

PRAXIS PIETATIS
AS
DIEPTEDIMENSIE VAN KOMMUNIKATIEWE GELOOFSHANDELINGE

deur

JAN ADRIAAN PIENAAR

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad

MAGISTER THEOLOGIAE

in die vak

PRAKTIESE TEOLOGIE

aan die

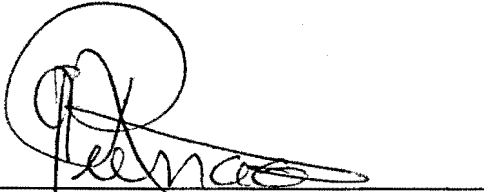
UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

STUDIELEIER: DR J S DREYER

APRIL 1995

Studentenommer: 450-479-8

Ek verklaar hiermee dat **PRAXIS PIETATIS AS DIEPTEDIMENSIE VAN KOMMUNIKATIEWE GELOOFSHANDELINGE** my eie werk is en dat ek alle bronne wat ek gebruik of aangehaal het deur middel van volledige verwysings aangedui en erken het.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Pienaar', written over a horizontal line. The signature is stylized and includes a large circular flourish at the beginning.

(Pienaar, Jan Adriaan)

15/3/95
Datum

As jy luister

*Hierdie brood, hierdie stoel
herken dieselfde skepper:
As jy luister sal jy hoor
hoe alle dinge bid tot Hom.
Skepsel, eerbiedig
dit wat jy maaksel noem:
As jy luister sal jy hoor
hoe die engele roep:
"Wie is brood, wie is stoel?
Wie sal die name som van die
Naam?"*

Sheila Cussons

Aan Ma

*Dankie:
Ina
Inamari
Stephanie*

Jaco

Ywer
*Glanskewers en struik met bessies
en bye en vlinders en suikerkelkies
voëls en saadgrasse
en vrugdraende gewasse
verwonderd regop
sit ek en hou dop
hoe in klein bestek
God Hom ywerig voltrek.*

T.T. Cloete

OPSOMMING

In hierdie studie word gepoog om 'n spiritualiteit te omskryf wat as die intensie en motivering vir kommunikatiewe geloofshandeling kan dien.

Die handelingswetenskaplike benadering in die Praktiese Teologie word kortliks beskryf. Daar word aangetoon dat handeling nie net eksistensiële gedrag is nie; handeling het 'n onderliggende spiritualiteit as intensie en motivering.

Verskillende perspektiewe op spiritualiteit word ondersoek. Die terme *praxis pietatis* word gekies om spiritualiteit te beskryf.

Die skepping-herskepping tema word gebruik om 'n teologiese basis van *praxis pietatis* te omskryf. Die *praxis* is kommunikatiewe geloofshandeling wat as intensionele konkretisering van die imperatief moontlik gemaak is deur die indikatief van God se openbaring van Homself aan die mens.

Deur die *pietatis* word die werklikheid van God se verlossing as eksistensiële kennis, deur die geloofsinoefening van die gelowige as nuwe mens - met die hoop op die opstanding - integrerend in die daaglikse lewe toegepas.

SLEUTELWOORDE:

Praktiese Teologie; kommunikatiewe geloofshandeling; spiritualiteit; *praxis pietatis*; skepping-herskepping; nuwe mens; in Christus; indikatief; imperatief; intensie.

ABSTRACT

This study intends to describe a spirituality that can function as intention and motivation for communicative faith acts.

The operational scientific approach to Practical Theology is discussed briefly. It is shown that acts are not only existential behaviour but has an underlying spirituality as intention and motivation.

Different perspectives on spirituality are explored and the term *praxis pietatis* is chosen describe spirituality.

The creation-recreation theme is used to define a theological basis for *praxis pietatis*. The *praxis* is intentional communicative acts that stem from the imperative. It is made possible by the indicative of the self-revelation of God to mankind.

The redemption of God as existential knowledge is made possible by the exercising of faith by the new man. Through the *pietatis* this knowledge is integrated into the daily life - with the eye upon the resurrection.

