teologie is van meet af **ekumenies en katoliek** gegiet. Daarby en daarmee saam is vreemde kontekste, **missionêre** onbekendes en ander kerkgroepe vir die Gereformeerde teologie 'n uitdaging en nie 'n bedreiging nie.
4. Gereformeerde teologie het genoeg karakter om **postmoderne pluralisme en relativisme** te akkomodeer en daarop te blom binne 'n sisteem van 'n verskeidenheid binne "een heilige algemene Christelike kerk". Kontekste van vele dimensies en vele fasette stoot die Gereformeerde teologie nie af nie, maar trek dit aan. So het ons God se hart deur Jesus Christus leer ken in die Bybel.
5. Reeds sedert die dae van Martin Luther het **ervaring en emosie** 'n plek binne die Gereformeerde teologie. Luther het gesê dat gevoel en gewete binne die teologie in orde is solank dit nie meer belangrik as geloof en die Woord van God is nie, maar dit aanvul.
6. Om kontemplatief en **meditatief** met die Woord van God en gebed om te gaan is vir baie eeue en vandag bevorderlik vir 'n **Coram Deo**-lewe.
7. **Eenvoud** en soberheid gaan hiermee saam as eksistensiële riglyn.
8. **Deelname** uit elke stam en nasie, volk en taal om God se werk in die wêreld te verrig (anders as 'n Roomse standestruktuur), verheerlik God en sy Koninkryk.
9. **Veelsintuiglike en meer holistiese kommunikasie** behoort Gereformeerde liturgieë te help om geloofswaarhede beter te verinnerlik. So byvoorbeeld het die dissipels God se openbaring in Jesus Christus veelsintuiglik beleef deurdat hulle Hom gesien, gehoor en aan Hom geraak het (1 Joh 1:1). Sulke meer antropologiese en konteks-vriendelike kommunikasiewyses behoort uit die Woord te groei en daaruit toepassings te vind.
10. **Simboliek** in Gereformeerde eredienste sal 'n voortsetting van God se manier van kommunikasie, uit die Bybel, met mense wees. Simbole en tekens soos 'n reënboog, 'n kiere, 'n wolk, die ark, brood, wyn, gelykenisse, 'n ruiter op 'n wit

perd, Jordaanwater, ens. val dadelik op. Simboliek behoort egter altyd uit die Woord te groei en God te verheerlik. Of 'n Bybelse waarheid te aksentueer.

Die poging was nie om Gereformeerdeheid volledig en duidelik te omskryf nie. Dit was eerder om dit te verken en die wenslikheid van liturgiese simbole en rituele daarbinne te verken.

2.3 Premoderniteit, Moderniteit en Postmoderniteit

“Ek het begin agterkom hoe beperk my rede is waar dit oor God gaan. Wat my gehelp het, kan ander ook help: ek het besef dat ons in die geloof met 'n Misterie te doen het wat ons nie kan vashou nie, maar deur Wie óns vasgehou word.” (Willem Nicol oor Postmoderne Geloof)

In die eenvoudigste sin van die woord kan ons **premoderniteit** definieer as die tydgleuf waarin gesagstrukture as absoluut gesagvol erken is (Nicol 2000:1700 ; Thompson 2000:7 & Adam 1995:3). Wet en uitleg is gelate en kritiekloos aanvaar. **Moderniteit** weer het die rede en intellek wakker gemaak met groot klem op studie, dogma en rasioneel-kritiese omgaan met wat gesagvol is en met die maatskappy. In die **postmoderne** era word die emosionele en die intuitiewe belangriker (Sweet 2000:43) met baie ruimte vir pluraliteit, diversiteit, individuele vryheid en 'n besef van die beperktheid van die rede (Nicol 2000:6). In hierdie simplistiese terme kan *keuseloosheid* by die lysie van postmoderne karaktertrekke gevoeg word (Du Toit 2000:12). Die problematiek rakende moderniteit en postmoderniteit in die Suid-Afrikaanse konteks is dat die twee kulture ons “min of meer gelyk” getref het (Nicol 2000:170) en dat die oorgang van die moderne era na die postmoderne nie so duidelik aanduibaar of dramaties soos van premodern na modern (met 'n reeks wetenskaplike ontdekkings) was nie (Du Toit 2000:50). Kortweg kan na die premoderne era verwys word as die *voorwetenskaplike* tyd; na die moderne tyd as die *wetenskaplike* tyd en na die postmoderne era as die *nawetenskaplike* tyd (Du Toit 2000:10). Du Toit gee 'n goeie basis vir gesprekke rondom postmoderniteit in

sy werk; “God ? Geloof in ‘n postmoderne tyd” (2000), waarmee die vloer geopen word rakende die onderwerp.

2.3.1 Premoderniteit

Volgens Du Toit (2000:14) spruit die belangrike godsdienste, soos die Christendom, die Judaïsme en die Islam, uit die premoderne era. In hierdie tyd het hul brondokumente, die Ou Testament, die Nuwe Testament en die Koran, ontstaan. Alle insigte, verklarings, interpretasies en kennis was van dié geskifte afhanklik (2000:15). Geskifte is letterlik en outoritêr verstaan en ‘n godsdienstige leier is as verteenwoordiger van God aanvaar. So byvoorbeeld was die **wêreldbeeld** in hierdie tyd (Gen 1; 1 Sam 2:8) dat dit plat is met ‘n hemelkoepel en op pilare rus, die klassieke drie-verdieping wêreldbeeld (2000:15). In die hemelkoepel was daar ligte (son, maan, sterre) en vensters vir reën, hael en wind. Agter die koepel het God en die engele gewoon. Op die grondvlak het die mense gewoon met al hul bedrywighede en onder die grondvlak (baie hitte en donker waters) was die domein van die bese magte. Die premoderne **lewensbeskouing** is bepaal deur hul wêreldbeskouing. Die lewe was uitgelewer aan een van twee skeppingsmagte (2000:16). Aan die een kant was daar die goeie mag, die skeppermag, God (Elohim of Jahwe), wat jou sal seën met voorspoed, gesondheid en ‘n lang lewe as jy volgens sy wil leef. Aan die ander kant was daar die bese magte wat jou probeer vernietig en laat swaarkry. Die mens is gesien as die slagveld tussen God en satan en tussen God se engele en die bese geeste (2000:18).

2.3.2 Moderniteit

Die moderne era (Du Toit 2000:24-32) het met die 16de eeu, die begin van die wetenskaplike tyd, die Renaissance (Thompson 2000:8 & Adam 1995:2) en die mondigwording of “verligting” van die mens aangebreek (Du Toit 2000:24). Die woord “modern” is aanvanklik gebruik om die nuwe manier van doen en wees en dink mee aan te dui. Dit het ontwikkel uit die Latynse woord modo wat “huidige” beteken (Adam 1995:2). Op verskeie terreine kom daar deurbreke wat die premoderne manier van wees en doen deurbreek. Op **kerklike** terrein breek Martin Luther in 1517 die outoritêre greep van die Rooms-Katolieke kerk, in voortsetting van baanbrekers soos Johannes Huss en John Wycliff se reformatoriese aanvoerwerk, met sy 95 stellings en in 1536 gee Johannes Calvyn nog momentum daaraan met sy

Institusie. Die Bybel word in Duits en in Frans vertaal en leke en lidmate kon toe ook die Bybel lees. Op **natuurwetenskaplike** gebied kom die Poolse priester Kopernikus in 1514 met die idee dat die son stilstaan en die aarde en ander planete daarrondom wentel. Sedert 1609 tot min of meer 1632 onderskryf Galileo Galilei, Kopernikus se bevindings en brei daarop uit, selfs dat daar nog sonnestelsels mag wees. In 1687 publiseer Isaac Newton sy formidabele werk *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* wat wêreld oopmaak omtrent die heelal, sterrestelsels, sonnestelsels en (veral) swaartekrag. Sedert 1859 daag Charles Darwin die letterlike verstaan van die skepping uit met sy evolusieteorie in *The origins of the species*. In 1905 word denke oor verskynsels soos materie, energie, ruimte en tyd herskryf deur Albert Einstein se relativiteitsteorie. En in 1929 neem Edwin Hubble teleskopies waar dat sonnestelsels en galaksies van mekaar af wegbeweeg en kom tot die gevolgtrekking van 'n "oerknal" of "*big bang*" (Du Toit 2000:30). Dit was waarskynlik die grootste moderne uitdaging tot 'n Bybelse verstaan van die skepping en terselfdertyd 'n oorplasing van die verstaan van die skepping van die heelal vanuit die teologie na die wetenskap. Op **filosofiese** terrein haal René Descartes die wêreldannale met sy frase *cogito ergo sum* en sit die mens op die pad van selfstandigheid, selfwaarde, selfvertroue en self-ontdekking (Thompson 2000:8 & Adam 1995:6). In 1781 lê Immanuel Kant (Du Toit 2000:26) onherroeplik die konflik tussen geloof en rede (wetenskap en teologie) vas met sy onderskeid tussen "praktiese rede" (moreel) en "suiwer rede" (rasioneel). In 1841 verklaar Ludwig Feuerbach dat die mens, vir die mens God is (*Homo homini Deus*) en maak hy dit sy lewensroeping om geloof in God te bevraagteken en elke ander mens dieselfde te laat doen. In 1867 verklaar Karl Marx in *Das Kapital* dat godsdiens opium vir die volk is en in die 1880's maak ook Friedrich Nietzsche die uitspraak dat God dood is. Ook die **mediese** terrein spring die *aufklärung* nie vry nie. In 1885 ontdek Louis Pasteur antibakteriese middels. In 1893 ontdek Hermann Dressen aspirien. In 1895 ontdek Wilhelm Röntgen x-strale en in 1928 bring Alexander Flemming penisillien op die kaart. Op **geesteswetenskaplike** terrein moet die naam van Sigmund Freud (1856 – 1939) genoem word as vader van die psigo-analitiese metode om gedrag in mense te onderskei en te verklaar aan die hand van drie aspekte wat elke mens se psige het, naamlik: (1) – *id* (onbewuste, primêre behoefte van die liggaam), (2) – *ego* (sosiale self) en (3) – *superego* (morele deel in gewete). Freud het ook ontdekkingsgehalte-bydraes gelewer rakende die onderbewuste van mense. Karl

Jung weer het menslike gedrag en persoonlikhede gekategoriseer as “introvert” en “ekstrovert”.

Wat was die reaksie van die kerk op hierdie kanonskote wat afgevuur is om ‘n nuwe era te salueer wat aan die opmars was, ‘n era waarin menslike rede gesagvol en finaal geag is; waarin kennis seker en vas bepaal kon word; waarin geglo is dat kennis objektief kan wees en ‘n era waarin die mens vryheid ontdek het in selfkennis, naslaan, ontdek, tegnologie en wetenskap (Thompson 2000:10) ? Du Toit (2000:33-43) voer aan dat die kerk hoofsaaklik **fundamentalisties**, met twee nuanses en kompromismodelle van fundamentalisme, gereageer het. Hoofstroomkerke soos die Gereformeerdes, die Anglikane, die Katolieke en die Presbiteriane het, *alla die modernisme*, geloof in God logies probeer verklaar, uitleë en uitdra. Die logiese vraag-en-antwoord-styl (met Bybelverse as bewyse) van die Heidelbergse Kategismus is tekenend hiervan. Dogmatiese en letterlike benaderings word inkonsekwent en selektief afgewissel met die hoofklem op logika, soos blyk uit die volgende aanhaling: “Die feit dat die aarde nie ... as die middelpunt van die heelal gesien word nie ... word sonder meer aanvaar. Tog word daar deur hierdie denkrigting gesoek na ... die oorblyfsels van die ark op hoë sneeubedekte berge ...” (2000:37) Die Pinkster en charismaties-geörienteerde kerke weer, het teruggeval op ‘n naïewe, selektiewe, letterlike interpretasie van die Bybel, *alla die premodernisme*. Wetenskaplikheid is ontken en daar is selfs tekens van onttrekking daarvan. Hierbinne berus die oorwig van verklarings op ‘n terugval na die letterlike styl - in kombinasie met selektiewe subjektivisme, soos die volgende aanhaling verduidelik: “Terwyl hulle die duiwel en bose magte verantwoordelik hou vir siekte, ellende en rampe, drink hulle tog pille vir hoofpyne ...” (2000:38).

2.3.3 Postmoderniteit

*“Postmoderns have had it with religion. They’re sick and tired of religion. They’re convinced the world needs less of religion, not more. They want no part of obedience to sets of propositions and rules required by some ‘officialdom’ somewhere. Postmoderns want **participation** in a deeply **personal** but at the same time*

*communal **experience** of the divine and the transformation of life that issues from that identification with God.*" [Leonard Sweet 2000:112 met my eie kursivering]

Du Toit lei die gesprek rondom postmoderniteit goed in (2000:50-62). Die term *postmodern* is reeds in 1934 deur Frederico de Oniz en in 1939 deur Arnold Toynbee gebruik (Thompson 2000:12). Die eerste aspek daarvan is dat dit nie duidelik afgrensbaar of aanduibaar is nie, maar 'n wasige ewolusionêre proses wat in geen denkstruktuur en onder geen vergrootglas eksak vasgevat kan word nie (Adam 1995:1). Uit 'n historiese en filosofiese perspektief is dit belangrik om te begryp dat die **postmoderne klimaat gebore is uit teleurstelling en ontugtering**. Du Toit merk treffend op: "In sekere sin is die postmoderne juis die volle konsekwensie van die moderne wat hom indraai op homself en hom sodoende op homself wreek" (2000:59; verg. ook Goudzwaard 1999:18; Adam 1995:5 en Thompson 2000:12,14). Die eerste en tweede wêreldoorloë het pyn en verdwasing agtergelaat; die mens se eie intellektuele vindingrykheid en wetenskaplike vermoëns het gefaal daarin om aan die matelose optimisme en afwagting te voldoen; mense se vermoëns om 'n beter wêreld te skep het misluk. Tegnologie, tot by die punt van kernbomme op miljoene onskuldiges, het nie afgegaan nie. Een van die trefwoorde waarmee Goudzwaard (1999:13) die postmoderne denke karakteriseer, is 'n "dooie punt". Dit dui op 'n dooie punt wat bereik is a.g.v die ontbinding en ineenstorting van al die drome en hoofideologieë wat die Westerse wêreld in die negentiende en twintigste eeue verkondig het. Fascisme, kommunisme en sosialisme (liberalisme) het misluk en is vals verklaar. Kapitalisme as suksessor van kommunisme is besig om te val en die ortodokse sekerhede wat kerke as absolute waarhede verkondig het, het kerk en teologie ook op die swartlys van verdagtes geplaas (Goudzwaard 1999:16). Teologiese, filosofiese en psigologiese waarheid en waarheidsaansprake het verdag geraak (verg. ook Thompson 2000:13 & Sweet 2000:144). Die moderne era se "*critical method*" is vervang deur die postmoderne era se "*hermeneutics of participant-observation*" (Sweet 2000:143). Die suksesverhaal van die wetenskaplike hoogbloei, die logika, eksperimente en koue syfers moes herwaardeer word (Sweet 2000:144). 'n Gees van **realisme** het invloed laat geld en die wetenskapsfilosofie het deur kritiese en indringende vraagstelling verwoed begin delf na feite wat as absoluut waar beskou

kan word. Die feit van subjektiewe ervaring en die rol daarvan in die interpretasie van data en kennis, het enige aansprake op suiwer kennis en objektiewe inligting en objektiewe waarheid toenemend verdag gemaak (ook Sweet 2000:152). Sweet wys daarop dat daar in (alle) postmoderne tye tog **Een Absolute Waarheid is – en dit is Jesus Christus** (2000:152; vergelyk Joh 14:6). William James se boek *The meaning of truth – a pluralistic universe* (1909) het alternatiewe vorme van geloofsbelewenis en alternatiewe waarheids-aansprake onder die aandag van ontnugterde denkers gebring en petrol op die vuur van konflikterende aansprake op absolute waarheid gegooi. Friedrich Schleiermacher se werk oor subjektiewe denke is nader getrek en met nuwe belangstelling gelees. Newbigin verduidelik treffend dat **pluralisme** ‘n treffer in postmoderne tye is wat gevier, verhoog en gekoester word (Thompson 2000:21). Verbysterde kommunikasie- en rekenaartegnologie het die **pluriformiteit** (verg. ook Goudzwaard 1999:14 & Webber 2001:9) van die wêreld na elke huis geneem en elke huishouding uitgeverf met die terme “**subjektivisme**” en “**relativisme**” en “**alternatiewe sieningswyses**” (Webber 2001:9; Sweet 2000:144). Betroubare waarheid, kennis en finale gevolgtrekkings kan sonder veel moeite ‘n “illusie” heet. Thompson (2000:20) wys relativisme uit as ‘n voorloper van anargie. **Outoritêre strukture**, wat interpreteer, afleidings maak en data voorhou, is in postmoderne tye by voorbaat **verdag** (Adam 1995:9; Sweet 2000:112). Op die koop toe is **fragmentasie** een van die kenmerke van postmoderne tye – eerder as sentralisasie – in kombinasie met **ekstensiewe** – eerder as intensiewe werkswyses (Thompson 2000:25,33). In postmoderne konteks sal outoritêre denkstrukture en style wat berus op onderliggende onvoldoende kennis en onsekerhede beter afgaan. Dit het daartoe gelei dat linkerbrein-dominantes, met ‘n voorkeur vir analitiese denke en strukture, wat floreer binne wetenskaplike en moderne konteks vandag hande in die hare sit. Sweet verwoord die “... *lost of modernity’s fixed foundations and grounded reference points* ...” duidelik as hy ‘n meer postmoderne leefwyse aanbeveel wat steun op “... *an interdependent, relational mindset, shifting our perspectives from control to flow, from abstract and disembodied to embodied and imaginative reason, from representation to participation, from literalism to metaphor, from fixed (or flexible) to fluid*” (2000:152).

Regherebrein-dominantes (kreatiewes en mensgerigtes) skreeu nou uit: “*The sky is the limit !*”. Daar moet geen onsekerheid heers oor die feit dat ons nou ‘n

kommunikasiegerigte samelewing bereik het waarin **beelde** en **indruk** regeer nie (Goudzwaard 1999:14; Sweet 2000:85,94). Sweet maak 'n sterk saak uit vir visuele kommunikasie vir postmodernes as hy beweer dat “... a *visualholic culture like postmodernity* ...” ikoon en beeld-kommunikeerders is (2000:91-92). Hy skryf:

“Joseph Stalin was an ex-seminarian. From the Orthodox Church he learned the power of icons. That’s why he littered the Soviet landscape with pictures of himself.”

en

“Without icon-parables, postmoderns are spiritually ill-fed. The first Christian icon was a textless symbol named ichthus (iota, chi, theta, upsilon, sigma) – a double-swoosh word symbol for fish.”

Sweet (2000:86-88) maak 'n duidelike saak daarvoor uit dat postmoderne mense gedry in kommunikasie wat ryk is aan **beelde** (“*image*”), **stories** en **metafore** en dat dit binne die liturgie die potensiaal het om kernwaardes en spiritualiteit te transformeer en te vestig: “*Cultures are symbol systems, intricate, interwoven webs of metaphors, symbols, and stories. What holds the culture of the church together – the metaphors it offers, the symbols it displays, the stories it tells.*” Hy noem daarby dat Aristoteles gesê het: “*The mind never thinks without a picture*” (2000:87). Spesifieke kommunikasie, by name **elektroniese multimedia-kommunikasie** regeer nou huishoudings, institute, opvoedkundige inrigtings, alles (Thompson 2000:27; White 1991:201). “*Teenagers*” het “*screenagers*” geword, want dit akkomodeer diversiteit, pluraliteit, die individu, uitnemende kwaliteit en globaliteit so effektief. **Vermaak** (“entertainment”), selfgeding en kits-ervulling het onstuitbaar 'n goeie parkeerplek in ons samelewing gekry (Thompson 2000:34). Plek word ingeruim vir die **regte van die individu, egosentrisme, eksistensialisme** en groeiende **pragmatisme** (openheid en toleransie vir alternatiewe wat werk). Thompson (2000:14) verwys na die nasleep van verhoogde eksistensialisme wat uitmond in agterdog, “inner experience” en individuele voorkeur. Leonard Sweet dui 'n interessante paradoks aan wat voortvloei uit die postmoderne sin vir **individualisme**. Dit is dat individualisme gelei het na 'n honger vir inskakeling en

gemeensamenheid binne groepe (2000:109), maar dan nie gegrond op tradisie of familiebande nie maar op grond van individuele voorkeur. Hy skryf: “*Postmoderns want to enjoy a self-identity within a connectional framework of neighborliness, civic virtue and spiritual values*” (2000:115). Hierin is daar ‘n uitdaging vir gemeentes, nl. om aan postmodernes sinvol te kommunikeer dat “*God is the Ultimate Connection*” – soos Heb 13:5 dit verwoord (2000:119) en dat individue dié keuse self en in alle vryheid moet maak.