KEYWORDS:

Practical Theology; communicative acts; *praxis pietatis*; spirituality; creation-recreation; new being; in Christ; indicative; imperative; intention.

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK I INLEIDING

1	Praktiese Teologie as handelingswetenskap	1
2	Die <i>objek</i> van Praktiese Teologie as handelingswetenskap	2
3	Die teorie-praxis verhouding	3
3.1	<i>Teorie</i>	5
3.2	<i>Praxis</i>	5
3.3	<i>'n Bipoëlêre spanningseenheid</i>	5
4	Die struktuur van handeling	6
5	Spiritualiteit is geen objektiewe werklikheid	8
6	Aktualiteit en vraagstelling	11
7	Die tema	14
8	Doelstelling en metode	14

HOOFSTUK II VERSKILLENDE PERSPEKTIEWE OP SPIRITUALITEIT

1	Inleiding	17
2	Perspektiewe op spiritualiteit	19
3	Samevatting	27

HOOFSTUK III DIE NUWE LEWE AS BASIS VAN *PRAXIS PIETATIS*

1	Inleiding	30
2	Sonde in die bestaan van die mens	30
3	Skepping en herskepping	34
3.1	<i>Herskepping as versoening</i>	34
3.2	<i>Christus die laaste Adam</i>	35
3.3	<i>Met Christus gesterwe en opgestaan</i>	38
4	Die indikatief	40
4.1	<i>In Christus</i>	40
4.2	<i>Die nuwe mens</i>	41
4.3	<i>In die Gees</i>	42
4.4	<i>Die Gees onderwerp die vlees</i>	42
4.5	<i>Die Gees getuig van ons kindskap</i>	43
4.6	<i>Die Heilige Gees as lewegewer</i>	43
4.7	<i>Die inwoning van die Heilige Gees maak hoopvolle gebed moontlik</i>	46

5	Die imperatief	47
5.1	<i>Praxis pietatis as 'n lewe in blydskap</i>	48
5.2	<i>Nuwe denke deur kennis van God</i>	49
5.3	<i>Praxis pietatis as oorgawe en geregtigheid</i>	52
5.4	<i>Die nuwe lewe as 'n lewe in liefde</i>	53
6	Die nuwe lewe as basis van die <i>praxis pietatis</i>	55
7	Gevolgtrekking	57

HOOFSTUK IV *PRAXIS PIETATIS* AS DIEPTEDIMENSIE VAN KOMMUNIKATIEWE GELOOFSHANDELINGE

1	Praktiese Teologie bestudeer spiritualiteit	62
2	Die indikatief as struktuurkern	63
3	Die verband tussen kommunikatiewe geloofshandeling en <i>praxis pietatis</i>	66
3.1	<i>Die teorie-praxis verhouding</i>	68
3.2	<i>Die hermeneuties-kommunikatiewe dimensie in die teorie-praxis verhouding</i>	71
4	<i>Praxis pietatis</i> in die verskillende handeling van die gelowige	73
4.1	<i>Die korporatiewiteit van die handeling</i>	75
4.2	<i>Gebed</i>	76
4.3	<i>Meditasie: Individueel en korporatief in die liturgie</i>	77
4.4	<i>Korporatiewe spiritualiteit as diens in die pastoraat</i>	79
4.5	<i>Kerugma</i>	80
4.6	<i>Diens</i>	81
5	<i>Praxis pietatis</i> as dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandeling	81