Sweet beskryf die postmoderne tyd as ‘n tyd van objektiewe uitbeeldings en verhale (2000:28). Hy gebruik ‘n akroniem “*E-P-I-C*” om die postmoderne konteks te eien as ‘n **epiese** tyd. Die letterbetekenisse van elke letter wat postmoderniteit vir hom karakteriseer - is:

E – *Experiential* – Ervaringsmatigheid (2000:27ev)

P – *Participatory* – Deelneming en blootstelling (2000:53ev)

I – *Image-driven* – Beelde en persepsies wat regeer (2000:85ev)

C – *Connected* – Mense wil gekoppel wees en behoort aan ... (2000:109ev)

Sweet plaas veel nadruk op die feit dat postmodern-gëoriënteerde mense ‘n sterk **deelnemende** aangedreweheid toon (2000:59-60,80-81). Een van die spesifieke manifestasies van deelneming is deur **keuses** uit te oefen (2000:60). Heelwat deelnemingsimboliek en rituele by huwelike en begrafnisse, soos handgeskrewe notas i.p.v. blomme op die kis, word ingespan om besoekers en familielede interaktief te laat deelneem. Hy skryf (2000:64): “*More participatory memorial rites and rituals are being created by postmodernists alongside the more ‘official’ and representative rituals.*” Ook in opvoedkundige opset - in postmoderne, konteks – selfs in die mediese wêreld, die musiekwêreld, die ekonomie, die politiek, die Christelike godsdiens en die liturgie is interaktiewe deelneming onontbeerlik (Sweet 2000:59-73). Hy noem ook dat die tye van outoritêre kommunikasiestyle futiel in postmoderne eras is en pleit vir ‘n meer dialogiese benadering tot kommunikasie: “*If the most ‘We print it/You read it’ organizations around are changing, ‘We preach it/You hear it’ is over. Every congregation must become a participant-observer congregation. The body of Christ is a participative community.*” (2000:69-70). Hy vind dan in **kommunikatiewe deelneming** ‘n baie insiggewende interseksie tussen

die ortodokse en die pentakostalistiese kerke wat in die prakties-teologiese sif saam met die liturgie, postmoderniteit, simboliek en rituele nie deurval nie (2000:72-73):

“What is the attractive power and mystery of Eastern Orthodox and neotraditional worship to postmoderns ? It’s the same as the attractive power and mystery of pentacostalism – the fastest growing religious movement in the world. Postmoderns want interactive, immersive, ‘in your face’ participation in the mysteries of God. To transform anticipations into participations through interaction rituals. ... postmodern desperation for rituals. ... Unless postmoderns can complete the sentence for themselves, or at least have the opportunity to hold the mike themselves, worship will insufficiently help them create new realities for their lives”

‘n Groot winspunt uit die postmoderne konteks is die feit dat die mens herwaardeer word as ‘n **spirituele wese** (nie noodwendig Christelik nie) en daar heers ‘n oplewing in die belangstelling in die spirituele domein van godsdienste (Sweet 2000:38; Du Toit 2000:18; Thompson 2000:25,39). Hierdie aspek tel mens maklik op in die media rakende die ongekende toesak op genesingswonders. Mense soek toenemend genesing langs die spirituele weg eerder as die medies-wetenskaplike weg. *Die Burger* (24 Januarie 2001:13) berig onder die opskrif, *Spirituele kruistog om genesing*, van die Koppinol-egpaar wat teen aansienlike koste van Australië na Suid-Afrika gevlieg het met hulle baba wat ly aan ‘n embrionale breingewas. Hulle het in die Oos-Kaap deurgeloopt onder ‘n “spirituele ghoeroe” ‘n “wit sangoma” en gebede van gelowiges (nadat medici die stryd gewonne gegee het). Veral toe die springbokrugbyspelers, Jaco van der Westhuizen en Ruben Kruger besoek gebring het aan T.B Joshua in Lagos, Nigerie en Wuim Basson na sy besoek gesterf het, was dit hoofnuus. Die spiritualiteit van die mens word holisties - eenheid van liggaam en gees – veronderstel en gebesig. Te verstane het die skerp lyn tussen die natuurwetenskappe en die geesteswetenskappe op ‘n manier in die postmoderne tyd vervloei geraak. Omdat die postmoderne konteks gekenmerk word deur onvoltooidheid en voorlopigheid van feite, het daar ‘n nuwe belangstelling in die

grondtale van die Bybel en die Bybel self eerder as dogma en uitleg daaroor en ander brondokumente na vore getree (Du Toit 2000:65,89).

Goudzwaard (1999:14) neem ons na 'n tegniek of metode van menswees wat gegroei het uit hierdie postmoderne era waarin die diversiteit hemelhoog is en geen maatskappy of denkrigting vertrou kan word nie, naamlik **ironie** (verg. ook Du Toit 1988:37). Dit behels dat mense hulleself op *relativistiese, individuele en humoristiese* wyse distansieer van openbare standpunte. Dit word so verduidelik: "Luister, maar moet nooit jou persoonlike diepste bedoelinge openbaar nie, want jy kan weer verraai en seergemaak word" (Goudzwaard 1999:14).

Postmoderne gesprekke rondom geloofskerne soos die Bybel, God, Jesus Christus en die Heilige Gees moet rekening hou daarmee dat taal en literatuur en die fisiese lewe nie meer net kognitiewe (rasionele, argumentatiewe en intellektuele) inhoud veredel nie, maar ook **affektiewe, ervaringsmatige, en emotiewe** werklikhede saamdra (Sweet 2000:43 & Du Toit 2000:66). So byvoorbeeld het die suksesvolle Franse direkteur in die filmbedryf, Jean-Jarques Annaud, gesê: "*I want my images to carry an emotion you can hardly describe in words. They ring a secret bell in your heart, and those are the bells I love to ring*" (Sweet 2000:104). Ervarings is in postmoderne konteks feite. Lutzer verstaan dit so: "The question for ... [post]modernists, is not what religious ideas can be supported by rational data, but what feels the best" (Thompson 2000:24; ook Sweet 2000:46). Dit maak dat **Hedonisme** (individue besluit, o.g.v. plesier, self wat is reg of verkeerd) een van die trefwoorde binne postmodernisme is. Leonard Sweet bring die toetssteen en Gereformeerde balans netjies in verband met liturgiese ervaring (wat na dwaalweë kan stang vasbyt en weghardloop) as hy skryf dat : "*Experience is not the final arbiter of truth. Experience cannot be trusted except it has been transfigured by Scripture and Tradition. Besides, there comes a time when it's not time for experiences, but for obedience. It is up to the church to offer the Cyber Age Christ-initiated, biblically generated experiences.*" (2000:46). Sy pleidooi dat gemeentes nooit hul kernvisie moet prysgee in postmoderne tye nie, spreek duidelik uit sy aanmaning: "*The church infects the culture with truths, not trends.*" (2000:47) en Dietrich Bonhoeffer se bekende: "*We are bound together by faith, not by experience.*" (2000:52).

Die hoofokus val in postmoderne tye op die **proses** en **nie die einddoel** nie. Daar is ook geen gerigtheid op die oplossing van probleme nie, eerder 'n afwysing van “morele praatjies” en aansprake op absolute waarheid en finale oplossings (Goudzwaard 1999:19). Hieroor het Francois Lyotard (Du Toit 2000:67) die insig uitgelig dat sekerhede of sin in die lewe nie nodig is nie, maar die afwesigheid daarvan juis ruimte en energie skep om betekenis en sin te maak (skep/prosesseer) in die lewe. Adam (1995:16) noem uit Francois Lyotard se werk *The Postmodern Condition* dat postmodernisme neig na **absolute eenvoud** (“*simplifying to the extreme*”) en daarin sin vind. Metanarratiewe word byvoorbeeld met twyfel bejeën. **Waarheid** word **relasioneel** – en – kan net in verhouding en wisselwerking tussen insig, kennis, **deelneming** en ervaring regtig vasgevang word. Suiwer kennis is 'n illusie want ons het altyd te doen met geïnterpreteerde waarheid (Du Toit 2000:67; Adam 1995:5-6). Goudzwaard (1999:13) gebruik die metafoer van 'n *pronkpou* (vertonerig en opvallend as hy sy stert oopsprei) om hierdie aspek van postmoderniteit vas te vat. Die waarheid dien nie meer as maatstaf nie, maar dit wat vertoon word en wat mens sien. Die maatstaf is die indruk wat dit maak. Hy gebruik Jean Baudrillard se argument dat die beelde (“*image*”) wat mens in die postmoderne tyd ontvang, sterker spreek as die werklikheid self (Goudzwaard 1999:13; Sweet 2000:85). Wie met mense te doen het en mense as gerigtheid en teiken, in resente tye – bedien, sal in voortdurende berekening moet bring dat postmoderne mense, **versigtige, skeptiese en agterdogtige** mense is ! (vergelyk Adam 1995:5-9,13; Webber 2001:10). Soos wat alles in premoderne tye vir soetkoek opgeëet is, word dit nou langtand in die mond rondgerol (Thompson 2000:19).

2.3.4 Gemeentes (en liturgie) in postmoderne tye

Hierdie paar postmoderne karaktertrekke plaas veel druk op byvoorbeeld die gereformeerde “organiese inspirasieleer” oor die ontstaan van die Bybel, Skrifgesag, die *sacra scriptura sui ipsius interpretes* (die Heilige Skrif interpreteer homself) en *testimonium Spiritus Sancti* (deur die Heilige Gees geïnspireer) uitlegmodelle (Du Toit 2000:84). As Christelike geloofsgemeenskappe in 'n postmoderne era is daar drie feite wat deurgaans verreken moet word in ons besigwees met die Skrif: (1) die Bybel is 'n bundel van voorwetenskaplike oorsprong; (2) tradisie het deur die loop van tyd die manier geword hoe die kerk daarvoor gedink het

en (3) die huidige interwetenskaplike konteks waarbinne ons ons bevind is 'n **keuselose** een (Du Toit 92).

Goudswaard (1999:19) beweer dat postmodernisme 'n "diep gees van on-verantwoordelikheid" huisves en gesag verwerp en gedeeltelik in stryd kom met Bybelse waardes en Christelike norme (ook Adam 1995:19-20; Sweet 2000:48). Ander outeurs praat eerder daarvan as **nihilisme** (bv. Thompson 2000:22). Bedoelende die "ontkenning van al die bestaande; (die) verwerping van alle stelsels (en die) poging om alles wat oud is te vernietig" (HAT 1965:736). Die Latynse term *nihil* beteken letterlik "niks", "leeg" of "ledig". Thompson (2000:22) noem dat Nietzsche baie momentum aan nihilisme verleen het met sy bewering dat God dood is. Henderson word dan aangehaal waar die beweerde doodsheid van God oorspoel in "a world with no purpose, no centre, no source, and no hope (Thompson 2000:22)", wat presies saamvat wat nihilisme is: 'n wêreld waar daar niks van werklike betekenis of waarde bestaan nie. In 'n sin vat dit postmoderniteit saam en is dit, volgens Thompson (2000:15) die logiese en filosofiese samevloeiing van egosentrisme en eksistensialisme.

Gesprekke oor God self in postmoderne tye raak eweseer interessant. Die ontugterings uit teleurgestelde wetenskaplike vernuf en die nasleep van die tweede wêreldoorlog het mense gelaat met een van twee reaksies t.o.v. geloof in God. Aan die een kant was daar volslae **ontnugtering** in die idee van 'n God van liefde en almag. God is baie maal deur hulle wat Hom bely het so vermink dat mense nie in die "God" van filosowe, leraars, politici en maghebbers kon glo nie (Du Toit 2000:115). Aan die ander kant was daar die **herontdekking van sin en geloof in God** uit hierdie *potpourri* van neerdrukkende omstandighede (Du Toit 2000:94). Pioniershelde wat hierdie aspek dapper deurgedra het, is mense soos Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Helmut Thielicke en Victor Frankl. Hiermee saam is die mense toenemend aan die uitkom by die feit dat **God onmeetlik meer en groter** is as wat mense kan bepaal of erken, wat nog te sê om God in woorde of paradigmas te probeer uitdruk (vergelyk Webber 2001:14). Soos Thomas van Aquino in sy *Questio Disputata de Potentia* gese het: "*This is what is ultimate in the human knowledge of God – to know that we do not know God*" (Du Toit 2000:93). Thompson (2000:13) meld ook dat die postmoderne evaluering van waarheid en

dogma ons uitgebring het by die oortuiging dat “**faith goes beyond knowledge**”, wat natuurlik ‘n Kopernikaanse omwenteling op die teologie, praktiese teologie en die liturgie het. Ander kommunikatiewe weë sal gevind moet word om supra-verbale en supra-rasionele aspekte van God oor te dra. Wells meld ‘n groter interesse in “*God’s transcendence*” as in Sy “*immanence*” in postmoderne tye (Thompson 2000:33; vergelyk ook Adam 1995:14).

Wyse raad wat aangebied word vir die teologie in postmoderne tye is om in Christelike konteks meer **holisties**, meer **inklusief** (vergelyk Wilkinson-Hayes 2001:2), meer **geïntegreerd** en meer **tolerant** te dink en te doen as in die premoderne tye (Du Toit 2000:115, 172). Meer rekening sal gehou moet word met die verskeidenheid van religieuse behoeftes, die tradisie waarin mense grootgeword het, verskillende persoonlikheidstipes en belewingskontekste (Du Toit 2000:171). Jurgens Hendriks (2001:117-135) reken dat verskillende waardegroepe (“value groups”) – soos rasseverdeling in die verlede, in die toekoms die grootste enkele verdelende faktor in S.A. gaan wees (2001:131). Aan die hand van die 1999/2000 *A C Nielsen Sociomonitor* skets hy dan die **vyf waardegroeperinge** (sosiografiese en psigografiese groepe) waarmee die liturgie en die praktiese teologie in die toekoms rekening sal moet hou (2001:120-131). Die vyf groepe is, in volgorde **Groepering – Karaktertrekke - % van S.A. populasie:**

- *1 – *Yesteryears* – Tradisievas, weerstand teen verandering, tradisioneel – 17,2 %
- *2 – *Belongers* – Konformeer, reik uit na ander, nog tradisioneel – 21,4 %
- *3 – *Enhancers* – Modern, geskool, vermy outydse goed, dink holisties – 18,7 %
- *4 – *Achievers* – Modern, individueel, prestasiebewus, respek vir ander – 18,3 %
- *5 – *Todayers* – Aggressief, daag gesag en norme, lae selfbeeld, bendes – 24,5 %

As in ag geneem word dat die persentasies uitvalle in die Ned. Geref. Kerk/VGK groepering soos volg is: *Yesteryears* 23 %, *Belongers* 22,3 %, *Enhancers* 17,9 %, *Achievers* 19,9 % en *Todayers* 15 % (2001:134), moet diversiteit en variëteit t.o.v. waardes en oortuigings binne die kerk biddend en baie knap ge-akkommodeer en bestuur word.

‘n Insiggewende stukkie getuienis van ‘n kind van postmoderne tye wat ‘n keuse gemaak het vir die Christelike geloof, M Scott Peck, is twee waardevolle aspekte.

Die eerste aspek wat vir hom 'n probleem is, is die feit dat die Christendom 'n skynbare onvermoë dui om dit wat hulle glo en predik **prakties uit te leef** (Du Toit 2000:145,159). Hieruit moet dit vir die teologiese praxis opgeraap word dat die postmoderne era korter met die Christelike riglyne wat nie praktiese neerslag vind nie. Die tweede wispunt wat Scott Peck beweeg het na die Christelike geloof is die feit dat die Christelike geloof **erns maak met die verskynsel van sonde** (Du Toit 2000:145). Hieruit moet die teologiese praxis opraap dat postmoderne geloofsgemeenskappe groot nadruk het met die kern van die evangelie en verlossing, naamlik sondevergifnis in Jesus se kruisdood en opstanding en minder wil peuter aan dogmatiese aspekte soos die twee nature van Jesus, die Drie-Eenheid en die maagdelike geboorte van Jesus (Du Toit 2000:149-150). Omdat vergifnis en versoening sentraal staan, is die aanslag in postmoderne teologiese konteks **sagter**, meer **pastoraal** en **terapeuties** sonder om sonde goed te praat of te relativeer (Du Toit 2000:158; Thompson 2000:33). Gedragsafwykings, sonde en leerverskille word nie meer as kettters uitgekryt, brandstapel toe gestuur of veroordeel as “drankduiwels”, “rookduiwels” of “liegduiwels” nie. Die debat in die Ned. Geref. Kerk oor pastoraat aan homoseksuele persone het juis by verskille in hierdie opsig tussen modern- en postmodern-georiënteerdes op lange baan beland. Ook die toepassing van “opsig en tug” word hierdeur ingrypend geraak. Verby (hopelik) is die tyd van yskoue nagmaalonthouding en afsny van die gemeente – voor in die erediens met formulier en al – omdat 'n gebod oortree is (hierdeur is waarskynlik meer mense van God en die kerk vervreem as wat ons besef). Calvyn het na tughandeling in die kerk verwys as *publieke rekonsiliasie* (Link 1999:257). Binne die postmoderne denkklimaat sal dit wys wees om in beskeidenheid rekening te hou met die **voorlopigheid** van die gestaltes van ons kerk, die voorlopigheid van ons insigte en die moontlikhede om deur gesprek en nie-fundamentalistiese aanslag korreksies aan te bring aan standpunte, strukture en statute (Du Toit 2000:172). Dit sal baat om minder fanaties en ongenaakbaar te wees teenoor die wat van ons verskil. Ter wille van integriteit moet die kerk in postmoderne tye haarself bedryf langs postmoderne bane (Du Toit 2000:174-175) sonder om die eeue-oue Waarheid te skend. Die teendeel kan die kerk 'n skisofreniese en irrelevante identiteit besorg.

Stander (2001:9) maak 'n paar welkome ekklesiologiese bydraes vir die postmoderne tyd vanuit die werk van die toekomskundige, Faith Popcorn. Hiervolgens sal dit die kerk baat om meer “*femalethink*” of “*Eve-lution*” te akkomodeer in gemeentes. Die benadering pleit vir 'n groter vroue-benadering tot gemeentes. Kernbegrippe soos “omgee”, “passie”, “gevoelens van die individu”, “begrip vir emosie (*affectio*)”, “gee en omgee (*amicitia*)”, “verhoudings bou”, “deernis”, “intieme nagmaalsgeleentheid” en “regterbrein-gelowiges” dui hierin die pas aan waarvolgens gemeentes besig moet wees (2001:9 vergelyk ook Sweet 2000:113). Sweet beskryf die modus van kennis in die postmoderne tyd soos volg (2000:144): “... *more relational (less propositional), more experiential (less experimental), more image-based (less word-centered) and more celebratory and communal (less cerebral and individual)*” - en dat moderne positivistiese argumente die kerk van Jesus Christus in 'n wurggreep plaas. Long (2001:95) spreek ook mee dat ons in die huidige tydgleuf in die liturgie die totale persoon moet laat feesvier en deelneem deur die emotiewe aspek van menswees te betrek. Hy noem dat daar by mense van vandag – veral die “*baby-boomers*” en jongeres - 'n honger bestaan vir meer vriendelike, informele intimiteit in eredienste (2001:27). Sweet (2000:20-21) dui die kerk in die 21^{ste} eeu se prakties-teologiese koers aan met 'n woord uit die wêreld van *Microsoft* en van Australië en Nieu-Zeeland. Die woord is “**Preloved**”. Dit dui semanties op 'n tweedehandse artikel wat te koop is en dit dan vooruit te waardeer en lief te hê in die mate waar dit by aankoms netjies toegedraai aanland onder groot sorg en waardering. Die werkwoorde wat kontekstuele en praktiese gestalte daaraan gee is om te gaan “*kiss and tell*” (2000:22). Uit Jesus Christus se voorbeeld self en aan die hand van Hand 1:8 word die kerk dan uitgedaag om te: “Go kiss and tell it on the streets of Calcutta” en in die plakkerskampe en op baie ander plekke.

Robert Webber (2001:9-14) lewer in sy werk oor *Blended Worship* baie kosbare bydraes vir gemeentes op prakties-teologiese en liturgiese gebiede vir postmoderne klimaatsfaktore. Enkele paslike riglyne en strategieë word aangestip.

*1 - Die kerkmodel waarvoor hy kies in postmoderne tye is 'n **liturgies-gedrewe** (“worship-driven”) gemeente (2001:10). 'n Gemeente waar ... “*Worship is at the center ... Everything that is done by individual Christians or by Christians in community travels toward the center, worship, which is the very summit of who*

Christians are and what they do Everything we do ... derive from worship as its very source. The mission of the church in evangelism, social action, healing, and all other work of the church radiates from its worship. By worship we are birthed, nurtured, and formed as the community of the Triune God” (2001:11). Want in postmoderne tye is mense nie op soek na meer inligting nie, maar na wysheid en nie na antwoorde en bewyse nie, maar na “*commitment*” (2001:10-11). Sweet (2000:143) reken dat: “*It is helpful to remember that just as the Protestant Reformation was a worship revolution wrought by changes in hermeneutics and epistemology, so the current Postmodern Reformation is witnessing revolutions in worship styles and functions wrought by similar intellectual forces.*”

*2 – Liturgies-gedrewe gemeentes moet in postmoderne tye die eenheid tussen **liturgie** (aanbidding) **en waarheid** verreken (2001:11 & Sweet 2000:46). Die waarheid uit die Bybel en die Persoon van God Drie-Enig moet ten alle koste behou word. Gemeentes wat “*truth and need*” bymekaar gaan uitbring, gaan floreer in postmoderne tye (2001:10; vergelyk ook Long 2001:17 & Sweet 2000:46,52). Cherry (2000:5-8) en Sweet (2000:46) plaas nadruk daarop dat gemeentes in postmoderne eras die Skrif en die Tradisie moet bly verreken in wat Cherry noem **konvergensie-liturgieë**.

*3 – ‘n Liturgies-gedrewe gemeente in postmoderne tye ... “*acknowledges the complexity of God and bows in humble adoration to the one who is **transcendent** and beyond comprehensive knowing; we affirm the **mystery of God’s presence** and work in the gathered community; ... to a supernatural spirituality ... when we affirm God as the God of miracle and open our lives to the mystery of God ...*” (2001:12).

*4 – Liturgiese kommunikasie het in postmoderne tye oorgeskuif na “*communication through oral and visual means. We not only want to read it, we want to hear and see it*” (2001:11). Nog meer. Liturgiese kommunikasie het sterker begin steun op **simboliese en ritualistiese kommunikasiemiddele** tot die mates van “*visible and tangible signs of bread, wine, water and oil ..*” wat uitmond “*... before us into all of life ..*” (2001:11). So ook aspekte soos “*... new music ...*” (2001:13) en “*...restoring the arts ...*” (2001:13). Leonard Sweet (2000:43) skryf: “*Total Experience is the new watchword in postmodern worship. New World preachers don’t “write sermons.” They create total experiences. And these Shekinah experiences (Shekinah is the Hebrew word for the divine*

presence) bring together the full panoply of senses – sound, sight, touch, taste and smell – into a radiant glowing of God’s presence ...”. Sweet (2000:51) verduidelik ook dat meer en meer mense gemeentes kies op grond van musikale voorkeur uit bevindings van die *Louisville Institute Conference* in 1994. Volgens die bevindings was die mees effektiewe maniere om “*Baby Boomers*” by gemeentes te laat inskakel:

- (1) – “*expressive music that touches the heart* “
- (2) – “*preaching and the pastor* “
- (3) – “*experiential dimension of worship* “

Hy merk vergelykenderwys (tussen moderne en postmoderne wyses van inligtingversameling en dialoog) op dat: “*Knowledge by dissection analytically takes apart; knowledge by dance (gestures, smell, taste, touch, etc.) synthetically puts together. In one you are rich – full of yourself. In one you are poor – empty of yourself. In one you are a distant observer or critic. In one you are an intimate lover. In the experimental you keep something at arm’s-length distance; it is called critical detachment. In the experiential you put your arms around something; it is called loving embrace*” (2000:146).

2.3.5 Toespitsing en Refleksie

Premoderniteit verwys na die voor-wetenskaplike tyd waartydens gesag, geloof en die maatskappy letterlik gehoorsaam, nagevolg en geïnterpreteer is. Die **moderne** tyd of wetenskaplike tyd het deurgebreek tydens die sestiede eeu met die Aufklärung en die Verligting wat ‘n reeks ontdekkings en deurbrake op elke moontlike terrein ingelei het. Hiertydens het intellek, tegnologie en die kritiese rede die laaste sê gekry. Kennis en wetenskap is voorgehou as verlossers wat vryheid gaan bring. Ons kan met goeie rede sê dat hierdie ‘n tyd was van serebrale en verbale hoogbloei.

Die **postmoderne** of na-wetenskaplike tyd het gegroei uit teleurstelling en ontnugtering in die moderne tyd. Subjektiewe ervaring, deelneming en blootstelling, pluralisme, fragmentasie en pragmatisme het die laaste sê begin kry. Verbysterende elektroniese, multimedia-kommunikasie en tegnologie het mense ingestem vir globalisme (en holisme), relativisme en ‘n waardering vir alternatiewes. Outoritêre strukture, gesag en waarheid het verdag geraak en het waarskynlik daartoe gelei dat

postmoderne mense baie skepties en agterdogtig is. Die binnebaan van die lewe waarbinne gefloreer word, het oorgegaan na die regterbrein kreatiewes, die kunstiges, die visueel-georiënteerdes en die wat in beelde en met maksimum deelname en sintuiglikheid kommunikeer.

Die mens het weer die belangrikheid van sy spirituele syn herontdek – maar op totalitêre of holistiese wyse. Binne die spirituele domein het **affektiewe, ervaringsmatige en emotiewe** werklikhede meer belangrik geword. Ervarings het rasionele bewyse as feite vervang en ‘n soeke na absolute eenvoud het na vore getree.

Gemeentes in postmoderne tye moes kennis neem van die hooploosheid en ordeloosheid wat nihilisme ingedra het en daarteen hoop en geloof, en waarheid aanbied wat die konteks en tydsgees verreken. Teleurstelling in Godsmanne en *regimes* het mense op godsdienstige terrein in hoofsaaklik een van twee kategorieë gelaat: (1) Ateïsme en ander –ismes waardeur God ontken, negeer of afgeskuif word. Of (2) by ‘n herontdekking van sin en geloof in God. Hierdie nuwe toegewyde sin en geloof in God het in postmoderne tye ‘n paar nuwe, uitkringende klemme meegebring. Die besef dat:

- “*faith goes beyond knowledge*”.
- God kompleks, transendent, misterie en bo-begryplik is en daarom so beleef en aanbid moet word. Die serebrale en verbale wyses het te klein en te min geword.
- gemeentes meer inklusief, holisties en geïntegreerd moet bedien.
- Gesoek word na absolute eenvoud (“*simplifying to the extreme*”)
- ervarings, metafore, ikone en beelde (“*images*”) in postmoderne tye draers en vestigers van die waarheid is.

Gemeente-wees en liturgieë sal meer in fase met eienskappe van finesse moet begin stap om te sinkroniseer met postmoderne groothede. Eienskappe soos emosie, omgee, passie, mense-verhoudings, deernis, gevoel en intieme sakramentsdeelnames sal meer moet tel. Postmoderne gemeentes sal liturgies-gedrewe moet wees met die volgende mikpunte:

- om behoefte (“*need*”) en waarheid (“*truth*”) by mekaar uit te bring tydens eredienste. Postmodernes het behoefte daaraan.

- om lidmate hul lewens te laat oopmaak vir die misterie van God se teenwoordigheid in die liturgie.
- om liturgiese kommunikasie te fasiliteer op mondelinge, visuele, tasbare, elektroniese en sensoriese wyses, met maksimum interaktiewe **deelname**.
- om in die proses van “*blended worship*” of konvergensie-liturgieë die Skrif en Tradisie steeds as waarheidsbron te koester waarmee die wêreld, met postmoderne verrekening en aanpassings, bereik word.

Hiermee is ‘n voëlvlug oor postmoderniteit geneem en dit is kursories in verband gebring met die veranderlikes van gemeentes. Die afwagting styg steeds dat liturgiese simbole en rituele in ‘n groot mate in die vraag sal kan voorsien waarna mense geloofsgewys in ‘n postmoderne konteks hunker.

2.4 Liturgie en spiritualiteit in ‘n postmoderne samelewing

“Ritual behaviour – of which the Christian liturgy is an example – is necessary in order for human beings to be ‘centred’, ‘reflective’, ‘selective aware’, ‘confirmed’ – all words which describe human and Christian spiritual maturity.” (Susan White 1999:19)

Die teruggrype na **spiritualiteit** (Jeff 1987:93; Burger 1999:215, Sweet 2000:40-41 & Hendriks 1999:40) en ‘n groter klem op die mistieke werking van God binne die praktiese teologie en die gevolglike liturgiese skuiwe van ‘n meer rasonale en abstrakte kennisbenadering na ‘n meer **misterieuse** en **emosionele** beleweniskant binne die Ned. Geref. Kerk oor die afgelope aantal jare, noodsaak nuwe soeke na kommunikasiemiddele en toepassingswyses wat reg laat geskied aan die Gereformeerde tradisie, die wese van God, die toets van die Bybel en om mense in verwondering oor God te laat (Long 2001:26; Barnard 1994:178 & Clasen 2000:9). Indikasies van die genoemde skuiwe kan maklik afgelei word uit die oplewing van *retraïtes*, spiritualiteitsnaweke en seminare, nuwe erns met die kerklike jaar en simbole, Taizé-liedere, riglyne vir meditatiewe eredienste wat baie akueel geword

het, erns met Henri Nouwen se publikasies en nog vele meer. Van der Merwe maak reeds in 1990 melding van “die *goudstormloop* in die teologie rondom die term spiritualiteit” (1990:17). Don Browning verklaar die nuwe belangstelling in spiritualiteit as ‘n uitvloeisel van belangrike ontwikkelinge in die filosofie (Van der Merwe 1990:17) meer spesifiek die grondige relativering (tipies postmodern) van die aanspraak wat die positivistiese wetenskappe gehad het as die enigste weg tot die verkryging van kennis. Hieruit blyk dit kristalhelder dat die teologiese grype na spiritualiteit setel en neerslaan in ‘n postmoderne konteks. Dit is presies wat die kerk vandag beleef en op moet uitbou ! Karl Rahner (1966), die knap Katolieke teoloog het gesê: “*De christen van morgen zal een ‘mysticus’ zijn, iemand die iets ervaren heeft, of hij zal niet meer zijn, omdat de spiritualiteit van morgen niet meer (...) meegedragen wordt door eenstemmige, vanzelfsprekende overtuiging en religieuze praktijk van allen*” (Hendriks 1999:35 & Collins 1991:64). Müller verduidelik aan die hand van Adam (1986) se navorsing in Europa, waarin 50% van die ondervraagdes aangedui het dat hulle smag na meer stiltes in eredienste, dat die moderne stadsmens ‘n groot behoefte het aan stilte (1990:112). Ook Blasig (1989) word deur Müller genoem vir sy vermelding van eredienste wat verkeerdelik gebuk gaan onder die las van “verbalismus” – ‘n oorbelading met woorde.

Teen die vyftiende eeu het mense hul waardering vir simbole en simboliese handeling begin verloor en die Westerse mens veral, het ‘n verlies begin ontwikkel om simbole te verstaan en sinvol te gebruik (Roxburgh 2000:131-132 & Barnard 1994:178). Die Reformasie, die Aufklärung en Descartes se filosofie het rasionele en intellektuele kommunikasie versterk (Vos en Pieterse 1997:115 & Adam 1995:2,6). In ‘n sekere sin het Reformatoriese kerke, met die opkoms van die moderne era - agter geraak in die bedryf van simboliek en begin daar tans weer ‘n herlewing van simbole en rituele na vore tree. Die gevaar bestaan dat simbole en rituele onoordeelkundig en sonder deeglike besinning en navorsing toegepas kan word. Müller waarsku dat normlose en ongebonde eksperimentering binne die erediens net so gevaarlik soos tradisionalisme, ritualisme en wettisisme kan wees (1990:109). Hy noem dat Barnard (1981) dit tot “valse spiritualiteit, libertinisme en geestelike pauperisme” gedoop het.

Op 'n manier is die herontdekking van simboliek (in diens van spiritualiteit) tydens eredienste vreemd en nuut. Nog teologiese fakulteite, nog tradisie, konteks of praktyk het leraars geskool om gemeentes te begelei in aanbidding en bewondering van God. Burger (1999:205-206) stel dit treffend: “Dis een ding om te verstaan dat leitourgia 'n uiters belangrike bemiddelende aktiwiteit van die gemeente behoort te wees; dit is iets anders om sulke aktiwiteite in die praktyk te beplan ... dat die gemeente al die seën ontvang wat sulke geleenthede beloof. Ek glo dat ons eie tradisie op hierdie punt meer probleme het as wat ons die meeste van die tyd besef. Dit gaan hier oor kreatiewe prakties-teologiese refleksie en oor bedieningswysheid – 'n kant van teologiese refleksie wat nie goed ontwikkel is by ons nie.” Leonard Sweet stel dit net so treffend as hy skryf: *“It will not be easy for Protestantism to make this transition to worship that meets the ‘wow’ standard. As much as the modern university, the modern church is the intellectual outgrowth of the Enlightenment, which tried to make the critical use of reason, not experience, the touchstone of knowledge”* (2000:44). Hy beweer dat die gereformeerdes *“captives of print and page”* is en nie lidmate in eredienste God se teenwoordigheid laat beleef nie (2000:45). Hanekom (1995:146) het dit reg as hy sê:

“Die kerk het in die verlede al telkens op ondeurdagte wyse na nuutjies gegryp ten einde meer suksesvol te wees. Nie alleen verteenwoordig dit 'n bepaalde spiritualiteit wat sy wortels binne 'n pragmatistiese en suksesgeoriënteerde samelewing bevind nie, maar is dit ook telkens gedoem tot kortstondige effek. Na ons mening is die ondeurdagte gebruik van simbole en rituele as nog 'n nuutjie tot mislukking gedoem.”

Hierdie studie wil poog om deurdag en berekend die spanning tussen kreatiewe liturgie, spiritualiteit en die beproefde kommunikeerders; simbole en rituele, te ontfont en die drie te laat saamklink in 'n simfonie binne die Gereformeerde konteks. Dit wil ook poog om uiteindelik die “ontmoetingsgebeure tussen God en mens, en mens en mens deur Sy Woord en Gees,” (Vos & Pieterse 1997:24) liturgies tot volkome en maksimale gesprek aan te help.

2.4.1 Begripsverheldering oor die term “Spiritualiteit”

Vervolgens word 'n poging aangewend om die term **spiritualiteit** te probeer vasvat. Die vraag van belang is: "Wat presies bedoel ons met die woord spiritualiteit ?". Die bod word ingesit met Rice (1991:45) se verduideliking dat: "*Spirituality is the pattern by which we shape our lives in reponse to our experience of God as a very real presence in and around us*". Duidelikheidshalwe noem hy ook Calvyn se definisie van piëteit: "*I call 'piety' that reverence joined with love of God which the knowledge of [God's] benefits induces*" (1991:46). Fink (1993:51) noem kennis van God en kennis van jouself as twee ineengeweeftde vereistes vir 'n gesonde spiritualiteit. Die uitdaging wat Rice aan gereformeerde spiritualiteit stel, is om "God te geniet" (1991:47). "*Piety or spirituality is not a dreary negation of everything in the world; the challenge of Reformed piety is to discover the joy of obedient discipleship. John Calvin instituted that when we are free from the law and its harsh requirements, we 'will cheerfully and with great eagerness answer and follow [God's] leading'*". Brenner en Groeschel bring die genadekomponent van God in verband met spiritualiteit as hulle sê dat spiritualiteit ons menslike respons op God se genaderoeping is - tot 'n verhouding met Hom (Nel 2001:108). Brenner noem ook (uit 'n psigologiese hoek) dat mense 'n diep, misterieuse verlangete na selftransendensie en oorgawe om sin te vind in die lewe. Spiritualiteit kan dan gesien word as die respons op hierdie verlangete na selftransendensie en oorgawe (Nel 2001:108). Firet noem dat die term "spiritualiteit" baie moeilik in woorde vas te vat is en Stingfellow dat dit so rojiaal oorgebruik en wangebruik word dat dit eintlik lagwekkend is (Van der Merwe 1990:20-21 & Rotzetter 1979:19). Een van die juwele in die sakkie van spiritualiteit is dat dit 'n **naïewe** steun is op ander bronne as fisiese, wetenskaplike meetbares, te wete "die nie-manipuleerbare en onkwantifiseerbare rol van gebed en die werking van die Heilige Gees" (Van der Merwe 1990:19). Wainwright (1986:605) sien Christelike spiritualiteit as 'n voorafskaduwing en antisipering van die finale Koninkryk van God en Yarnold dat gebed en lewe (*laborare est orare*) in kombinasie tot 'n somtotaal van spiritualiteit optel (1986:9,17; ook Peterson 1998:59). Holmes (1980:160) maak waardevolle opmerkings oor spiritualiteit. Dit is vir hom 'n delikate balans tussen intuïsie en logika en tussen die inneem van inligting en bewustelike oorgaan tot daad. Dit is 'n relasie tussen kontemplasie en aksie; 'n leegmaak van jouself vir ander; teorie wat oorgaan tot praxis en ... "*illumination to doing, holiness to virtue*". Hy voer aan dat Christelike spiritualiteit oor alle eeue Bybelse spiritualiteit sal bly. Dorr (1984:8,18)

maak aan die hand van Miga 6:8, in aansluiting by Holmes, die punt dat spiritualiteit die hele lewe beslaan en altyd oorgaan tot daad. Hy noem dat spiritualiteit maak dat:

- - “.. *you act justly (political)*” [tot binne in derde wêreld-armoede en ellende]
- - “... *you love tenderly (moral)*” [tot binne-in plakkerskampe en “townships”]
- - “... *you walk humbly with your God (religious).*”

Van der Merwe (1990:21-26) gee 'n aantal maniere waarop daar tans oor spiritualiteit gepraat word weer. Kortliks is dit:

*1 – 'n Heel algemene nie-tegniese gebruik van die woord om te verwys na die *Christelike of geestelike lewe as geheel*.

*2 – 'n Nouer toepassing daarvan om te verwys na die *gebedslewe en spesifieke praktyke in verband daarmee*. Jones, Wainwright en Yarnold sê in hulle werk, “*The study of spirituality*”, onder andere die volgende: “*‘Spirituality’, we confess, is a vague word ... We are concerned with the individual prayer and communion with God ... and with the outer life which supports and flows from this devotion*” (Van der Merwe 1990:21).

*3 – 'n Derde aspek wat baie klem kry rondom spiritualiteit is die verbintenis met *die lewe van elke dag*. M Seitz noem dit: “... *die Gestaltwerdung des Glaubens in Alltagsexistenz hinein*” (Van der Merwe 1990:22).

*4 – 'n Vierde toepassing is om te verwys na *dit wat die mens se hele lewe rig en integreer tot 'n eenheid*, 'n sinvolle geheel (vergelyk Rotzetter 1979:97). Thayer verduidelik dit so: “*Spirituality is not merely inner feelings; it has to do with the integration and coherence of ourselves as experiencing and acting persons*” (Van der Merwe 1990:23)

*5 – 'n Vyfde siening word gekonstrueer uit outeurs soos Pannenbergh, Gutierrez en De Jongh van Arkel. Vir hulle is dit 'n *omvattende interpretasiesisteem van die werklikheid*. De Jongh van Arkel onderskei “spiritualiteit” van “wêreldbeskouing” in die sin dat daar in die eersgenoemde rekening gehou moet word met 'n transendente element (Van der Merwe 1990:23).