LITERATUURLYS	85
----------------------	----

HOOFSTUK I

INLEIDING

1 Praktiese teologie as handelingswetenskap

Die kerklike lewe moet 'n benadering vind om die kerk en sy teologie relevant te maak in die huidige samelewing. Leech (1986:32 ev) sê in sy boek *Spirituality and pastoral care* dat die identifikasie van spiritualiteit en gebed vir sommige teoloë gaan oor 'n toestand van innerlike vrede en kalmte. In 'n sekere sin is dit natuurlik so dat 'n diepe vrede deel is van 'n gesonde vroomheid. Daar is egter ook 'n valse vrede wat nie voortspruit uit 'n verankertheid in God nie, maar uit 'n sederende soort teologie wat uitloop op 'n spiritualiteit wat die pyn en konflik uit die wêreld en die hart wil weer deur die bewussyn te verdoof. Prakties-Teologiese benaderings is in die verlede vanuit hierdie voorveronderstelling gerig op die versorging van die lidmaat deur die ampte om hierdie pyn te verlig. So het W.D. Jonker volgens Wolfaardt (1978:280) die taak van die diakonia in die verlede as die innerlike geestelike opbou van die gemeente self gesien en die getuienis van die kerk na buite as die taak van die Sendingwetenskap beskryf. Die handelingswetenskaplike benadering word in hierdie studie gekies as 'n benadering in die Praktiese Teologie wat nie net lei tot 'n spiritualiteit van aanpassing in 'n veranderde lewe nie, maar tot 'n spiritualiteit van betrokkenheid van die gelowige in die samelewing.

Die handelingswetenskaplike benadering in die Praktiese Teologie kom in hierdie tyd steeds sterker na vore as 'n wetenskap wat die optrede van gelowiges in die samelewing bestudeer. Die objek van studie in die Praktiese Teologie is die handeling van gelowiges binne die raamwerk van die koninkryk van God. God kom na mense en die gelowige mens tree bemiddelend op vir die koms van God na die mens. Praktiese Teologie as handelingswetenskap is daardie deel van die teologie wat hom met hierdie gebeure, hierdie ontmoeting tussen God en mens, besig hou. Hierdie handeling geskied in die empiriese werklikheid, anders gesê: "die leefwêreld van gelowiges." Die optrede van gelowige mense staan tussen die sprekende Heer (in die gewaad van die Skrif) en die wêreld. Gelowiges is tussengangers wat God in hul optredes gebruik om Sy liefde aan mense te kommunikeer. Die tegniese term in die kommunikatiewe handelingswetenskaplike benadering is *intermediêrend*. Kommunikatiewe handeling het dus te doen met die *omgang* van gelowiges met mekaar en met die wêreld. Mense kan nie anders as om te kommunikeer nie en daarom kan ons sê dat alle handeling kommunikeer (Pieterse 1993a:6). Die handeling waarvan ons praat is dus spesifieke handeling omdat dit deur die saak van Jesus gestempel is.

Die vraag is of die mens effektief is in hierdie optrede in die wêreld om God se koninkryk ten volle te dien en uit te bou? Word die mens aan wie die evangelie verkondig word, se leef- en denkwêreld, hul verwagtinge en

vrese, hul belewenis van God (spiritualiteit) reg verstaan en word die boodskap reg verstaan? Vind die evangelie inslag by die mens in die wêreld waarin hy leef (Heyns & Pieterse 1990:8)?

Praktiese Teologie is dus 'n studie van die handeling van mense wat daarop ingestel is om ander mense te help om God te ontmoet en met God en hul medemens in gemeenskap te lewe. Praktiese Teologie bestudeer daardie *geloofshandeling* wat doeltreffend met ander kommunikeer sodat God in hul lewens inbeweeg. Dit gaan dus nie maar net om 'n vertolking van die Skrif onder die gesigpunt van die diakonia van die kerk nie. Die Praktiese Teoloog bestudeer nie net 'n teologiese teorie nie, maar probeer die effektiewe *kommunikasie* van die evangelie aan die wêreld bevorder (Vos 1990:35).

'n Prakties-Teologiese benadering moet gevind word wat die evangelie lewensvatbaar maak en daarom word vir die handelingswetenskaplike benadering gekies. Die ywer van die vak as handelingswetenskap gaan oor die koms van God in hierdie wêreld. As dit die blye boodskap is, dan moet hierdie blye boodskap aan mense gekommunikeer word en wel op so 'n manier dat dit deur mense aanvaar word. Hiervoor word mense deur God in diens geneem om namens Hom *handelend* op te tree. Die mens word as daadwerklike subjek by die werk van Christus en daarom by die heilsgeskiedenis, betrek (Heyns & Pieterse 1990:42).