*6 - Voorts lig Van der Merwe dan twee kernaspekte vir die praktyk en gebruik daarvan uit (1990:24):

- i. Enersyds is daar 'n geheimeniselement in die begrip spiritualiteit wat eerbiedig moet word. Heyns (1978:335) verduidelik nogal treffend dat die herkoms van die woord *sakrament* terug te voer is na die terme “diep geheimenis” in Ef 5:32 (το; musthvrion) wat in die Vulgaat (latyn) vertaal is met sacramentum.
- ii. Andersyds is daar 'n duidelike omskrywing van die konkrete implikasies van ons gebruik van die woord “spiritualiteit” nodig. Dit sal nie baat om te skuil agter die vaagheid of die veelheid van nuanses waaronder dit ly nie. Die kerk het klarigheid nodig rondom die semantiek en bedoeling van die woord spiritualiteit.

Ludik (1998:29-31) stip die vernaamste boustene van spiritualiteit soos volg aan:

- - Dit fokus op oortuigings en gesindhede.
- - Dit fokus op dae en toewyding.
- - Dit voorsien fokus, toewyding en integrasies vir die totale lewe.
- - Dit is 'n omvattende sisteem waarvolgens die realiteit geïnterpreteer word.
- - Dit fokus op 'n verhouding met God.
- - Dit fokus op die transendentale dimensie van elke dag se lewe.

Ludik (1998:109) verduidelik ook dat die vier mees dominante, fisiese invloedsefers wat die matriks vorm waarbinne spiritualiteit gevorm word, soos volg is: konteks, kofessionele tradisie, verhale (“*narrative*”) en psigologiese eiegoed. Spiritualiteit vind verder konkrete gestalte binne 'n netwerk van wedersydse verhoudings tussen God, die individu, die ander (naaste) en die skepping (1998:109).

Saam met Dirkie Smit en L.O. Richards konstrueer Van der Merwe (1990:26) drie ononderhandelbare komponente vir die resente gebruik van die woord spiritualiteit (vergelyk Dorr 1990:102,271 & Rotzetter 1979:20):

- spiritualiteit as **verbondenheid aan God**;
- spiritualiteit as **betrokkenheid in die alledaagse lewenspraktyk**;

- Spiritualiteit as **die verband** tussen die verbondenheid aan God en die alledaagse lewenspraktyk.

Van der Merwe (1995) definieer spiritualiteit, waarmee vryhartig saamgestem word, in die bundel *“Meeting the future”* soos volg: *“The common components in most definitions of spirituality seem to be: **Spirituality as connectedness with God and, together with and resulting from this: Spirituality as full engagement in everyday life**”* (Van der Merwe 1995:104 & Nel 2000:29). Hy maak die stelling dat Jesus Christus se spiritualiteit langs dieselfde weg saamgevat kan word:

*“The **spirituality** of Jesus could be described as a life of: **Complete connectedness with the Father coupled with radical connectedness with this world.**”*

David Bosch het in *“A Spirituality of the Road”* die kruis as simbool van die twee komponente van spiritualiteit voorgestel (Van der Merwe 1995:105 & Reed 1983:57). Hy verduidelik dit so: *“The cross is in one sense, a sign of total identification with the world: Jesus was never more worldly than on the cross. In another sense it is a sign of radical separation from the world: Jesus never stood over against the world more clearly than here. And spirituality is both of these at the same time”*.

2.4.2 Liturgiese Spiritualiteit

“When the tongue confesses the heart addresses.”

(Ambrosius van Milaan [in](#) White 1999:21)

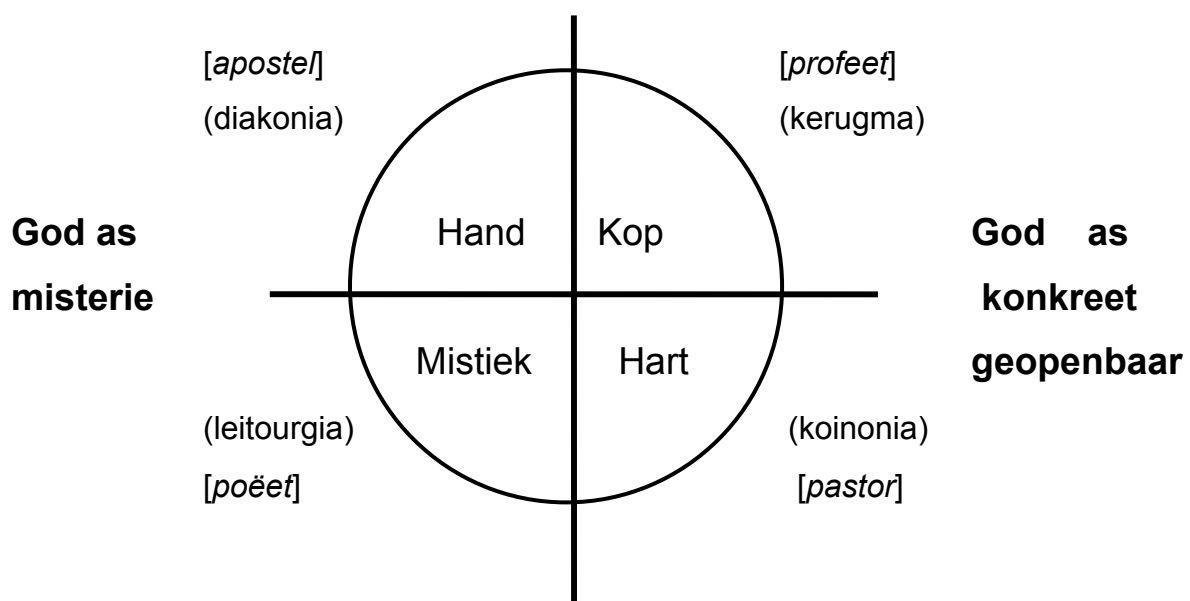
“Each person is a ‘liturgy’ in the original sense of the word leitourgia – ‘a publicly manifest expression of God in Christ to the world’ “ (Norman Pittenger [in](#) White 1999:29)

“Spiritualität findet ihre Identität erst eigentlich in der Liturgie “ (Rotzetter 1979:98)

Smit gaan ‘n tree verder in die spiritualiteitsdebat en terselfdertyd ‘n tree nader aan die praktiese teologie (en liturgie) met sy melding van ‘n **gemeente-spiritualiteit**.

Hy definieer dit as: “*The expression of the congregation’s understanding of God’s presence and activity in the world*” (1995:114). Ludik, Simpson, Louw en Heyns (2000:2) gee aan die hand van Urban T. Holmes se *A History of Christian Spirituality* en Corinne Ware se *Discover your Spiritual Types* ’n indeling van individue, groepe en gemeentes se tipes spiritualiteite weer. Die vier tipes is die konatiewe (hand), kognitiewe (kop), affektiewe (hart) en mistieke spiritualiteite. Dit is interessant dat die vier dissiplines wat Burger (1999:202-260) vir gemeentes voorstel waarsonder gemeentes onvolledig funksioneer, in ’n sin korreleer met die vier spiritualiteitstipes. Ewe interessant is die feit dat die vier tipes van leierskap wat volgens Roxburgh (2000:124) nodig is vir oorgangstye in gemeentes, naamlik; poëet (“poet”), profeet, apostel en pastor, ook in ’n sin met die vier spiritualiteitstipes korreleer. Die punt wat Ludik *et al* (2000) maak is dat gemeentes in die liturgie en teologie nie net verdraagsaamheid moet kweek tussen die spiritualiteite onderling nie maar dat ’n tree verder noodsaaklik is. Al die spiritualiteite moet ingespan en benut word om gemeentes te vrywaar van ’n deelwaarheid en eerder uit te bring by ’n heelwaarheid (wat al die spiritualiteite betrek) in die ontsluiting van die Woord (2000:4,9 [*Leiersgids*]). Om die verskillende spiritualiteitstipes te betrek, te akkommodeer en aan te spreek, is simbole en rituele onontbeerlik. Grafies kan die verskillende tipes en gemeente-dissiplines soos volg voorgestel word:

Rasioneel / Analities



Emosioneel / Intuïtief

Spiritualiteitstipes, gemeente-dissiplines (...) en leierskap [...]

Susan White (1999:13-33) betree die spiritualiteitsdebat reg tot in die sentrum van die liturgie. Haar vraag van belang is: “*What is liturgical spirituality ?*” ‘n Paar buitelyne vir gesprekke oor liturgiese spiritualiteit wat deur haar aangestip word is:

- Liturgiese spiritualiteit het geen stigterspersoon of stigtersdatum nie. Daar is selfs geen identifiseerbare punt in die geskiedenis na waar die liturgiese tradisie van spiritualiteit teruggevoer kan word nie (1999:14). Tog is dit daar en oor baie eeue al in plek.
- Kerkgroepe en denominasies binne die liturgiese tradisie van Christelike spiritualiteit het baie uiteenlopende menings oor die onderwerp (vergelyk Ludik 1998:44). “*They are clergy and lay people from both East and West; they are Protestants and Roman Catholics; they are Cistercians and Benedictines, Dominicans and Franciscans; they are Presbyterians, Anglicans, Lutherans and Quakers*” (1999:14). Wat al die groepe wel in gemeen het, is die oortuiging dat die primêre koestering van ‘n Christelike spiritualiteit primêr gevind word in die kerk se openbare aanbiddingsgeleenthede (1999:14). M. Francis Mannion pleit vir die restorasie van die liturgie as die “*origin and context of ... spirituality*” (1990:19)
- Die dialektiese beweging tussen Christelike liturgie en Christelike spiritualiteit spruit al uit die eerste eeu na Christus (1999:14). Paulus het byvoorbeeld die Korinthiër-gelowiges gemotiveer om toenemend heilig te lewe deur tydens openbare aanbiddingsgeleenthede geleer en toegerus te word in tekste soos 1 Kor 11:17-32.

Wilson-Kastner (1999:7) neem ‘n teologiese vertrekpunt om liturgie en spiritualiteit in verband met mekaar te bring. Die woord “liturgie” (*leitourgia*) kom van die oorspronklike betekenis; “**die werk van die mense**”, uit die Griekse leefwêreld. Dit het verwys na “some work undertaken for the community’s good”. Die vertalers van

die Septuagint het met “liturgie” die tempelaanbidding bedoel. Die vroeë Christene (Heb 8:6) het aan die term “liturgie” ‘n unieke betekenis gegee, naamlik Jesus se gehoorsame lewe en sterwe vir alle mense en Sy opstandingslewe waardeur ons verlossing ontvang (1999:7). Sy verduidelik dan:

“Thus the Christian life lived in the spirit of Jesus is also a Liturgy (see Phil 3:20). Therefore the theological and spiritual origin of Christian liturgy is the life of Christ and our sharing in his life as members of the body of Christ. That is the root of the Christian meaning of liturgy.”

Die Christologiese swaartepunt (Barnard 1981:389; Barnard 1994:154; Vos & Pieterse 1997:27) van Wilson-Kastner se siening van die liturgie en die koppeling en inspelings op die lewe of konteks (Rotzetter 1979:98, Müller 1988:107; Burger 1999:205; Vos & Pieterse 1997:8 en Marcel Barnard 2000:5,19) val dadelik op. Haar 5-punt-verduideliking van wat die liturgie is (waarin sy die liturgie voorhou as ‘n heilige, kosmiese drama langs en in die drama van die lewe), onderstreep die onskeibaarheid van liturgie en spiritualiteit en die gebruik van drama binne die liturgie as simboliek (vergelyk ook Long 2001:49-51). Daarvolgens is liturgie (1999:12-20):

- *“an imitation of life”*
- *“cultic drama”*
- *“cosmic drama”*
- *“a sacrificial meal”*
- *“a comic drama”* (Nie ‘n tragedie nie maar ‘n komedie met ‘n goeie einde wat eindig in wedergeboorte en hoop.)

White gee ses maniere weer hoe die liturgie as bron kan dien om spiritualiteit te bevorder (1999:21-28). Dit sal as gespreksbasis gebruik word waarby beginsels en outeurs aangesluit word. Die ses moontlike liturgiese kweekwyses van spiritualiteit funksioneer oor die eeue reeds in afwisseling met en in aanvulling tot mekaar, maar elkeen het ‘n regmatige doel en plek:

1. 'n taal van gebed en meditasie. White (1991:21-22) en Grisbrooke (1987:77) is baie oortuig daarvan dat die liturgie die spirituele leermeester is, of veronderstel is om te wees, van persoonlike gebede, aanbidding en meditasie. Zimmerman (1993:137) stem hiermee saam in sy argument dat *“the depth structure of Christian living is the same as the depth structure of Christian liturgy”*.
2. 'n patroon/ritme vir geestelike dissiplines. *“In addition to ... meditative visualisation, other spiritual disciplines set within the liturgy function as patterns for the Christian devotional life”* (1999:23). Zimmerman (1993:137-138) is emfasies daaroor dat *koinonia*, *kerygma* en *metanoia* “constitutive of liturgical spirituality” is.
3. 'n arena vir 'n ontmoeting met God. Die liturgie bevorder Christelike spiritualiteit deur 'n konteks te skep waarbinne gelowiges 'n ontmoeting met die Heilige Drie-Eenheid kan beleef en wat moet weerklank vind in hulle persoonlike konteks (1999:24). Webber (2001:12) waag om voorstelle te maak vir gemeentes in postmoderne tye. Daarin meld hy dat: *“... Worship and spirituality are united into one coherent whole and are not viewed as two distinctly different paths of formation”*. Die dualistiese siening dat liturgie en die lewe geïsoleerd en afsonderlik funksioneer, is in skerwe sedert Ricoeur se triptiek van *“participation – distancing – appropriation”* (*“Life – Cultus – Life”*) waarmee Zimmerman (1993:128, 136; ook Saliers 1990:79 en Hovda 1990:139) verduidelik dat liturgie en die Christelike lewe onteenseglik geïntegreerd is. Grisbrooke (1987:77) verduidelik dit in gebedsterme en sê liturgiese spiritualiteit integreer *“public worship and private prayer”*. Witvliet (2001:4) bied musiek aan as die simboliese aktiwiteit tot liturgiese opstuwing van Christelike spiritualiteit (vergelyk Long 2001:55). Hy skryf: *“But when it comes to matters of spirituality and faith, I'd like to suggest, we are what we sing* (aan die hand van Feuerbach se: *‘ We are what we eat ‘*). *Music has the uncanny ability to burrow its way into our spiritual bones”*. Fink (1990:61) verduidelik die interseksie tussen liturgie en spiritualiteit in die volgende twee punte:

“The first is this: the vision set forth in the Church’s liturgy is the primary vision that must shape any authentic Christian spirituality and the primary context in which any

specific spirituality must understand itself. Liturgy provides a paradigm for all spirituality. And the second proposition is this: the Church's liturgy sets forth a vision which is itself a spirituality, a journey into the mystery of God made human and the mystery of men and women transformed into the divine."

4. tekens, simbole en rituele waardeur 'n verhouding met God uitgedruk word. Hierdie middele is so nodig en effektief omdat dit bo-verbaal, metafisies, abstrak, transendent en onsienbare werklikhede kan kommunikeer. White spel die dilemma (wat deur simbole en rituele aangespreek kan word) uit as sy skryf: *"Our relationship with God is complex, multifaceted, and very often beyond our ability to express or describe"* (1999:25).
5. 'n rolmodel vir 'n Christelike lewenswyse en gemeenskap. Gordon Lathrop kom mooi by die spits van die beginsel uit as hy sê: *"Assembly, Sunday, bath, word, meal, prayers and ministries are called upon [as Luther said] to 'speak and drive Christ'"* (White 1999:27). Zimmerman (1993:137) praat van die *"Jesus event"* wat die oorsprong en die eintlike inhoud van liturgie is wat gekommunikeer moet word deur die werking van die Heilige Gees en die gemeenskap moet transformeer (vergelyk Romney 1986:5,8; Bradshaw 1978:292-296 & Collins 1991:66).
6. 'n vaste vertrouwe vir geloofskrisisse. *"You must have faith that everything the Holy Church does, reads, or sings, and all her sacraments, strengthen you spiritually."* (1999:27). Wilson-Kastner bring die dimensies van hoop, hede, toekoms, teks en konteks goed bymekaar uit as sy skryf dat: *"Our liturgy is the symbolic action expressing the intersection of what we are and what we hope to become"* (1999:117).

Oor wat White spesifiek bedoel met liturgiese spiritualiteit sê sy dat dit die deel van die vakgebied is wat homself besig hou met die vraag na: *"How it nourishes, sustains, influences, enriches and enlivens the relationship between the Christian believer and God"* (1999:29). Sy sny dan enkele grondteorieë rondom die liturgie aan, byvoorbeeld dat die liturgie nie net daar is om geestelike vulstasies te wees vir die individu se siel nie, maar ook vir die koestering van die missie van die breë kerk en die redding van die wêreld (1999:29). Ook maak sy dit duidelik dat die liturgie nie

'n *oplossing* of 'n *antwoord* op een of ander intellektuele vraagstuk is nie, maar 'n *geskenk*. Karel Barth (1938:194) praat van die liturgie as 'n *opus Dei* - wat plaasvind "*for its own sake*" - wat uit God se hand kom en waaroor ons nie 'n keuse het nie. Ons moet dit doen en be-oefen en geniet en daarop reageer (vergelyk ook Barnard 1981:394). White (1999:29) noem dan dat eers as dié *geskenk* met blydschap aanvaar word, die lewensvraagstukke aangespreek word. Sy koppel die essensie van die liturgie, naamlik om fees te vier (die essensie vanaf die Nuwe Testamentiese tyd tot vandag), aan die essensie van die lewe, wat ook is om fees te vier en aan die beginsel (Pittenger se aanhaling aan die begin van hierdie subhoof) dat liturgiese spiritualiteite ten doel het om individuele spiritualiteite (liturgieë) te vorm en 'n feeskarakter te gee (1999:30). Die liturgie "*shapes people for godly living in various ways*" (1999:101; vergelyk ook Romney 1986:5). Feuerbach se bekende uitspraak, "Jy is wat jy eet", word gebruik om aan te sluit daarby dat mense (spiritueel) "honger is vir God" en dat die liturgie dan die "voedsel" is wat die honger stil en van die lidmate feesvierende, (spiritueel-) versadigde gelowiges maak (1999:29). White (1999:30) se allerverduideliking van wat die vorm en inhoud van liturgiese spiritualiteit is, vind sy in Augustinus van Hippo se homiletiese retoriek van +- 1500 jaar gelede, naamlik "*Be what you see; receive what you are.*" Met "*be what you see*" word imperatief bedoel dat jy (lidmaat) sal wees en word wat jy in die liturgie sien gebeur en met "*receive what you are*" dat jy spirituele versadiging (sakramenteel, homileties, ens) sal ontvang, want dit is wie jy veronderstel is om te wees (na God se bedoeling). Om "versadig" te word aan die misterie van God, is **deelname** aan die liturgie (deur lidmate) en die **eenvoud** daarvan baie belangrik (Bradshaw 1978:295 & Collins 1991:63). Veral in postmoderne, pluralistiese kulture is blootstelling en deelname onmisbaar om spiritualiteite te veredel (Collins 1991:64-65 en Sweet 2000:59-60). Uit bogenoemde verduideliking is dit duidelik dat White en ander outeurs met liturgiese spiritualiteit terugsky na die wese van die liturgie en die wese van spiritualiteit. Deur die liturgie word die gelowige se spiritualiteit verdiep en verinnig (Vos en Pieterse 1997:195). Wainwright sê Christelike liturgieë moet deur middel van woorde en gebare aan vier doktrines voldoen om spiritualiteit te koester (Romney 1986:7):

- - God se karakter
- - God se intensies vir mense

- - God se daad om Sy intensies te ontmoet
- - mense se respons op God se intensies.

Reed herinner aan 'n kardinale aspek rakende liturgiese spiritualiteit, naamlik dat dit die Gees se werking is, “...*the liveliness of Spirit among us in the gathering of worship itself.*” (1983:57).