Die handeling van gelowiges word bestudeer met die oog op verandering en om verandering te bewerk, is kennis nodig. Hierdie kennis loop uit op teorieë wat dit moontlik maak om die handeling van gelowiges te transformeer. Om kennis te verwerf van die handeling van gelowiges het die Praktiese Teoloog 'n metodologie nodig waarmee handeling geïnterpreteer kan word. Volgens Pieterse (1993a:4) is metodologie die wetenskaplike ondersoekmetodes waarvolgens die praktyk as 'n handeling refleksief ondersoek word. 'n Praktyk wat refleksief ondersoek word, word in die handelingswetenskaplike benadering 'n *praxis* genoem.

Onder Praktiese Teologie as handelingswetenskap verstaan ons met ander woorde, 'n empiries-georiënteerde teologiese teorie wat die bemiddeling van die Christelike geloof in die *praxis* van die moderne samelewing bestudeer (Heitink 1993:18). Die woord *prakties* staan nie teenoor teorie nie, want in Praktiese Teologie waar die praktyk refleksief ondersoek word, word gebruik gemaak van teologiese teorieë wat dien as die ideaal waarna gestrewe word. Die *praxis* in die handelingswetenskaplike benadering is die handeling van gelowiges in die wêreld wat refleksief ondersoek word.

2 Die *objek* van Praktiese Teologie as handelingswetenskap

Die *objek* van studie in die Praktiese Teologie as handelingswetenskap het ons gesê is die handeling van gelowiges. Die kommunikatiewe handeling is dan die handeling van enkelinge of van groepe in en deur die kerk ten dienste van die koninkryk (Wolfaardt 1989:284). Hierdie beperking is nodig om die praktyk van die

Praktiese Teologie te onderskei van die Teologiese Etiek. Teologiese Etiek het te doen met die etiek van die Christelike lewe in die algemeen, terwyl die kommunikatiewe handeling van die gelowige ten dienste staan van die kome van God tot die mens in die wêreld, waarby die mens as tussenganger dien (Wolfaardt 1989:284). Dit gaan dus nie net om die optrede van ampsdraers nie en nie net om etiese handeling van gelowiges nie, maar die totstandbring van verhoudings tussen gelowiges en die wêreld, waarin die saak van Jesus Christus en die oorlewingsgeskiedenis daarvan, relevant gemaak word vir die kerklike praktyk in die samelewing met sy huidige konteks.

Handelinge is die wyse van optrede van gelowiges in die konteks van die samelewing. Dit omvat hulle omgang met mense, die kultuur en die natuur en dit geskied deur reaksies, doelbewuste woorde en dade. Dit omvat die hele lewe van die gelowige wat deur Skrifbeginsels gelei word (Pieterse 1993a:7). Handelinge is nie maar net gedrag nie, maar intensionele handeling dit wil sê handeling wat bemiddelend wil optree. Die handeling van God word deur die bemiddeling van mense aan ander mense oorgedra. Kommunikatiewe handeling as gehoorsaamheid aan die imperatief, is die onderlinge deurgang van Skrifbeginsels wat ons in die indikatief vind.

Die *praxis* wat in die Praktiese Teologie ondersoek word is dus die bemiddeling van die Christelike geloof. Die woord bemiddeling verwys na die wederkerige interaksie tussen mense wat die taak op hulle neem om die evangelie oor te dra en uit te leef (Heitink 1993:164). Dit is handeling wat gerig is op die aktualisering en onderhouding van die verhouding tussen God en mens, mens en God. Geloofshandeling geskied deur 'n gelowige wat optree met die doel om verandering in die samelewing te bewerk.

3 Die teorie-praxis verhouding

Die beperkte omvang van hierdie hoofstuk maak dit onmoontlik om hierdie verhouding diepgaande te bespreek. Heitink (1993:140-165) het 'n uitgebreide beskrywing van die verhouding. Die vraag is of die mens effektief is in hierdie optrede in die wêreld om God se koninkryk ten volle te dien en uit te bou? Word die mens aan wie die evangelie verkondig word, se leef- en denkwêreld, hul verwagtinge en vrese, hul belewenis van God (spiritualiteit) reg verstaan en word die boodskap reg verstaan? Vind die evangelie inslag by die mens in die wêreld waarin hy leef (Heyns & Pieterse 1990:8)?