Die liturgie het die vermoë tot “*opening the soul’s most subtle rooms*” en om lidmate in te trek in 'n staat van radikale eerlikheid, liturgies gesproke, om ons belewenis van God te verdiep (White 1999:26 en Hovda 1990:139). Hiertoe is liturgiese simbole en rituele uitnemend geskik.

“Symbolism is a kind of expanded thought capable of bearing an emotional load that would otherwise remain inexpressible precisely because it is unthinkable. The symbol enables us to come to terms on an intuitive level with facts whose literal meaning we cannot yet deal with.”

(White 1999:140)

“Within the rites ... lies a treasury of images and patterns of devotional experience which allow ... for incorporating that reflection into the overall fabric our spiritual lives.”

(White 1999:120)

Uit 'n liturgiese oogpunt lê die vier komponente, liturgiese spiritualiteit, spiritualiteit, simbole en rituele, baie na-aan mekaar en dien dit in sinergistiese verband tot wedersydse opstuwende ingespan te word (Fink 1993:59,61; Romney 1986:7-8 & Long 2001:19,20,22). Roxburgh (2000:131-132) noem een van die leierskapstipes wat vir die huidige konteks benodig word “*Poets*”. Hy skryf dan: “*Poets use words: metaphors and symbols. ... They are like a virus in the body that surreptitiously enters the blood stream, lies deep in the body and begins a work of transformation. Poets use metaphor to create the imagination of an alternative world.*”

2.4.3 Toespitsing en Refleksie

Die postmoderne mens en die stadsmens blyk 'n groot behoefte te toon aan spiritualiteitskoestering in die kommunikasie-ontplofing en die snelbaan-lewe van

die 21^{ste} eeu. Soos wat mense fisies honger word en hunker na versadiging deur 'n bord kos hunker mense toenemend spiritueel na versadiging in en deur die liturgie. In die proses van Christelike spiritualiteitskoesting binne die liturgie kan simboliek 'n gewigtige bydrae lewer omrede dit op emotiewe, affektiewe en mistieke vlakke kommunikeer in aanvulling tot kognitiewe bydraes.

Die term **spiritualiteit** kan nie meer vereenvoudig word as dat dit minstens drie komponente omspan nie:

1. 'n verbete *verbondenheid aan God* met hart, siel, verstand en krag;
2. 'n *verbondenheid aan ander mense en die alledaagse lewenspraktyk*, tot by vlakke van verligting en herstel van reg en geregtigheid in armoede en derde wêreldse lewensfere;
3. 'n onverbreekbare en geïntegreerde *verband* tussen hierdie verbondenheid aan God en die verbondenheid aan ander mense en die wêreld.

Gemeentespiritualiteit sal verduidelik kan word as die uitdrukking van die gemeente se verstaan van God se teenwoordigheid en aktiwiteit in die wêreld.

Oor **liturgiese spiritualiteit** sou die belangrikste momente vir die verstaan en toepassing daarvan die volgende wees:

1. Spiritualiteite in gemeentes (eredienste), groepe en mense val meestal in een van vier kategorieë en variasies daarvan. Die liturgiese en ekklesiologiese mikpunt moet wees om al vier die spiritualiteite te akkommodeer en die bronne en winspunte uit elkeen te benut. Dit laat die gemeente wandel in 'n *heelwaarheid* en bied aan pluraliteit en diversiteit van postmoderne kontekste 'n geleentheid tot bywoning en deelname. Die vier kategorieë is:

- a. 'n affektiewe of hartspiritualiteit (koinonia dominant || *Pastor*);
- b. 'n kognitiewe of kopspiritualiteit (kerugma dominant || *Profeet*);
- c. 'n mistieke of misterie-spiritualiteit (leitourgia dominant || *Poëet*);
- d. 'n konatiewe of handspiritualiteit (diakonia dominant || *Apostel*).

2. Liturgiese spiritualiteit verwys na die studie en aktiwiteit wat worstel met die vraagstuk van ... “ ...*how it (liturgie) nourishes, sustains, influences,*

enriches, enlivens the relationship between the Christian believer and God” en die verhouding tussen die Christengelowe en ander mense en die alledaagse lewenspraktyk. Kortom is dit die liturgiese koester en kweek van die diep, innige versadiging van ‘n ware Christenspiritualiteit.

3. Belangrike kwaliteite (modusse) rakende die doen en die besig raak in diens van liturgiese spiritualiteit is **deelname** en **eenvoud**.
4. Liturgieë in diens van spiritualiteit sal baie baat vind as dit inhoudelik ruimte skep vir en voldoen aan:
 - a. die karakter van God
 - b. die bedoelings wat God het vir mense en met mense
 - c. dae van God wat hierdie bedoelings van God kan ontmoet
 - d. mense se reaksie op God se aksie en inisiële bedoelings.
5. Simbole en rituele is uitnemend geskik om spiritualiteit deur die liturgie te voed en te koester omrede dit:
 - a. emosioneel gelade is;
 - b. onbeskryflike kompleksiteite en “*multifaceted*” dimensies, soos God se wese, goed en duidelik kan uitdruk;
 - c. ondenkbare en herinnering (geheue) saamdra;
 - d. intuïtief kommunikeer;
 - e. beelde, persepsies en ervaring verdiskonteer in die kommunikasieproses.

As Christelike of Bybelse spiritualiteit die term is waartoe gelowiges in hierdie dag geroep word en as spiritualiteit die term is wat aan God se wese, God se riglyne en God se opdrag in mense se lewens ‘n regmatige plek besorg, is die liturgie die aanleg en die kweekhuis waarvandaan dit kan uitgaan. As die liturgie die bron, die instandhouer en die korrigeerder van *coram Deo* spiritualiteite is, is liturgiese simbole en rituele bruikbare gereedskap en instrumente in die hande van die gemeentes, gelowiges en liturge om spiritueel fees te vier by aanbiddingsgeleenthede.

2.5 Liturgie en kommunikasie in 'n postmoderne konteks

“... communication science needs to be applied to liturgy with as much rigor as possible ...” (Lardner 1979:143)

“Waar ook al daar 'n doeltreffende / effektiewe (gemeet aan Reformatoriese norme) en gewoonlik groeiende gemeente is, is daar 'n goeie kommunikator op die preekstoel. Met effektief bedoel ek nie noodwendig “glamorous” nie.” (Malan Nel 2001:7)

'n Eeue-oue soeke binne die vakgebied van praktiese teologie, meer spesifiek liturgie en homiletiek, is **effektiewe kommunikasie**. Hanekom (1995:32-36,148) verduidelik dat veranderinge binne die moderne samelewing die moderne mens uitgebring het by 'n nuwe kommunikatiewe paradigma. Die aanbreek van postmoderne tendense het die kompleksiteit van liturgiese kommunikasie in 'n baan van sy eie geplaas. Hendriks (1999:87) verduidelik die nuwe skuif in kommunikasie-paradigmas soos volg:

*“A paradigm shift in authority and communication is equally clear. The consumer is in command. This ties with the rampant individualism of the west, with the rise of democracy and individual freedom, human rights, etc. I choose what I want to buy, to be, to do. (vergelyk ook Wilson-Kastner 1999:133). The church has to adapt and learn afresh how to communicate from the bottom upwards, in the style of a servant, with the power of love and authentic witness. Many churches' authority were authoritarian, with power instituted in persons and structures, in church orders and dogma (soos ook uitgespel deur Burger [1995] in *societas*-tye, teenoor *communitas*-tydperke). Communication too has*

changed. ... Today top-down communication is contra-productive. Communication requires a different style and ethos. The information explosion began with the radio, then was followed by the television, satellite communication systems, and the internet. What the printing press did to change the world in the sixteenth century, global communication and information systems are now doing."

2.5.1 Dialogiese kommunikasie: grondliggend vir die liturgie

Die dialogiese benadering tot die liturgie is van kardinale belang vir die praktiese teologie en spruit voort uit die filosofiese vakgebied (Pieterse en Wester 1995:57). Tydens hierdie studie word **dialogiese kommunikasie geneem as praktyk-teorie** wat grondliggend en onontbeerlik is vir die liturgie en die praktiese teologie. Soos later gesien sal word, bied dialogiese kommunikasie goeie rekenskap van die gehalte van kommunikasie wat in die Bybel gebesig is. Die filosowe wat die rafineerwerk ingelei het sedert Socrates, was denkers soos Augustinus, Kierkegaardt, Buber, Jaspers, Gadamer en Habermas. Hulle het spesifieke waardevolle bydraes gelewer omtrent die verhoudings tussen mense en hulle mededelings onderling (Pieterse & Wester 1995:57). Pieterse en Wester sit die dialogiese kommunikasie-styl baie sinvol uiteen in "*Desmond Tutu's Message. A Qualitative Analysis*" waaruit enkele grepe weergegee word (1995:56-73).

Die dialogiese benadering het die diepe intensie om die dialoog tussen God en mense te koester, te verbeter, na te vors en te laat geniet. Liturgiese simbole en rituele (*punt 2.5.2*) het hierin 'n gewigtige bydrae te lewer en 'n prima konteks om hul waarde tot reg te laat geskied. Vir die dialogiese benadering om pos te vat, is dit eerstens belangrik dat die speelveld gelyk gemaak word met enkele voorveronderstelde, inleidende opmerkings. Die opmerkings is die volgende:

- Die plaaslike gemeente moet kontekstueel geïmposisioneer wees as 'n **kommunikatiewe gemeenskap**.
- Na die voorbeeld van kommunikasie in die Bybel en binne God se koninkryk, behoort kommunikasie binne die Liggaam van Jesus Christus **simmetriese kommunikasie** te wees.

- Binne die Liggaam van Christus word **interpersoonlike kommunikasie** as ‘n dinamiese proses geag.
- In liturgiese en homiletiese terme word die luisteraars as gesanksioneerde, **deelnemende vennote** gesien.
- Die term “dialogies” wys binne ons konteks heen na **die gelyktydige proses onder al die deelnemers wat in die vorm van ‘n spiraal aanhoudend en kolkend onderlinge betekenis(se) uitruil en met mekaar meedeel.**

Grondliggend en in die nukleus van die dialogiese kommunikatiewe beginsel, waar mense met mekaar kommunikatief assosieer, geld die volgende riglyne:

- Dialogiese kommunikasie word bedryf as ‘n intermenslike fenomeen.
 - Dialogiese kommunikasie geskied in vryheid en op gelyke voet.
 - Dialogiese kommunikasie moet die weg baan na begrip en verstaan tot wedersydse voordeel deur die uitruil, kommunikeer en interpreteer van idees en boodskappe, soos die evangelie van Jesus Christus.
 - Dialogiese kommunikasie is bestaanskommunikasie.
- ❖ Eksistensiële kommunikasie (bestaanskommunikasie) impliseer drie aspekte wat noodsaaklik geag word:
1. Deur *interpretasie en aanvaarding van die evangelie* ontvang mense verlossing, betekenis en hul eintlike bestemming (roeping) as gelowiges.
 2. As ons hierdie interpretasie van die evangelie in ons konteks oordra en versprei, plaas ons ons *totale bestaan* op die altaar as waarborg. Dit vra ‘n totale deelname en oorgawe waardeur gekommunikeer word.
 3. Ons *leef* die boodskap soos wat ons dit oordra en uitdra.

Die dialogiese benadering tot kommunikasie vind ‘n ideale toepassingsveld in die praktiese teologie. Die redes daarvoor is:

- Dialogiese situasies is ideaal geskik vir **Goddelike openbarings**. Swank (1981) toon aan dat God se handelswyse met mense nooit unilateraal of eenrigting-kommunikasie was nie (Pieterse en Wester 1995:58). So ook

is Jesus se bediening, waardeur God aan ons geopenbaar word, gekenmerk deur dialogiese kwaliteite soos 'n styl wat vrae en bespreking verwelkom en 'n styl wat eerder uitnoodig as forseer.

- **Gemeentes as kommunikatiewe instellings** is dialogiese kerke. Gemeentes waar pluraliteit duidelik wys en waar konflik en verskille 'n interpretasie-ruimte ("*space for change*") vind en uit die Skrif geantwoord word en waar die Heilige Gees as die Skrifuitlegger ruimte skep sodat mense klarigheid kry deur dialoog en worsteling, laat reg geskied aan die dialogiese beginsel. Die Heilige Gees skep vryheid en ruimte; Hy maak die mense deelnemers in Sy werk en Hy gee die mense 'n sê in sy verlossende daad.
- Dialoog is die grondliggende **gesindheid van 'n Christen**. Aan die hand van Berkhof (1973) en Zeffass (1988) toon Pieterse en Wester (1995:59) aan dat een van die mees basiese uitgangspunte van die teologiese antropologie is dat mense in **verhoudings** tot God, tot mekaar en tot die natuur leef. Hierdie verhouding tot God en tot mekaar waarin mense as verhoudingswesens leef, vind die hoogste sin in **gebed**. Die kruis van gebed is dat dit verhoudings tussen God en mense is wat deur die Heilige Gees bemiddel word. Dingemans (1990) verwoord hierdie balans akkuraat as hy skryf (Pieterse & Wester 1995:59):

"Prayer is at once hearing and responding: a dialogue between the strange, nearby God and human beings, breathed by the Spirit."
- **Prediking** het 'n inherente **dialogiese karakterbou**. Dingemans (1991) onderskei tussen twee tipes preke (Pieterse & Wester 1995:59): (1) 'n diskoers wat lerend, proklamerend en eenrigting kommunikasie is en (2) 'n homilie wat ontmoetingsgerig, interaktief en deelnemend is. Pieterse dui ook daarop dat die Griekse woord *homilia* "dialoog" beteken, soos byvoorbeeld in 1 Kor 15:33 en in Luk 24:14,15 (1995:59). Die woord *homilia* is ook deur Justinus Martelaar gebruik om te verwys na die gesprek oor die Skriflesing by gemeentebyeenkomste. Die woord "homilie" het later die betekenis gekry van 'n vers-vir-vers uitleg van die perikoop. Vaticanum II het weer die betekenis van "homilie" gerestoureer na Bybelse prediking met dialogiese karaktertrekke (Pieterse & Wester

1995:60). Pieterse en Wester (1995:60) plaas die dialogiese trekke van die prediking treffend in die korrekte perspektief as hulle skryf: *“In the sermon the hearer’s questions, circumstances, needs, and joys are raised, discussed and placed in the light of the gospel. This is done with consistent respect for the hearer’s freedom and human dignity.”*

Ter wille van vollediger duidelikheid en begrip van die dialogiese benadering tot liturgiese kommunikasie, word ‘n vergelykende skema waarin die kontras met outoritêre kommunikasie gestel word, weergegee (Pieterse & Wester 1995:61).

<u>DIALOGIES</u>	<u>OUTORITÊR</u>
<u>i) Waardeskating van die ander persoon tydens kommunikasie</u>	
Word verreken & voeg betekenis by boodskap Beskerm mense teen vernedering & afbreking Aktiewe deelname is belangrik Medegelowige een van ons	Persone is objekte wat reageer op faktore Bekeer persone tot eie idee(s) Persone ontvang net boodskappe Deel nie sienings Nie een van ons nie
<u>ii) Kommunikatiewe situasie</u>	
Geen dominerings nie Pastoraal Evangelies-georiënteerde kommunikasie Betrokke by geloofsbyeenkoms	Dominante spreker Nie-pastoraal Manipulerende kommunikasie Buitestaander
<u>iii) Doel van kommunikasie</u>	
Verhoudingsbou met mense en God Ander oortuigings toelaat Streef na wedersydse verstaan	Geen verhoudingsbou nie Ander oorreed Kommunikeer net eie verstaan
<u>iv) Struktuur van kommunikasie</u>	
Dialogiese preek Wisseling van rolle Oop-einde kommunikasie Prediking ‘n stap in die proses	Monologiese preek Sien slegse eie posisie Voorskriftelike kommunikasie Kommunikeer Enigste Waarheid

v) Inhoud van Kommunikasie

Liefde en omgee sentraal	Veroordelend teenoor luisteraars
Goeie nuus van God	Moralisme
Bybelse boodskap oop vir gemeenskap se interpretasie	Bybelse boodskap rigied volgens prediker se verstaan
Bevrydingsboodskap van God	Laai nuwe sondes af op luisteraars

Soos wat die gesprek vorder rondom effektiewe kommunikasie en die ruimte waarin liturgiese simbole en rituele bydraes lewer, sal dit hoe langer hoe duideliker blyk dat simbole en rituele in 'n dialogiese konteks gedy, maar tegelykertyd die dialogiese kwaliteite van kommunikasie onderstreep en aanvuur. Sterker gestel: die mees ideale en mees optimale toepassingsveld waarbinne simbole en rituele aangewend kan word, dui op dialogiese kommunikasie-velde. Selfs uit die gesprek oor postmoderniteit (2.3 – p36) en die gesprek oor Gereformeerde, teologiese grondlyne (2.2 – p6), blyk dit duidelik dat dialogiese kommunikasie heelwat antwoorde bied. Dialogiese kommunikasie binne die liturgie en liturgiese simbole en rituele is enorm sterk en duidelik op mekaar afgestem. Die leemtes wat blootgelê gaan word en die aanbevelings wat uitgesoek gaan word in die volgende paragrawe behoort beide (i) dialogiese kwaliteite en (ii) effektiewe simboliek eer aan te doen.

2.5.2 Liturgiese kommunikasie: 'n komplekse en omvattende fenomeen

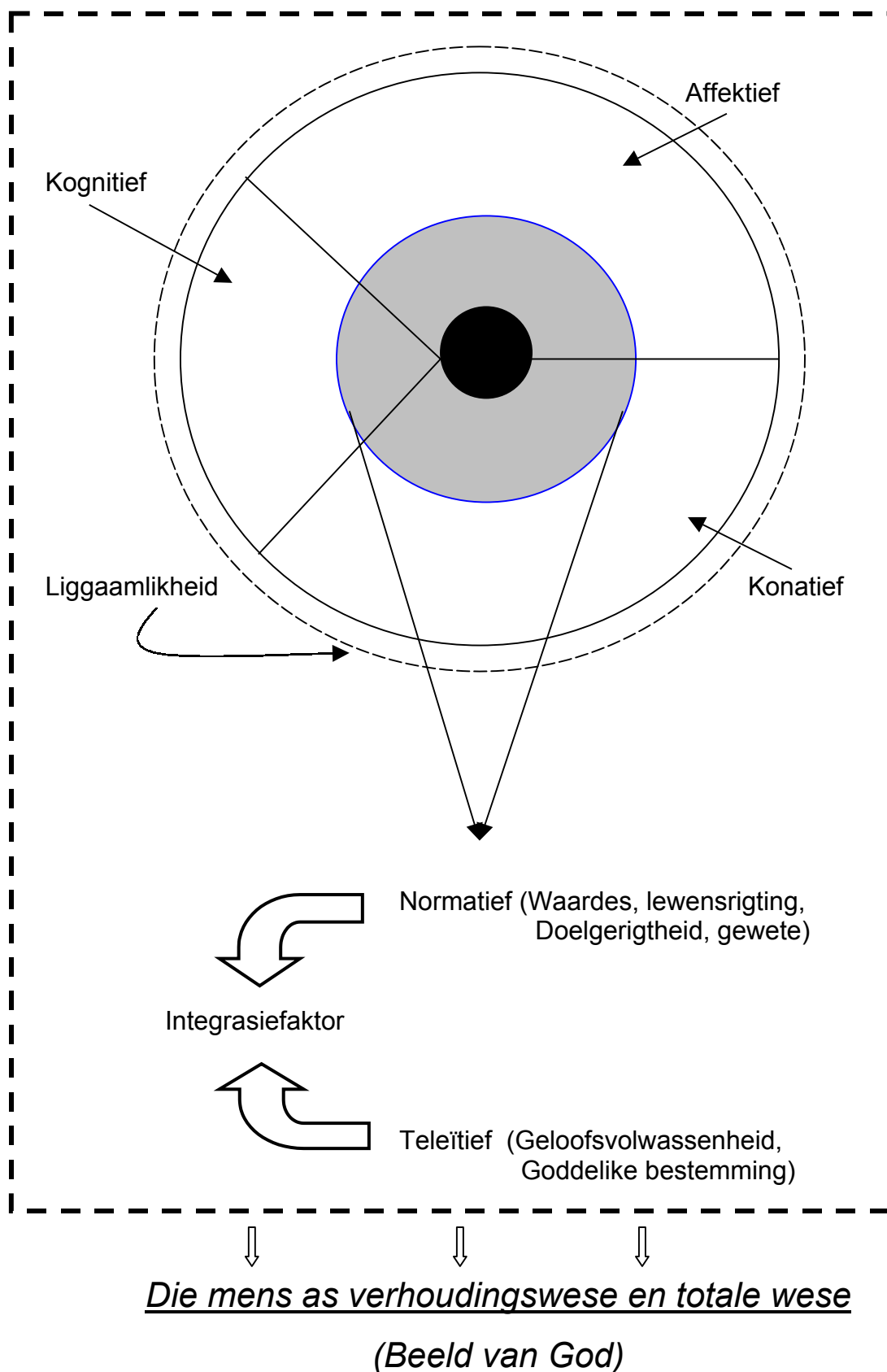
Die poging is om voorts die kompleksiteit van effektiewe kommunikasie uit te lig en andersyds **uit te brei en in te fokus binne beginsels van die dialogiese kommunikasieteorie**. Malan Nel (2000:105) maak dit geensins makliker as hy aan die hand van Gibbs uitwys dat mense in die moderne en premoderne tye publieke kommunikasie (erediens en prediking) as populêr en effektief beskou het nie. Postmoderne mense het nie 'n saak met publieke kommunikasie nie. Hulle dink en vorm menings individualisties (vir hulleself) en pluralisties (verskillend). Die uitdaging vir die liturgie sal wees om die eeue-oue Waarheid effektief te kommunikeer aan moderne en laat-moderne mense op so 'n wyse dat die effek van elektroniese media en inligtings-ontploffings nie die Boodskap skaad nie. Simbole en rituele lê beslag op heelwat sintuie (sig, smaak, gevoel, reuk, gehoor, ens.) waardeur deure geopen word vir 'n meer effektiewe en holistiese wyse van

kommunikasie wat ook, in aanvulling tot die linkerbrein, die regterbrein betrek (Vos & Pieterse 1997:116; Marcel Barnard 2000:10; Attie Barnard 1994:199, Richter 1998:77-81 en Hanekom 1995:147-148). Voorts is kommunikasie deur middel van simbole en rituele uitnemend geskik om waarhede omtrent 'n bonatuurlike, onsigbare en transendente God te kommunikeer, omdat dit ook bo-verbale groothede en waarhede op nie-verbale maniere kommunikeer (Burger 1999:208; Hanekom 1995:147; Vos en Pieterse 1997:116). Pieterse (1998:346-347, vergelyk ook Barnard 1994:179 en Thorer 1984:506) maak melding van Ricoeur se simboolteorie oor hierdie aspek waaruit duidelik blyk dat simbole met hul nie-talige en talige komponente mense laat dink, verbeel en herinner in die proses van kommunikasie. Voorts meld hy die volgende:

“Die kommunikasiëkrag van simbole lê daarin opgesluit dat dit na wêreldes verwys wat buite ons sigbare werklikheid bestaan. Simbole funksioneer as vensters wat ons 'n uitsig gee op die onuitspreeklike, die oneindige en die transendente.”

Eichrod verduidelik byvoorbeeld hoe die simboliese handeling van die profete (Hosea se prostituutvrou Gomer, Jeremia se linnegordel en die kleipot en Esegïel wat vir 39 dae op sy linkersy en vir 40 dae op sy regtersy moes lê, ens.), op kerugmatiese vlak 'n onafhanklike manier van prediking was wat die plek van die verbale woord moes inneem (Hanekom 1995:130).

Navorsers soos Mehrabian, Thompson, Izard, Chartier, Armstrong, Daly, Friedrich en Vangelisti is dit eens dat kommunikasie die totale mens moet betrek (Nel 2001:41; vergelyk ook Hanekom 1995:147; Hovda 1990:140; Vos & Pieterse 1997:116; Pieterse 1998:348 en Pieterse 1986:122). Louw (1989:24) beeld die mens as totale wese en verhoudingswese grafies uit, waarmee in dialogiese kommunikasie rekening gehou moet word. Die grafiese uitbeelding word weergegee op bladsy 114.



Mehrabian (1972:182), Pease & Garner (1981:5) en Nel 2001:41 beweer dat, met die oordrag van emosie en gesindheid, 'n skrale 7% verbaal oorgedra word.

Pieterse (1986:119), Barnard (1994:184,195), Richter (1998:70) en Hovda (1990:140) stel dit duidelik dat nie-verbale kommunikasie magtiger kommunikeer as verbale kommunikasie. Birdwhistell het bevind dat woorde minder as 35% van sosiale betekenis dra en dat 65% deur die nie-verbale komponent gedra word (Pease & Garner 1981:5; Nel 2001:47). Chartier en Pickard toon aan dat betekenis en bedoelinge wat nie-verbaal oorgedra word (anders as verbale kommunikasie wat maklik valsheid kan verbloem) relatief vry is van “*deception, distortion, and confusion*” (Nel 2001:74).

Lardner (1979:14) lig die veelkantigheid en multi-sistemiese dimensies van kommunikasie treffend uit as hy Watzlawick et al. (1967) aanhaal:

“ ... not only words, their configurations, and meanings which are the data of syntactics and semantics, but their nonverbal concomitants and body language as well. Even more, we would add to personal behavioral actions the communicational clues inherent in the context in which communication occurs. Thus from this perspective of pragmatics, all behavior, not only speech, is communication, and all communication – even the communicational clues in an impersonal context – affects behavior.”

Lardner (1979;18, 44-57) lig die kompleksiteit van liturgiese kommunikasie verder uit as hy verduidelik dat boodskappe op drie vlakke betekenis oordra: 1. direk en letterlik (“denotative”), 2. interpretatief en 3. relasioneel. Ook die dinamiek van die dimensies van **metakommunikasie** (“message about a message”), waardeur die gesindheid, gevoel en intensies van die sender teenoor die boodskap, die ontvanger en haarself/homself gekommunikeer word, laat mens besef dat meervlakkige kommunikeerders, soos simbole en rituele, onontbeerlik is (Lardner 1979:43). Du Toit (1989:38-39) raak die belang van interpersoonlike vaardighede en houdings in die kommunikasieproses aan. Hy noem byvoorbeeld dat die *genietende benadering* een van die mees lonende response in die proses van kommunikasie is en oordrag van inligting oplik tot vlakke “... met ‘n 90% kans op sukses ...” (1989:39). Net so is die “*waarde wat aan die ander persoon as mens toegeken word*” deurslaggewend

om sinvolle boodskappe en waardes te kommunikeer (1989:40). Ander dimensies waarsonder kommunikasie, by name simboliese kommunikasie, nie suksesvol kan wees nie, is aspekte wat Hovda (1990:140) en Schramm (Hanekom 1995:33) uitlig. Hulle kry waardevolle ondersteuning by Pieterse (1986:111), Neff (Nel 2001:46), Marcel Barnard (2000:18-19), Attie Barnard (1994:218-220) en Lardner (1979:22,57), naamlik dat kommunikasie **relasioneel en verhoudingsgebaseer** is en moet wees en aangevuur behoort te word deur persoonlike betrokkenheid, persoonlikheid en **liggaamlikheid** (vergelyk Sweet 2000:73). Tesame hiermee moet die aspek van **deelname** (*participanten*) deur die toehoorders aangesny word (Barnard 2000:5; Mannion 1993:12; Sweet 2000:73 en Wilson-Kastner 1999:90-100) ten einde kommunikasie te optimaliseer. Pieterse benadruk die belang van liggaamlikheid in die liturgie oortuigend (*in* Vos en Pieterse 1997:126-130). 'n Belangrike aspek tot die toepassing van liggaamlikheid in die liturgie (ter wille van effektiewe dialogiese kommunikasie) is dat dit nie die grense van kultuur-vreemdheid oorsteek nie (Pieterse *in* Vos & Pieterse 1997:129). Liggaamlikheid in die liturgie het daarvolgens voordelige heilseffekte op:

- kommunikasie van die evangelie
- woordelike bemiddeling van God se heil
- simboliese handeling
- ritusse
- die funksionering van fisiese simbole
- interpretasie van die gebeure deur die deelnemers (hermeneuties)
- inkorporering van deelnemers se geskiedenis, ervaringe, beskouinge, persoonlike situasies, denkraamwerke, ens.
- die belewenis van die misterie van ons geloof in Jesus Christus.

Osmer (1992:17) bou hierop voort met Niebuhr se insig dat geloof soos 'n kubus is met vier vlakke: (1) oortuigings, (2) verhoudings, (3) verbintenis ("commitment") en (4) misterie aangaande God. Al vier die komponente moet in kommunikasie verreken word (Osmer 1992:17). Osmer vra dan die vraag: "How can we nurture the relational dimension of our teaching?" Hierop volg die antwoord: "... *active participation* ... and *sharing* ..." (Osmer 1992:28). Francis Mannion sê: "*The emphasis on community and on active participation are indisputably valid features of ... liturgical reform*" (1990:20). Veral in die huidige postmoderne klimaat van

“*individualiteit*” en “*particulariteit*”, waar die liturgie (erediens) maar net nog een (nie die heersende een nie) “*betekenissysteem*” is “*waaraan men partecipeert*”, moet liturgiese, kommunikatiewe deelname tot ‘n maksimum bevorder word (Barnard 2000:11 & Mannion 1990:12).

Die term *kommunikasie* kom van die Latynse woord *communicare* of *communicatio* wat beteken “*to make common; take part; share*” (Kidd 1972:63). ‘n Interessante voorval vat die spanning in simboliek uit die liturgiese kerke en die kommunikasievermoë in terme van relevantheid daarvan goed saam. Daar is saam met enkele lidmate een aand ‘n ekumeniese diens in ‘n Katolieke kerk bygewoon. Die diens was ryk aan simboliek en rituele. Na die tyd is aan hulle gevra wat hulle van die rituele dink “Dit is baie dood !”, het hulle geantwoord, maar van een liturgiese moment, met baie simboliek in, het hulle gehou. Dit was die “*sign of peace* “. Hiertydens is “Ons aanvaar jou met die liefde van ons Heer ...” (Jeugsangbundel 1 no 43) herhaaldelik gesing en het lidmate van verskeie kerke (baie spontaan) mekaar gegroet en hand geskud en omhels terwyl hulle sing. My aanname was dat die verskil in belewenis van simboliek vir hulle gelê het in die aan- of afwesigheid van **liggaamlikheid** en **deelnemende** handeling. Uit Katolieke kringe moet ons met M. Francis Mannion saamstem (1990:12):

“A high priority is placed on the promotion of intimacy, closeness, and familiarity in liturgical gatherings. The large, traditional congregation is rejected as anonymous and alienating, a barrier to authentic communal faith and worship. In the shift towards intimacy, personality tends to become the medium of liturgical communication and performance. ... With this comes a rejection of the formal and the impersonal in liturgy and an amplification of the ‘little pieties’ and ‘brief rituals’ – to use Goffman’s language – focused on moments of interpersonal sharing.”

Hierdie genoemde liturgies-kommunikatiewe aspekte van relasionaliteit, persoonlikheid, liggaamlikheid en deelname groei uit instemming met die benadering dat daar “*continuïteit tussen cultus en kultuur*” (teks en konteks) bestaan en dat “een

antropologiese benadering van die liturgie bepleit” word (Barnard 2000:13-15). Die *antropologiese benadering* hou, volgens Cornehl, in dat die liturgie primêr menslike handeling is wat, volgens Gärtner en Merz, geloofservaring kommunikeer (Barnard 2000:13). Cornehl beroep hom dan op Schleiermacher as hy aanvoer dat sulke liturgiese handeling geobjektiveer kan word en “van buite af word bestudeer” en verfynd word deur die antropologiese wetenskappe (Barnard 2000:13).

Uit die opvoedkunde en didaktiek word dieselfde kommunikatiewe beginsels voorgestel vir die klaskamer. Die aspekte van **meersintuiglike** momente soos die affektiewe, die kognitiewe en die normatiewe en die feit dat elke deelnemer as *totale mens* aan die kommunikasieproses **deelneem**, word deur Basson, Oosthuizen, Duvenage en Slabbert (1983:2) en Pretorius (1982:134) aangegee. Kosbare aansluiting word vanuit die teologies-liturgiese spektrum gevind as Pieterse (in Vos & Pieterse 1997:126) aanbeveel dat simboliese kommunikasie die kognitiewe styl van die reformatoriese tradisie “... aanvul met ‘n emosionele, estetiese en gemoedservaring van verstaan. Dit betrek die hele mens: die kognitiewe, die affektiewe en die konatiewe sye en spreek jou in jou diepste wese aan.” Die genoemde opvoedkundiges vestig eweneens klem op die **persoon en persoonlikheid** (styl, takt, ingesteldheid, en funksie) van die leerder en leerling en die effek daarvan op aktualisering en verhoudingsbou in die kommunikasieproses (Basson, Oosthuizen, Duvenage en Slabbert 1983:6 en Pretorius 1982:148, 160). Uit die opvoedkunde (Pretorius 1982:18,25) kom daar, soos ‘n vars briesie, ‘n welkome aansluiting by 1 Korinthiërs 13 in die proses van kommunikasie, naamlik dat as daar nie ‘n **verhouding van liefde** tussen die kommunikeerders onderling is nie, die oordra van inligting, boodskappe, gesindheid en waardes gedoem is tot niks. Pretorius lewer waardevolle insette rakende **nie-verbale** kommunikasie (1982:23,90,105). Aan die hand van Johnson se navorsing wys hy dan uit (1982:107) hoe nie-verbale kommunikeerders soos stemtoon, gesigsuitdrukking, liggaamshouding, oogkontak, aanraking, gebare en ruimtelike afstand warmte of koudheid kommunikeer.

Terug by die praktiese teologie is die vrees dat die liturgiese toepassing van simboliek en rituele in die liturgiese kerke (Ortodoks, Katoliek, Anglikaans, Luthers

– Hart 1984:6) op nie-verbale vlak strakheid en koudheid kommunikeer (Long 2001:23). M. Francis Mannion (1993:11) wys, in aansluiting by Van der Geest (Nel 2000:55) - uit navorsing van Dean Hoge dat “*The two values that American Catholics seek most are ‘personal and accessible priests’ and ‘warmer, more personal parishes’*” en uit die werk van Dick Westley dat: “*The parish must be ‘built on primary communities where intimacy, interpersonal relations and faith sharing can occur with regularity’*”. In die proses van liturgiese kommunikasie deur simboliek en rituele word daar gepleit, soos wat dit vir lesingsale en klaskamers voorgestel word, vir “sagtheid” (stemtoon), “belangstelling” en “glimlag” (gesigsuitdrukking), “ontspannendheid” en ‘n “neiging na ander” (liggaamshouding), “oogkontak met ander se oë”, openheid en ‘n houding van verwelkoming (gebare) en ‘n intermenslike “nabyheid” (ruimtelike afstand) omdat dit op nie-verbale vlak **warmte** kommunikeer (vergelyk Pretorius 1982:107).

2.5.3 Kommunikatiewe handeling

Die keuse word met hierdie verhandeling gemaak vir ‘n **kommunikatiewe handelswetenskaplike benadering ter wille van die evangelie** tot die praktiese teologie, meer spesifiek soos dit gegroei en ontwikkel het uit die kommunikatiewe handelingsteorie van Jürgen Habermas. Enkele hooflyne omtrent die dialogiese kommunikasieteorie word uit Pieterse (1998:176-194) se werk aangestip, omdat dit die liturgiese mikpunt met simbole en rituele as medium verhelder. Die dialogiese kommunikasieteorie (soos *bespreek onder 2.5.1*) het gegroei uit filosowe soos Sokrates, Augustinus, Kierkegaard, Buber, Jaspers, Gadamer en Habermas se nadenke oor mense se verhouding en omgang met mekaar. Die grondliggende vertrekpunte hieroor is dat:

- kommunikasie intermenslik is;
- dit in vryheid en op gelyke voet geskied;
- onderlinge begrip ontstaan deur die uitwisseling, die meedeel en vertolking van idees en boodskappe (soos die evangelie);
- daar ‘n goeie kommunikasiesituasie (moontlike konsensus) tussen deelnemers kan ontstaan wat nuwe grense stel;

- dit bestaanskommunikasie is.

Pieterse (1998:176-194) maak 'n sterk saak uit vir 'n skuif in die praktiese teologie binne die Suid-Afrikaanse konteks van 'n akademiese dissipline na 'n "*praxis of communicative actions* ." Die betoog waarmee grootskaals saamgestem word, is dat a.g.v. die intense proses van transformasie en verandering (sosiaal, ekonomies en polities) en gepaardgaande unieke kompleksiteite en probleme tans in Suid-Afrika, gekies word in die praktiese teologie vir "*a critical, contextual theology of liberational, transformative nature that works with a communicative theory of action based on a hermeneutical framework. It takes the concrete practical situation seriously and is therefore empirically orientated.*" Die volgende swaartepunte word dan deur Pieterse (1998:185-189) uitgespel om kommunikatiewe handeling binne ons Suid-Afrikaanse konteks te optimaliseer:

- Die **modus** van kommunikatiewe handeling moet *dialogies* of gespreksmatig wees. Interpersoonlike menslike kommunikasie is in sy kern aangewys op die dialoog-karakter daarvan. As relasie (verhouding en assosiasie) tussen gesprekvoeders gesien word as 'n vereiste vir effektiewe kommunikasie is dialoog soveel te meer noodsaaklik.
- Eksistensiële kommunikasie (bestaanskommunikasie) impliseer drie aspekte wat noodsaaklik geag word.
 1. deur *interpretasie en aanvaarding van die evangelie* ontvang mense verlossing, betekenis en hul eintlike bestemming (roeping) as gelowiges.
 2. as ons hierdie interpretasie van die evangelie in ons konteks oordra en versprei, plaas ons ons *totale bestaan* op die altaar as waarborg. Dit vra 'n totale deelname en oorgawe waardeur gekommunikeer word.
 3. ons *leef* die boodskap soos wat ons dit oordra en uitdra.
- In post-apartheid Suid-Afrika is die tyd vir outoritêre, eenrigting-kommunikasie verby en is ons aangewese op dialogiese kommunikasie as gelyke vennote in nederigheid. Ook die laat-moderne tydgleuf bring ons uit by dieselfde beginsel tussen ouers en kinders en tussen die individu en die maatskappy.

- Die *intensie* van religieuse kommunikatiewe handeling is om die realiteit van mense se lewens te betree (“*interven*”). Die *motief* vir die intreding in menselewens deur Christen-gelowige aktante is om die Christelike tradisie en boodskap in die eietydse praktyk van kerk en samelewing deur te gee (“*mediate*”).
- Die *doel* van kommunikatiewe handeling is transformasie en emansipasie - geestelik, sosiaal en ekonomies - en uiteindelik sodat mense geregtigheid en vrede kan beleef.
- Die *inhoud* van religieuse kommunikatiewe handeling is die *Christelike tradisie* wat insluit:
 1. die Skrif;
 2. die interpretasie van die Christelike boodskap van die Bybel in die baie kontekste van ons (Christelike) kerkgeskiedenis; en
 3. die eietydse verstaan van hierdie tradisie binne ons eie konteks.
- Met die bestudering van die kommunikatiewe handelingsteorieë mik ons na die vraag of die kommunikasie *betekenisvol* is. Ons vind troos en inspirasie in die feit dat die praxis van God ook teenwoordig en deelnemend is in hierdie handeling. Die *gebeure* wat voortvloei uit die kommunikatiewe handeling is *Woord-gebeure*. Die Woord-gebeure transformeer mense in die wortels van hulle bestaan, wat nuwe vensters van hoop vir hulle oopmaak.
- Die geloofskommunikeerders moet bewus wees van hulle eie praxis voor die aangesig van die Here (*Coram Deo*).
- Kommunikatiewe handeling moet rekening hou met analises van die *konteks*. Heitink (1999:77) is ewe duidelik hieroor as hy sê dat alle praktiese teologie *kontekstueel* is. Die kontekstuele analises moet analiseer of die kommunikatiewe handeling uitloop op transformasie, wat hoop, bevryding, geregtigheid en vrede insluit. Die juisste metode van analisering is deur prakties-teologies **empiriese** navorsing te doen.