Die Praktiese Teoloog wil transformerend werksaam wees in die *praxis*. Die verandering wat 'n teoloog wil bewerk sal beïnvloed word deur 'n eie teologiese basisteorie (Pieterse 1993a:4). Hierdie teologiese teorie kan beskou word as die ideaal waarna gestrewe word. Praktiese Teologie rig sigself op die ideale bemiddeling van die Christelike geloof. Hierdie bemiddeling vind sy kern in die Christelike geloofsoortuiging (Pieterse 1993a:4): "Die koms van God tot die mens in die werklikheid van sy leefwêreld." Die swaartepunt van Praktiese Teologie

is die bestudering van die menslike *praxis* (die imperatief) wat God se *praxis* (die indikatief) bemiddelend deur kommunikatiewe geloofshandeling dien.

Die oordrag van die evangelie geskied dus vanuit 'n teologiese perspektief wat in kommunikatiewe geloofshandeling gekonkretiseer word. Praktiese Teologie hou sigself dus besig met die vraag hoe die proses van bemiddeling verloop en hoe die strukture waarin kommunikatiewe geloofshandeling plaasvind, so ingerig kan word sodat daar werklike oordrag van die evangelie ter sprake is. Die bevordering van die bemiddeling van die evangelie beteken dat die Praktiese Teoloog dus 'n eie ideaal sal hê, wat ons 'n Prakties-Teologiese teorie noem. Dit dui die Prakties-Teologiese vertrekpunte aan waarvolgens die Praktiese Teoloog transformerend in die *praxis* werksaam wil wees.

Die kommunikatiewe handeling wat tot die Praktiese Teologie gereken word, het 'n dieptedimensie wat ook in die teorie sal realiseer. Om 'n handeling te kan interpreteer en na die ideaal transformeer moet die dieptedimensie of die oortuiging waarmee 'n handeling uitgevoer word, verstaan word. Handeling realiseer altyd vanuit 'n bepaalde oortuiging. Die Praktiese Teoloog wat transformerend wil werk, sal ook 'n rede hê waarom hy handeling wil verander. Ons sal later aandui dat ons die diepere oortuiging van handeling beskryf in terme van die begrippe intensie en motivering. Die begrip intensie verwys na die rede van 'n handeling. Die gelowige het 'n bepaalde religieuse oortuiging en dit word gekonkretiseer in handeling. Verskillende intensies het verskillende handeling tot gevolg. Die kragte wat in 'n handeling aan die werk is, word verskaf deur die oortuiging of intensie en motivering van 'n handeling. Op grond daarvan kan die betekenis van 'n handeling dan ontleed word en ter bespreking gestel word (Heitink 1993:143).

Wanneer gepraat word van 'n ideaal word die interpretasie van die teks van die oorlewering van die saak van Jesus vir die teorie-praxis verhouding belangrik. Die vraag is of die diepere werklikheid van Christus se grenslose liefde en diensbaarheid soos in die teologiese tradisie beskryf, in die praktyk gerealiseer word? Word die nuwe mens in Christus dienaars van ander mense? Word die koms van God (indikatief) hermeneuties reg verstaan en omgesit in die daad van diens (imperatief) in die realiteit?

Die *praxis* van die kerk word vanweë sekularisasie al moeiliker in Christelike taal verstaan. Nel (1991:23) sê dat die verskil tussen die kerk se teologiese teorie oor die werklikheid en die werklikheid self al groter word. Dit lei daartoe dat ooreenvoegde teoretiese of praktiese oplossings vir die taak van die kerk gevind word.

Om te toon dat daar 'n onlosmaaklike verband tussen die teorie en *praxis* is, word die konsepte teorie en *praxis* eers kortliks verduidelik.