Die praktiese teologie ondersoek die praxis met die uiteindelijke doel om die kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie te bevorder en te verbeter in die lig van die Koninkryk van God (Pieterse 1993:185). Dit gaan dus daaroor dat die

huidige praxis ondersoek word met die oog om 'n beter praxis daar te stel. (Pieterse 1993:175).

2.5.4 Simbole en rituele as liturgies-kommunikatiewe aanbod

“Hy (ds. Paul du Toit, Lynnwoodrif) het ... gesê kommunikasiekundiges beweer geslaagde kommunikasie in die elektroniese era vind onder meer plaas deur simbole (ikone) en eietydse rituele te gebruik en stories te vertel.” (Die Kerkbode – 5 Julie 2002 – p.5)

Voeg by bogenoemde teoretiese begronding van die liturgie en die praktiese teologie die angstige intensie om kommunikasie op te hewe en die feit dat effektiewe kommunikasie soveel as moontlik sintuie (veelsintuiglik – soos hierbo bespreek) moet betrek en dat *“... we mogen ons niet fixeren op een zestiende eeuws spoor van woord en gehoor”* (Marcel Barnard 2000:20) en ons moet manmoedig toegee dat simbole en rituele 'n billike kans verdien om die *dialogies-kommunikatiewe* knoop te help deurhaak om *bestaanskommunikasie* te besig wat hoop, transformasie en bevryding bring (Hovda 1990:140). Hierdie aspek van veelsintuiglike kommunikasie vind ook weerklank in die didaktiek en die kategetiek. Die nuwe kategese-leerplan van die Algemene Jeugkommissie het spesifiek gepoog in hul onderrigstrategie om die kognitiewe (hoof), die konatiewe (hand) en die affektiewe (hart) reseptore (soos deur Pieterse 1997:126 uitgespel vir simboliese kommunikasie) van dooplidmate te betrek in die nuwe leerplanne (Jansen van Rensburg 1997:18). Marcel Barnard (2000:18) sê dit kostelik:

“Wat nu van het horen geldt, kan van al de zintuigen worden gezegd. Als het geloof ‘innerlijk’ is, bestaat het in ieder geval in de liturgie niet zonder dat het zich uitdrukt in taal, in beeld, in geur (wierook), in smaak (wijn), dus zonder dat het zich ‘verlijfelijkt’. Dit is nu symboliseren: het samennemen van twee verschillende domeinen.”
(Met “twee verschillende domeinen” bedoel hy die **menslike** en die **goddelike** – p32)

Die noodroep uit postmoderne kringe om deur die parameters van individualiteit, sekularisasie en 'n elektroniese, multimediêre kommunikasie-ontploffing, 'n

transendente, supra-verbale, onbegryplike en onbeskryflike God te aanbid, lief te hê en te bewonder, kan beteken dat koppe instemmend geknik word in die rigting van liturgiese simbole en rituele. Daar sal moeilik kommunikeerders gevind word wat so effektief soos simbole en rituele die Goddelike en die menslike domeine kan laat saamvloei of 'n fusie bewerkstellig (Zimmerman 1993:137 en Hovda 1990:140, 150-151) op die vlak van totale kommunikasie (Barnard 2000:18,32) Lardner (1979:13) neig reeds in die rigting as hy sê: *“Liturgical worship is ritual by nature, and ritual behaviour has its own grammar and syntax”*. Hovda (1990:139-40) gee simbole aan as die liturgiese taal wat meersintuiglik en veel-deelnemend in werking tree (vergelyk ook Long 2001:45,52; Leonard 1990:15; Burger 1999:214 en Barnard 1994:184,198-199) en *“every part of that action must be done so beautifully, so carefully, so worshipfully with such appeal to **all our senses**, that it commands attention and **involvement**.”* (my eie kursiverings). Leonard (1990:159) maak dit goed duidelik dat Christelike liturgie 'n gemeenskaplike gebeure is en die transendente, al die sintuie en verbeelding en die totaliteit van die menslike wese inkorporeer (vergelyk Pieterse in Vos & Pieterse 1997:124) en daarom 'n geweldige uitdaging stel: *“It calls us to conversion of heart, ... this call to conversion takes place on a deeper level **through symbol and ritual** (eie kursivering) and not in the language of rational, didactic discourse”* (vergelyk ook Lardner 1980:5). Belangrik om in berekening te behou met simboliese kommunikasie is dat dit **konteks en kultuurvriendelik en bekend** moet wees om enige eksistensiële impak te maak (Pieterse in Vos & Pieterse 1997:126; Barnard 1994:187; Barnard in Barnard & Post 2001:17 en Lukken 1999:115, 180). Kultuurvreemde simboliek sal nie afgaan nie. Dit blyk die rede te wees waarom Lukken (1999:47) “herhaling” lys as 'n “fundametele karakteristiek” van rituele. Dit moet bekend wees of bekendhede oproep.

Wolterstorff (ongedateerde publikasie, p8-44) gee in sy verduideliking van die liturgiese verwickelinge in *Church of the Servant*, Grand Rapids, liturgies-kommunikatiewe sleutelstrategieë vir ons dag deur wat werklik applous verdien. Die antropologiese en sintuiglike elemente wat daarvoor in die kommunikasieproses betrek moet word, word bondig aangesny:

#1 – moeite, beplanning en gebede vir die gemoedstemming in die liturgie. “We discuss the basic mood we want to capture – even the succession of moods within the liturgy” (8).

#2 – geheue en herinnering. “One way to think of the church’s liturgy is to think of it as a remembering” (9).

#3 – verbeelding en meditasie. “When something is familiar we can approach it with ‘at ease’ meditateness. You will notice that we from time to time use music from Taize, a liturgically imaginative community The music contains a great deal of repetition. They are convinced that the short thought repeated meditatively takes up its dwelling deep in the soul” (12; vergelyk ook Roxburgh 2000:129).

#4 – beweging, liggaamlikheid en houding. “The question ... is what is the appropriate gesture ? ... What motion best fits the action ? In short ... in our liturgy, we follow the principle of using the gesture or posture or motion which best fits the action” (20,42). In hul liturgie is daar ‘n moment wat “The Passing of the Peace” heet wat uit Justinus Martelaar (150 n.C.) en die Nuwe Testamentiese tyd dateer (29). Hiertydens gee lidmate aan mekaar ‘n handdruk, of omhelsing, of ‘n “kus van liefde” met die woorde “The peace of the Lord be always with you” (29). Daar vind ook liturgiese dans plaas waarin die simboliek vervat is dat ...” ... through art in the liturgy the whole world of sight and sound and gesture is enabled to praise God the Creator. ... One might add that through dance in the liturgy, more of ourselves is caught up in worship We are more than minds and spirits; we are also bodies” (43). Tertullianus se uitspraak: Caro salutis est cardo (“The flesh is the pivot-point of salvation”) vra gewis dat die liggaam meesprek en meemaak tydens aanbidding (Peterson 1998:156).

#5 – deelname. Die gemeente reageer met ‘n hardop “Amen” aan die einde van liturgiese gebede soos uit die tyd van Justinus Martelaar in 150 n.C. (21) en verskeie responsoriese sange in die liturgie (32-33). “For as I just noticed, the liturgy is very much the action of the whole people” (26). Lidmate kom na vore om brood en wyn te ontvang en om offergawes te bring as simbool van ... “the fact that we give ourselves to God” (20-22).

#6 – simboliek. Bo en behalwe al bogenoemde simboliese handeling en rituele, die liturgiese gebede en die weeklikse nagmaal - in navolging van die vroeë kerk en Calvyn se oortuiging daaroor (15-17) - word nog een treffer uitgelig. Tydens bevestiging van lidmate word aan hulle simboliese kuns-artikels (gemaak deur lidmate) oorhandig en aan babas wat gedoop word 'n kunstig-gemaakte wit borslap (ook deur ander lidmate gemaak) waarmee samehorigheid met die gemeente, versterkende herinnering en *“enhanced worship, and God’s creation caught up in praise”* bereik word (44). Boonop sê Wolterstorff: *“Learning is not only accomplished verbally!”* (44)

Hovda se bod, wat die genoemde beginsels goed saamvat en liturgiese simbole aanbied as antwoord en oplossing, verdien neerslag (1990:140):

“Specialists in the field tell us that our verbal efforts are a very small part of the communication process. They suggest that more is communicated in unspoken and nonverbal ways – by expression, gesture, body language, choreography, music and other arts in symbolic ways that touch not just reason ... but also our memories, imaginations, senses, all the levels of our complex beings. This is true in all communication, but above all in worship where we deal with the mystery of God, the inexpressible, the Holy One at whom our words can only aim, never capture. Our verbal efforts and formulas are inevitably imprisoned in a particular time, place, language, culture, situation. The symbol language of liturgy, on the other hand, is universal and comprehensive, some kind of huge human reservoir into which we all tap: person, earth, water bath, bread and wine, common table, rock, fire, music, incense, oil massage, kiss of peace, foot washing, procession and dance, icon and all the rest.”

2.5.5 Toespitsing en Refleksie

Binne die huidige postmoderne *“Transition world “* of *“In-Between World “* (Roxburgh 2000:30-31, 41-43) is die wenslikheid dat kommunikasie spesifieke karaktertrekke moet omarm. Kerklike en liturgiese kommunikasie sal ook binne

gereformeerde kringe paradigmatyke moet ondergaan om die konteks ernstig en liefdevol te bedien. So byvoorbeeld sal kerklike kommunikasie in 'n breë sin **van onder na bo** baie beter tref in die huidige tydgleuf waarbinne mense boonop **minder affiniteit toon teenoor publieke kommunikasiegeleenthede** soos eredienste. 'n Klompie van die vernaamste karaktertrekke wat hierdie tydsgees en die gereformeerde tradisie kan ontmoet, word behandel:

1. Die groot noemer waaronder feitlik al die karaktertrekke saamgegroepeer word, is dat kommunikasie die **totale mens** moet betrek. Die volgende aspekte wat ter sprake kom verduidelik meer spesifiek wat bedoel word met **holistiese kommunikasie** wat die totale mens aanspreek en betrek (en kommunikatief die dialogiese karaktertrekke uitbou).
 - a. Kommunikasie moet **veelsintuiglik** wees. Sensoriese belewenisse soos sig, smaak, gevoel, gehoor en reuk moet beurt kry.
 - b. Daar moet groter klem wees op **regterbrein** stimulasie in die kommunikasieproses wat kognitiewe benaderings aanvul. Aspekte soos kuns, kreatiwiteit, intuïsie en meditasie kan goed ingespan word.
 - c. Ruimte vir instrumente wat **transendente**, bonatuurlike, onsigbare en oneindige groothede kan kommunikeer, moet geskep word.
 - d. In 'n kerklike tradisie waar verbale kommunikasie dominant was – moet meer gemaak word van al die dinamiese werkinge van **nie-verbale** en bo-verbale kommunikasie.
 - e. Voortvloeiend hieruit blyk dit belangrik te wees om aktief in te fokus op mense se vermoë tot **verbeelding en herinnering**.
 - f. Kommunikasie in ons dag wat nie **relasioneel** (verhoudingsgedrewe) is nie, gaan eenvoudig nie tref nie. Hiermee word bedoel kommunikasie wat intiem, naby, persoonlik, liefdevol en met passie gebesig word.
 - g. Kommunikasie wat die totale mens betrek en aanspreek moet die **kognitiewe, die affektiewe, die konatiewe, die liggaamlike, die normatiewe en die teleitiese** komponente van menswees inreken, letterlik met *hart, siel, verstand, al jou krag* en soos *jouself* (Mar 12:30-32).
 - h. Die towerformule vir kommunikasie wat slaag, is **deelname**. Maksimum deelname en blootstelling kan die liturgie baie goed doen.

- i. Om deeglik rekening te hou met die fenomeen van **metakommunikasie** – waarby bedoel word die kommunikasie van die kommunikeerder(s) se gesindhede en bedoelings – sal die liturgie baie baat. Om 'n lewenswyse van “geniet-wat-ek-doen”, goeie intensies en 'n hoë waarde aan die ander persoon of persone toe te ken, verhoog die respons, die retensiefaktor en die belewenis van die kommunikasieproses aansienlik.

Rakende die **teorie van kommunikasie** vir die praktiese teologie en die liturgie, word die keuse gemaak allereers vir **dialogiese kommunikasie as praktykteorie**, en dan ewe belangrik vir kommunikatiewe handeling in diens van die evangelie. Die nukleus van dialogiese kommunikasie word uitgestip as: interpersoonlike kommunikasie wat in vryheid en op gelyke voet geskied wat wedersydse begrip bevorder deur die uitruiling, kommunikasie en interpretasie van idees, boodskappe en die evangelie van Jesus Christus. Posisie word ingeneem binne die skuif van kommunikasie as 'n akademiese dissipline na kommunikasie as praktiese kommunikatiewe daad wat die konteks ernstig opneem en poog om dit te bevry en te transformeer. Omdat die konteks ernstig opgeneem word, kan die konteks ge-evalueer en empiries ondersoek word ten einde wetenskaplik by te dra tot meer effektiewe deurbreking in die konteks deur die Teks. Die keuse word ook gemaak vir **bestaanskommunikasie** of eksistensiële kommunikasie binne die dialogiese raamwerk, waarmee bedoel word:

- Die mikpunt is verlossing, nuwe betekenis en sin deur die evangelie van Jesus Christus wat geregtigheid en vrede bring.
- Dit vra totale oorgawe en totale deelname.
- Die inhoud bly die Skrif en hermeneutiese interpretasie daarvan tot 'n eietydse verstaan vir die eie konteks en elke ander konteks waar dit heen geneem word.

Gegewe die konteks van gereformeerde en postmoderne verwickelinge waarby die paradigmaskuiwe die kommunikasieproses intens beïnvloed het, word liturgiese simbole en rituele aangebied as bruikbare instrumente wat die konteks, die Teks en dialogiese kommunikatiewe kwaliteite gemaklik kan ontmoet. Simbole en rituele is nie die enigste kommunikatiewe oplossing nie en verskaf ook nie al die antwoorde

vir die liturgie nie. Dit kan wel 'n groot bydrae lewer en minstens 'n billike kans gegun word.

Heelwat outeurs het die winspunte uit simboliek en rituele voorgelou as juis dit wat die vereistes vir resente en dialogiese kommunikasie en terselfdertyd liturgiese leemtes is. Hier word gedink aan veelsintuiglike dinamika, aanvullende regterbrein-kommunikasie, nie-verbale en bo-verbale kommunikasie insake transendente groothede, verbeelding, herinnering en holistiese kommunikasie. Ander aspekte wat nie intrinsiek eie is aan simboliek nie, maar onmisbaar is vir eietydse en geslaagde kommunikasie, soos deelname, metakommunikasie, liggaamlikheid en verhoudingskommunikasie, ens. word voor geleit om ingespan te word in die liturgie in simboliese kommunikasie.

Om die erns waarmee dialogiese kommunikasie as praktykteorie geneem word aan te dui, word 'n tabel weergegee wat enkele primêre aspekte van dialogiese kommunikasie uitlig en dit dan kruispyl t.o.v waar (bladsye) dit (aspekte) neerslag vind onder die afdelings: Postmoderniteit, Gereformeerde teologie en kommunikasie van simbole en rituele (hieronder).

Tabelsingewyse aanduiding van dialogiese eienskappe bespreek onder ander hoofde

	<i>DIALOGIES</i>	<i>Kontekstueel</i>	<i>Simmetries</i>	<i>Menslike</i>	<i>Deelname</i>	<i>Eksistensieel</i>	<i>Totale</i>	<i>Liefde</i>
POSTMODERN		p. 79	p.77	p.81,82	p.76,77,79	p.84,86	p. 81,85	p.82,87
GEREFOR- MEERDE TEOL.		p.47,48 (3), 53, 58, 71	p. 48 (4)	p.64	p.103	p.51, 59	p.49-50 p.53, 64- 65, 69-70	p. 56 p. 69 (e)
SIMBOLIESE KOMMUNIKASIE		p. 123		p. 43	p.123, 124(4), (5)	p.122,123	p.122-3 p.124 (4)	p.43

2.6 Liturgie en pastoraat in 'n postmoderne konteks

"... every liturgy is an act of resistance against no future, against hopeless, loveless, unjust and faithless worlds."

(Don Saliers 1990:81)

2.6.1 Nie so vreemd nie

Die interseksie of saamloop van twee tradisioneel geskeide dissiplines in die praktiese teologie, naamlik liturgie (en homiletiek) en pastoraat mag vreemd en ongehoord klink (Barnard 1994:34-38; Searle 1983:292-293). Louw (1993:58) sê byvoorbeeld dat: "*Pastorale ontmoeting* beteken dat die pastorale gebeure 'n eiesoortige struktuur besit wat dit onderskei van die homiletiese gebeure in die erediens". Die tydgleuf waarin ons leef en die gepaardgaande teologiese klem op die konteks en die antropologie het ons uitgebring by 'n gerigtheid tot sorg, omgee, bemoediging en die mens in sy totaliteit (wat pastorale behoeftes insluit) in die erediens (Fowler 1991:54; MacKenzie 1990:115-116; Peterson 1990:126 & Searle 1983:293,303,308). Hilker (1998:53) voeg uit homiletiese oogpunt by dat die soeke na toestande van menslike ellende in die liturgie eintlik 'n soeke na God se teenwoordigheid as eggo's van die evangelie is. Webber (2001:14) sê van gemeentes in postmoderne tye dat 'n ... "*interest has emerged to relate worship to the ministries of the church. ... Worship renewal is now recovering the ministerial offices that bring healing to our lives and compel us to reach out to others with a helping and comforting hand.*" Die Duitse teoloog, Otto Weber, het opgemerk dat 'n prediker altyd aan twee dinge getrou moet wees in eredienste (Smuts 1989:vii). Hy het dit genoem 'n "*Sachtreue*" (vergelyk Barnard 1994:43) en 'n "*Menschentreue*". Die "*Sachtreue*" dui op 'n getrouheid aan die ("saak") boodskap van die Bybel en die "*Menschentreue*" op 'n getrouheid aan mensgerigte, pastoraal-sensitiewe "*zielszorg*" in die erediens (1989:viii). Onder die sambreelterm "pastoraat" is die verstaan daarvan dat dit "*helping acts ... toward the healing, sustaining, guiding, and reconciling of troubled persons whose troubles arise in the context of ultimate meanings and concerns*", behels (Stone 1991:14), ontmoetingsgebeure waarin en waardeur "God Homself in die verbondsformule : 'Ek sal vir julle 'n God wees' verbind tot hulp, troos en verandering van die mens se situasie" (Louw 1993:58; vergelyk Barnard 1994:33). Searle (1983:295) waag 'n definisie tot pastorale

liturgie deur te verduidelik dat sulke hulp, sorg en troos aan die beurt kom in die **liturgie** met die leraars as **dirigente** wat dit orkestreer en al die gelowiges wat daaraan **deelneem** en dit laat **uitkring** tot in die lewe daarbuite. Uit Katolieke geleedere is O'Sullivan (1988:369) daarvan oortuig dat alle berading en sorg uit die liturgie moet vertrek.