3.1 Teorie

Nel (1991:23) se definisie is dat 'n teologiese teorie die kommunikasie van die Evangelie van Jesus Christus in en deur die kerk in die wêreld dien. In die konteks van hierdie studie is dit dus 'n kommunikatiewe handelingsteorie en die feit dat dit 'n teologiese teorie is, beteken dat dit 'n samehangende sistematiesing van normatiewe uitsprake (d.w.s. wat aan 'n bepaalde maatstaf voldoen) is. Teorieë is met ander woorde 'n samehangende teologiese bespreking, besinning en beplanning van die Christelike tradisie wat vir die praktyk van die christelike lewe van belang is.

Daar is dus nie so iets soos 'n *suiwer* teologiese teorie van die kerklike praktyk nie. Teorie is immer histories deurgegee en samelewingsbepaal - daaraan is nie te ontkom nie. 'n Teorie staan dus bewus of onbewus in die gang van die geskiedenis en is 'n verlengstuk van die geskiedenis. Die teorie word dus georiënteer aan die huidige kerklike praktyk en die huidige samelewingsituasie (Wolfaardt 1989:285).

3.2 Praxis

Pieterse (1993a:173) definieer praxis so: "Praxis beteken die denkmodel wat ons gekies het as 'n gereflekteerde praktyk. 'n Mens is dus voortdurend besig om jou eie praktyk krities te reflekteer terwyl jy daarmee besig is. Praxis beteken ook dat dit 'n praktyk is wat gerig is op transformasie van die huidige situasie in kerk en samelewing aan die hand van die eskatologiese werklikheid van die waardes van die komende koninkryk van God." Onder praxis word dan verstaan die kerklike handeling deur enkelinge of groepe binne en buite die kerk. Dit is handeling van mense wat *geïnspireer is* deur die indikatief van die praxis van God. Dit verskaf aan hulle die rede vir hul handeling. Mense maak daarom bepaalde keuses en rig hulle in die samelewing op die heil van mens en wêreld. Hulle staan in diens van die koninkryk van God.

3.3 'n Bipolêre spanningseenheid

Teorieë is 'n bespreking, besinning en beplanning van waarhede, en dit is kontekstueel bepaal. Die *praxis* is die konkrete handeling van enkelinge of groepe wat opkom uit die teorieë soos hulle dit verstaan. Heyns en Pieterse (1990:30-35) beskryf die interaksie tussen die teorie en praxis en sluit so af: "Die oorgang van die teorie na die praxis en omgekeerd bring 'n kwalitatiewe verandering teweeg. Die teorie moet voortdurend deur die praktyk waar gemaak of verkeerd bewys word. Die teorie, op sy beurt, moet voortdurend die praktyk te bowe gaan om sy kritiese distansie te bewaar en dit beteken dat die teorie kritiese teorie moet wees, krities ten opsigte van die kerklike praxis **deur te toets of dit tot heil van mense is** (eie kursivering). Daarteenoor moet die kerklike praxis kritiese praxis wees wat sy eie teoretiese grondslae, doelstellings, effektiwiteit en resultate voortdurend krities ontleed en beoordeel. Deur 'n permanente besinning oor die praxis moet 'n onkritiese navolging van die oorgelewerde en 'n passiewe aanpassing aan die feitelike situasie voorkom word. Daardeur sal 'n ideologiese praxis voorkom word."

Daar kan wel 'n *onbewuste* praxis wees, maar geen praxis sonder teorie nie. 'n Onbewuste praxis is dikwels gegrond op 'n ideologie. Daar word dan nie oor die teorie bewustelik en krities besin nie en dan tree die ideologie in die plek daarvan. Die ideologiese praktyk is 'n praktyk wat hom nie deur die teorie krities laat bevraagteken nie.

Aan die ander kant moet ook gesê word dat die teorie nie voorrang bo die praktyk mag geniet nie. Die praktyk moet hom deur die teorie laat kritiseer en die teorie deur die praktyk. Die teorie kan nie 'n statiese werklikheid wees nie, want die gevaar is dan dat teorie 'n doel op sigself word en ons het reeds daarop gewys dat die teorie kontekstueel bepaal is. Die verhouding tussen teologiese teorie en kerklike praxis word bepaal nóg deur 'n volledige skeiding, nóg deur identifikasie. Die verhouding is 'n bipolêre spanningseenheid (Wolfaardt 1989:286-287).