2.6.2 'n Kontekstuele noodsaaklike

'n Aspek wat in hierdie dag en tyd aktueel is, is die feit dat lidmate van Afrikaanse reformatoriese kerke kultureel feitlik al hulle simbole verloor het (Vos & Pieterse 1997:108-109). Vos en Pieterse (1997:110) haal Sagovsky (1978) aan en verduidelik dan dat mense "leef in en uit die verwysingskrag en kommunikasie van simbole." Die rouproses wat ontstaan het a.g.v. demografiese en politieke veranderinge (sedert 1994) wat kultuursimbole vernietig of vervang het, het lidmate gelaat wat soekend is na **geborgenheid** en **identiteit**. Pieterse (1998:343) verwys na Jongsma-Tieleman wat aanvoer dat godsdiens en liturgiese viering binne 'n kontekstuele teologie 'n gemarginaliseerde minderheidskultuur moet dra en bemoedig. Christelike simbole in ons eredienste kan daardie soeke na geborgenheid en identiteit ondervang (Vos & Pieterse 1997:110 en Wilson-Kastner 1999:53). Nel (2000:57) praat tereg van die erediens "as plek van die soeke na basiese vertrouwe". Wilson-Kastner (1999:90,98) lê klem op die Eucharistie as simboliese anker, handvatsels, sekuriteit, identiteit en lewenshoop wat dit aan die vroeë kerk gebied het. Barnard (1994:194) noem byvoorbeeld hoe die belydenisskrifte in die vroeë kerk (4 nC) die identiteit en sekuriteit aan gelowiges verskaf het. 'n Geloofsbelydenis het bekend gestaan as *symbolon*. Insiggewend word in Die Kerkbode van 3 Augustus 2001, waar berig word oor die *Konvent vir Eenheid in die NG Kerk* (Wes-en-Suid-Kaap en Oos-Kaap), gepraat van "die drie oudkerklike ekumeniese **simbole** (eie kursivering) ... en die Belydenis van Belhar ... vir die gesprek oor kerkeenheid ..." (bladsy 16). 'n Liturgie behoort altyd 'n gerigtheid te hê na die mense in die hede (MacKenzie 1990:117). Müller stel dit baie duidelik as hy sê: "Ware liturgie is altyd vir mense, nie vir mense in die algemeen nie, maar vir mense van 'n bepaalde tyd en plek. Die *pastorale* (eie kursivering) motief wat wesenlik is vir die liturgie, dwing ons om eietyds te wees" (Müller 1990:112). Heitink (1999) verklaar prontuit: "*Alle praktische teologie is contextueel.*" Wilson-Kastner (1999:133) verduidelik 'n pastorale gerigtheid in die

liturgie so: *“Increasingly people seek rootedness, belonging, some sense of hope for themselves and for the world’s future. In such a fragile society, we can be agents of hope if we shape, prepare and celebrate our liturgies within the matrix of our baptismal faith, rooted and grounded in God”*. Uit ‘n eg pastorale oogpunt sou dit liefdeloos wees om gestalte aan eredienste te gee wat mense in die hede, in ons onmiddellike omgewing, en hul *pastorale* behoeftes nie raaksien en raakvat nie (Mendenhall 1990:154; Anderson & Foley 1988:18). Wilimon het uit ‘n ondersoek na wat die prediking van suksesvolle predikers kenmerk telkens tot die insiggewende slotsom gekom dat: *“They preach as if they were preaching to individual listeners and their problems”* (Nel 2000:66). Ook Anderson se kordate bydrae help vir Malan Nel (2000:67) om uit te wys dat mense met net te veel pastorale verwagtings eredienste toe kom dat jy hulle *“met ‘n lesing huis toe kan stuur”*, as Anderson kwytraak dat: *“People have been beaten up for six days, and then they come to church with the hope that here they can find a bit of genuinely good news. They really want to know that the gospel is good news. That understanding must permeate the life of the church – and not just the sermon”*. Nel (2000:81) tref die kol vir pastoraat in die liturgie as hy skryf dat: *“Nêrens behoort stukkende mense so tuis te voel soos in die gemeente van Jesus Christus nie”*. Saliers (1990:81) slaan die bres goed vanuit die pastoraat na die liturgie as hy in die baan van een van die liturgiese basisteorieë, naamlik, dat die liturgie die verheerliking van God is (Wilson-Kastner 1999:134; Vos & Pieterse 1997:53; Barnard 1994:154; Barnard 1981:437 & Witvliet 2001:6), ingly. Sy argument berus daarop dat gelowiges in die erediens – met al hulle *“human vulnerabilities and complexities and our primordial creaturely ...”* - erken en raaksien dat God die Bron van die byeenkoms en die totale menslike bestaan, skepping en heling is; en lidmate daarom beweeg word *“... to praise and thanksgiving in, with, and through Jesus Christ in the unity of the Holy Spirit.”* Joh 11:4 is een voorbeeld waar Jesus se pastorale bediening van genesing en heling juis getipeer is as tot verheerliking van God (Joh 11:4 - *Toe Jesus dit hoor, het Hy gesê: “Hierdie siekte sal nie op die dood uitloop nie maar op die openbaring van die wonderbaarlike mag van God sodat die Seun van God daardeur verheerlik kan word.”*). Die punt is dat dit baie Godverheerlikend is om in die liturgie aan mense pastorale hoop en heelheid te bring.

2.6.3 Liturgiese simbole en rituele as pastorale aanbod

Heelwat momente in Protestantse en Gereformeerde liturgieë het 'n eg pastorale strekking (MacKenzie 1990:117-118). Momente soos Skriflesing (veral spesifieke pastorale tekste); gebede vir siekes, sterwendes en treurendes; pastorale prediking (Koehline 1990:150; Barnard 1994:33-71; Francis 1990:72, 76-77), verhalende of narratiewe prediking in die lig van die Jesus-verhaal (Anderson & Foley 1988:23-24) en die nagmaal sorg vir liturgiese, pastorale omgee (MacKenzie 1990:118; Macaulay 1990:153; Hughes 1990:136; O'Sullivan 1988:368). Koehline (1990:150) getuig uit haar persoonlike rouSMART: *"In the funeral service, the proclaimed word of God has power beyond anything we can explain"*. Sydnor (1990:120), Cooper (1990:149), Troeger (1990:151), Macaulay (1990:153) en Miller (1990:131) wys goed uit hoe liedere (veral *"Psalms"* & *"Hymns"*) in die erediens met *"healing power"* gelaai is, veral omdat dit saamgedra word vanuit die liturgie na elke (pynlike) situasie in die lewe. Witvliet (2001:4) gee nog momentum aan die liturgies-patorale effek wat sang en musiek saamdra as hy skryf: *"Any of us could name people in our congregation who have faced the death of a loved one, battled back from disease, or survived abusive relationships, in part, because the church's song lived in their souls. ... Our songs of lament and hope form us as people of faith and hope. ... many others have discovered that music is one divine grace that enables us to keep going in our encounters with death. In moments when words fail us, music gives something to say. Singing together is the one act that protests this solitude as suffering"*. So byvoorbeeld was Dietrich Bonhoeffer se laaste dae in die Tegel Nazi-konsentrasiekamp in Berlyn meer draaglik omdat hy Paul Gerhardt se himnes kon sing (Sydnor 1990:121). In die Presbiteriaanse kerk is daar twee liturgieë in hul *"Services for Occasions of Pastoral Care"*, wat 'n aanvulling is tot hul *"Directory of Worship"*, wat by uitstek pastorale liturgieë is (Mackenzie 1990:118; Sydnor 1990:122). Dit is die: (1) *"Service for Wholeness"* waartydens intersessie-gebede vir genesing en heelheid, handoplegging en salwing met olie plaasvind en (2) die liturgie vir *"Service for Repentance and Forgiveness"* (MacKenzie 1990:118; Peterson 1990:126; Hughes 1990:136).

Simbole en rituele kan unieke bydraes lewer tot liturgiese pastoraat (Mackenzie 1990:116; Hughes 1990:136). Marcel Barnard (2000:17), Attie Barnard (1994:195) en Hanekom (1995:45) maak dit duidelik dat woorde simbole is en dat die prediking

en sang (simboliese) rituele is. Die vorige paragraaf het reeds verduidelik watter troos opgesluit lê in die Woord, gelese en gepredikte woorde en kerksang. Peterson (1990:126) vat die aanbod van simbole en rituele raak om liturgies deur te breek met pastorale hoop – as hy skryf: “*The human need ... in the sickness, the loneliness, and the mortality ...*”, roep in afwagting na, “... *the signs and symbols of God’s word and presence ... in the church sanctuary*”. Simbole soos salwing en brood en wyn is volgens Peterson (1990:126) en Hughes (1990:136) meesterlike “troosters” omdat dit gelowiges se geheue, drome, gehoor, smaak, reuk en gevoel beetkry en in die erediens-opset daardeur lewensin gee in ‘n veelheid van sigbare en onsigbare betekenis en menings. Gebroke gelowiges vind in die erediens-opset (meer as privaat en individueel) verhoudingsgewys (relasioneel) en sensories saam met die liturg en liturgiese simbole weer sin om te reageer op dié Here wat vlees geword en onder ons kom woon het (Peterson 1990:126; Searle 1983:298 & O’Sullivan 1988:370).

2.6.4 Toespitsing en Refleksie

Die prakties-teologiese dissiplines van **liturgie en pastoraat** is tradisioneel twee onderskeie en geskei(d)e vakgebiede. Die huidige (hernude) klem op die gemeentelike liturgie en die gepaardgaande fokus op die mens in konteks en die mens (antropologie) en die konteks het die twee dissiplines byeengebring. By die liturgiese kerke, soos die Katolieke Kerk, het die gaping nooit wesenlik bestaan nie.

Die bedoeling met **pastorale liturgie** is:

Pastorale hulp, sorg, troos en hoop wat in die liturgie aan die beurt kom – met die pastors wat dit bedien en as dirigente dit orkestreer en gelowiges laat deelneem en laat uitkring tot die lewe daarbuite.

Heelwat outeurs is bygetrek om oor die liturgie aan te toon waarom pastorale liturgieë onontbeerlik geraak het. Die argumente is hoofsaaklik:

1. Dit gaan in die liturgie oor die **verheerliking van God**. Aan die hand van tekste soos Joh 11:4 is dit eg Godverheerlikend om mense pastoraal te begelei, te heel en hoop te gee.

2. As die liturgie **eietyds, kontekstueel en mensgerig** wil wees, kan dit nie anders as om pastoraal gefokus te wees nie.
3. Mense is in die huidige Suid-Afrikaanse konteks gedompel in **nood, lyding, armoede en stukkendheid** en die boodskap van die Bybel waarin Jesus Christus tot mense kom, wil **Goeie Nuus** wees vir alle mense.

Liturgiese momente wat pastorale kwaliteite soos geborgenheid, troos, identiteit en hoop in sigself saamdra en wat ons aandag verg is:

1. Skriflesing en pastorale prediking. Veral uit pastorale tekste soos Mat 11:28vv, Ps 23, Ps 40, ens.;
2. gebede vir siekes, treurendes en armes;
3. die Eucharistie;
4. geloofsbelydenisse (*symbolon*);
5. narratiewe en getuienisse in die skaduwee van die Jesus-narratief;
6. lied en musiek kan gelaai wees met wonderlike helingskrag;
7. spesifieke pastorale liturgieë en formuliere.

'n Lofwaardige pastoraal-liturgiese verwickeling waarvan kennis geneem word is die Presbiteriaanse liturgieë in hul *Services for Occasions of Pastoral Care* waarin twee pastorale liturgieë, te wete die (1) *Service for Wholeness* en die (2) *Service for Repentance and Forgiveness* uitgewerk is.

Nog simboliek in die liturgie wat aan die pastorale behoeftes kan voldoen is o.a. **mense-woorde en die Woord van God; lied en musiek**. Omdat dit simboliese handeling is. Momente soos **salwing met olie** en **brood en wyn** troos en heel op 'n meer totale **sensoriese** vlak. Dit spreek mense aan deur hulle geheue, drome, smaak, reuk, gehoor en gevoel en bring daardeur nuwe betekenis en hoop. Die liturgie kan 'n baie ideale situasie vir pastoraat skep, omdat gelowiges daar met gebruikmaking van simboliek **verhoudingsgewys** (pluraal en kollektief) weer sin vind vir die lewe.

2.7 Die hoofstuk in 'n Neutedop

"The uncertainty of change has become the tenor of the times in which we live." [Roxburgh 2000:25]

.....

"This is a demanding period in which groups can and must rethink the core commitments holding the church together, and reconnect with core commitments in ways that will profoundly change the church." [Roxburgh 2000:153]

Thomas Long skryf op die titelblad van sy publikasie: *"Beyond the Wars of Worship"* dat: ... *"Almost every congregation in North America experiences tension over worship. ... Yet in today's radically changed cultural environment, many people in our society do not understand liturgical worship; thus, the church must find language, music, themes, and images that speak to unchurched, spiritually seeking people."* (2001). Die liturgiese radeloosheid in Noord Amerika woed ook in Suid-Afrika en nie net t.o.v. *"unchurched, spiritually seeking people"* nie maar ook t.o.v. gelowige lidmate is daar baie vrae voor die deur van die liturgie. Daarin wil hierdie studie 'n bydrae lewer.

Hierdie hoofstuk sit enkele liturgiese vermoedens (hipoteses) op die tafel wat na bevestiging en toepaslikheid hunker. In die breë gesien, word daar vermoed dat simbole en rituele 'n aansienlike bydrae kan lewer om aanbiddingsgeleenthede Skrifgefundeerd en Godverheerlikend en daarmee saam kontekstueel en antropologies relevant te stuur en op te kikker. Heelwat outeurs en literatuur het aan die woord gekom om aanvanklik mee te spreek dat liturgiese simbole en rituele die **Gereformeerde doktrine** sowel as die **postmoderne mens** se spirituele behoeftes eer aandoen. Laastens is die vermoede dat liturgiese simbole en rituele minstens drie fasette binne die praktiese teologie vanuit die liturgie opstu en nuwe momentum gee, goed deurgetrap en bevestig. Die drie fasette ter sprake is:

1. spiritualiteit
2. kommunikasie
3. pastoraat.

Binne Gereformeerde bly die kern altyd God Drie-Enig soos wat ons Hom in die Bybel leer ken, en Sy eer. Die (Gereformeerde) *semper reformanda*-beginsel noodsaak 'n voortdurende soeke na nuwe toepaslike modelle, beginsels, teorieë en moontlikhede om God Drie-Enig vanuit die Woord deur die Gees vir elke konteks (missionêr, ekumenies, katoliek) aan te bied tot bevryding en heling van die mens in konteks. Gereformeerde het ruimte en 'n ryk tradisie aan **geloofservaring en emosie, Christelike meditasie, die erkenning van God se teenwoordigheid as onder andere misterie, eenvoud, simboliek, visuele en meer-sintuiglike kommunikasie.**

Die wasige parameters van postmoderniteit, waarin die kerk haarself bevind, dui in die rigting van groter behoefte aan **visuele, elektroniese, holistiese (wat die totale mens aanspreek en insluit) en beeldmatige kommunikasie.** Dit is 'n tyd waarin opnuut besef word dat die mens ook 'n spirituele wese is en 'n tyd waarin diversiteit, inklusiwiteit, pluralisme, **subjektiewe ervaring, regterbrein kreatiwiteit, pragmatisme** en 'n nuwe waardering vir **eenvoud** opspring. Dit is ook 'n tyd waarin besef word dat daar 'n ontoereikendheid tot **transendentale kommunikasie** is, want "*faith goes beyond knowledge*". Die waardering vir kognitiewe werkswyses het plek gemaak vir deelnemende, **mistieke, emotiewe en affektiewe benaderingswyses.** Mense is tipies ontnugter en teleurgestel in moderne pogings en daarom agterdogtig en skepties.

Binne die liturgie en die praktiese teologie word die **dialogiese kommunikasieteorie as praktykteorie** gehuldig en uitgebou vir hierdie studiestuk. Liturgiese kommunikasie bied 'n sleutelwoord aan, naamlik **totale kommunikasie.** Dit is kommunikasie wat soveel moontlik sintuie betrek; wat op metavlakke (gesindheid, waarde, liefdevol) kommunikeer; **healbrein kommunikasie wat liggaamlik, deelnemend, transendentiaal, normatief, teleïtief, verbeeldingsryk en herinneringstimulerend** is. Die praktiese teologie kommunikeer altyd i.t.v. bestaanskommunikasie. Die mens in konteks moet deur die kommunikasie herstel, hoop en verlossing in Jesus Christus vind.

Onder spiritualiteit word bedoel: (1) 'n vaste verbintenis tot God, (2) 'n vaste verbintenis tot die wêreld en sy mense en (3) 'n onverbreekbare verband tussen die verbintenis met God en verbintenis met die wêreld, met die verbintenis tot God as primêre inisiatief (basis) waaruit die verbintenis tot die konteks vertrek. Liturgiese

spiritualiteit is die kweek en koester van hierdie Christelike spiritualiteit. Die vier spiritualiteite waarin gemeentes, groepe en mense gekategoriseer word (en variasies daarvan) blyk te wees: (a) kognitief (b) affektief (c) mistiek en (d) konatief. Simbole en rituele kan goed bydra daartoe omdat dit:

- **Die oneindige dimensies van God kan kommunikeer**
- **Intuïtief kommunikeer**
- **Emosie en passie inreken en ontsluit**
- **Verbeelding, ervaring en herinnering gebruik**
- **Beelde en persepsies kommunikeer**

Liturgiese pastoraat word as die derde dimensie van die praktiese teologie aangebied waarmee liturgiese simbole en rituele hulp bied. Die twee dissiplines van liturgie en pastoraat kan as afsonderlike dissiplines beskou word. Die huidige klem op die konteks en die antropologie noodsaak ons om liturgies vir mense te sorg, om te gee, hoop te bring, bevryding te bring en Goeie Nuus te bring sodat dit vanuit die liturgie na die lewe kan uitkring. Heelwat liturgiese momente en liturgieë word genoem wat pastorale leemtes kan vul. Die feit dat simbole en rituele die **totale mens op elke moontlike sensoriese vlak** en liturgies – in die groot byeenkoms – ook **verhoudingsgewys** opbeur, maak van simbole en rituele goeie liturgiese troosters en bemoedigers.

Die teksgedeeltes (hierbo) in **tikskrif** (“**Times New Roman**”) dui die vraag en behoefte aan waarop die kwaliteite en winspunte van simbole en rituele ‘n aanbod maak vir die liturgie en die praktiese teologie. Die hoofstukke wat volg sal verdere duidelikheid hieroor verskaf.

Die hoofstuk bied liturgiese simbole en rituele aan as liturgiese stimulant en opkickers. Die poging is om aan te toon dat dit funksioneel en kontekstueel van die stimulant en opkickers in die sportwêreld verskil, omdat dit nie verbode middels is nie en ook nie nadelig vir die Liggaam nie.

Constance Cherry lewer onskatbare liturgiese bydraes vir ons tyd wat goedskiks hier by die samevattende opmerkings ingebring kan word. Sy voorstel van konvergensie-liturgie laat reg geskied aan die Bybel, die tradisie, die teologie, die ekumene en die resente konteks. Binne die parameters van Gereformeerde en postmoderniteit, evalueer Cherry (2000:6-8) die konsep van “*Blended Worship*” en beveel dan eerder *konvergensie-liturgie* aan vir die huidige en die toekomstige. Vir die aandraai van spiritualiteit, kommunikasie en pastoraat blyk konvergensie-liturgie goeie rekenskap te bied. Die pilare daarvan is:

- ‘n Verbintenis tot die ekumeniese konsensus dat liturgie ‘n viervoudige beweging is, naamlik die *toetrede*, die *Woorddiens*, die *tafeldiens* en die *wegsending*.
- ‘n Verbintenis tot liturgie as viering van die groot reddingsdade van God en die aanbiddende beleving van wie God is.
- ‘n Verbintenis tot ‘n wye spektrum van musikale inhoud en style wat aan die tradisie en die kontemporêre uitdrukking gee.
- ‘n Verbintenis om die rol van kuns in die liturgie te herontdek en daarmee saam die mens in sy en haar volle sintuiglikheid te betrek.

Die liturgiese radeloosheid waarvan Long (2001) praat en liturgiese desperaatheid kan liturgie in ‘n moderne en postmoderne (met spirituele herontwaking) Suid-Afrikaanse konteks, wat smag na regterbrein- en heelbrein-kommunikasie, wat soek na meta-kommunikasie in aanbiddingsgeleenthede en wat soek na gevoel, genot, emosie, hoendervleis-oomblikke, aanskoulike wonderwerke, deelname, ensovoorts in die aanbiddingsruimte, impulsief laat gryp na kitsoplossings en Skrif-ongegronde gebruike. Die uitkoms lê nie in massahipnoses en opsweeptegnieke van verhoë af of in Toronto-belewensse en humanitêre manipulasietegnieke met ligte, rook, volume en vermaak nie en ook nie in ‘n herontdekking van die Katolieke transsubstansiasieleer nie. Die **aanbod** op die genoemde aanvrae vir die liturgie is om simbole en rituele binne Gereformeerde, Bybelse en antropologiese kwaliteit toe te pas. Dit bied die balans om Teks, konteks, mens, kultuur en resente behoeftes op resente wyses bevredigend aan te spreek op dialogies-kommunikatiewe wyse.