4 Die struktuur van handeling

Uit die bespreking hierbo kan ons sien dat wanneer gepraat word van handeling, word bedoel dat 'n persoon willens en wetens iets in die wêreld tot stand wil bring. Handeling word daaraan gekenmerk dat daar 'n persoon is wat optree en ingryp in die wêreld met die oog op verandering. Handeling word nie veroorsaak nie, maar daar is 'n onderliggende rede waarom mense bemiddelend handel. *Praxis* is 'n lewenswyse gekonkretiseer in handeling op grond van 'n sekere lewenservaring wat die intensie van handeling verskaf (Heitink 1993:147). In Hoofstuk 3 sal ons aantoon dat die handeling van gelowiges gerig is op die "reeds" en "nog nie" van die Koninkryk van God. Die *praxis* van God word voorgestel as die herskepping van God en beskryf as die indikatief. Die verwagting en verdere realisering van die komende Koninkryk van God word beskryf as die imperatief. Dit gee aan die gelowige 'n eie inspirasie om deur kommunikatiewe geloofshandeling bemiddelend op te tree. Handeling is kommunikatief omdat dit 'n sekere boodskap het om te kommunikeer. Die term bemiddeling beteken dat daar kommunikatief te werk gegaan word en dat daar 'n bepaalde struktuur is waarbinne die handeling plaasvind. Praktiese Teologie hou sigself onder andere besig met die vraag hoe die proses van bemiddeling ten beste kan verloop, deur die strukture so in te rig dat daar werklik van die oordrag van die evangelie gepraat kan word (Heitink 1993:20).

Ons bespreek nou die struktuur van handeling opsommend aan die hand van Heitink (1993:157-159). Die struktuur van handeling begin by die persoon wat ingryp in die wêreld en wat verandering wil bewerk. Om 'n handeling ter diskussie te stel, kan die volgende vrae gestel word:

- *Wie doen wat?*

Die vraag na die *wie* is baie gekompliseerd. Dit is 'n identiteitsvraag wat hier gestel word. 'n Dimensie van die persoon se siening van waarheid en juistheid kom in sy handeling tot uitdrukking. Sy spiritualiteit word in die handeling gekonkretiseer.

Die *wat* kan dui op 'n enkele handeling of 'n sosiale verskynsel.

Die verhouding tussen etiek en Praktiese Teologie word hier sigbaar. Die vraag kan gevra word of die handeling moreel verantwoordbaar is? Handeling is nie neutraal nie, maar het 'n onderliggende morele oordeelsvorming (Heitink 1993:157). Dit is dus duidelik dat 'n onderliggende spiritualiteit ook hierin 'n rol sal speel, want De Jongh van Arkel (1989:19) wys daarop dat spiritualiteit ook 'n etiese dimensie het.

- *Wie doen wat: waar/wanneer?*

Die *wat* is altyd gekoppel aan plek en tyd as die konteks van handeling. Die omstandighede waarin die handeling plaasvind word dan so sigbaar. Handeling is altyd histories en kontekstueel bepaal (Heitink 1993:158).

- *Wie doen wat: hoe/waartoe?*

Die *instrumentele* aspek van die handeling word hier sigbaar. Dit kan byvoorbeeld 'n preek wees. Die *hoe* en die *wat* sal altyd aan mekaar verbind wees, want die verhouding tussen die twee staan ten dienste van die kommunikatiewe doel van die bemiddelende handeling.

Die *waartoe* verskaf die *teleologiese* aspek van die handeling. Die *hoe* kry so 'n inhoudelike verdieping omdat die verbinding met die *waartoe* weereens 'n morele vraag bied: "Heilig die doel die middele?" Die *waartoe* sal dan ook weereens bepaal word deur 'n onderliggende spiritualiteit. Die spiritualiteit van 'n persoon verskaf aan die handeling die *waartoe* van die handeling. Handeling probeer 'n verandering in die samelewing bewerk (Heitink 1993:159).

- *Wie doen wat: waarom/waaroor?*

Hierdie studie wil aansluit by die vraag: "Wat is die intensie en motivering van kommunikatiewe geloofshandeling?" Die intensie van 'n handeling word gevind in die *waarom*-vraag. Heitink (1993:152) stel dit so: "Men kan hier met Ricoeur onderskeiden tussen intentie en motivering, waarbij intentie ziet op de zaak die aan de orde is (de in het evangelie van de opstanding gegrondde hoop) en motivering op de persoonlike betrokkenheid (overtuiging, geloof). Theologisch gezien gaat het om de verbinding van fides quae en qua."

Handeling word nie veroorsaak nie, maar daar is 'n bepaalde onderliggende rede waarom 'n persoon handelend optree. Die intensie van die handeling verskaf die rede vir die handeling. Die intensionele karakter van

handelinge onderskei handelinge van blote gedrag. Op die *waarom*-vraag sal 'n persoon met 'n rede kan antwoord (Heitink 1993:143). Die rede vir 'n handeling verskaf die intensie van 'n handeling. Heitink (1993:143) verduidelik verder: "Op grond van uiteenlopende intenties kan mens bepaalde tipen handelinge onderskeiden. Dit blyk vooral als men dat doet vanuit het 'wenslikheidskarakter' van het verlangen ('wanting') of oortuiging, waarin de krachten van een handeling zichtbaar worden." Joan Timmerman (1988:25) beskryf spiritualiteit as intensie van die menslike handeling so: "More useful than the language of duty is the language of intentionality. Spirituality is an *intentionality of human being*, an intending of that being which is more ontological than willed, an intending of human being by the energy of the Holy Spirit toward its fullest development."

Praktyk en Praxis verskil dan daarin dat praktyk die handelinge is wat op kunsreëls berus en op die lewering van 'n produk soos die bou van 'n huis gerig is. Die *praxis* is handelinge as lewensvorm wat geskied vanuit 'n lewenservaring wat 'n sekere intensie aan die handeling verskaf. So praat ons van die *praxis pietatis* as die lewensvorm van gelowiges. *Praxis pietatis* is deurleefde geloof wat spontaan in handelinge gekonkretiseer word. Hierdie deurleefde geloof kom deur die indikatief van die *Praxis* van God en word deur die motivering van die imperatief in handelinge gekonkretiseer (vergelyk hoofstuk 3).

5 Spiritualiteit is geen objektiewe werklikheid

Terwyl Praktiese Teologie dit juis ten doel het om hipoteses te toets en die *praxis* te ontleed is dit belangrik om te luister na Pannenberg (1984:14): "In conservative or iconoclastic fashion, the emotionally committed theologian enacts the correlation of doctrine and piety. But the theologian rarely investigates that piety itself and is even less prepared to recognize that it represents but one type of Christian piety among others."

Uit bogenoemde bespreking is dit duidelik dat dit uiters noodsaaklik is dat ons ons deeglik vergewis van dit wat ten grondslag lê van ons eie bepaalde manier van lewe en teologiseer. Die diepste beïnvloedende faktor in ons lewens is nie soseer rasionele begrippe of teologiese "waarhede" nie, maar 'n diepere *emosionele toewyding* ten opsigte van 'n bepaalde tipe Christelike spiritualiteit. Met die saak spiritualiteit, staan ons in 'n ander dimensie van die leefwêreld van mense. Ons wil nou aantoon dat ons probleemstelling die verskuiwing van die modernisme na die post-modernisme in gedagte moet hou en dat daar nie meer 'n objektiewe bestudering van die werklikheid kan wees nie.

Dat daar nie meer 'n objektiewe bestudering van die werklikheid kan wees nie word duidelik in 'n diskussie tussen Van Wyk (1991:76-85;1993:57-62) en Pieterse (1991:249-254;1993b:197-203). Van Wyk bespreek verskillende benaderings in die Praktiese Teologie en is van mening dat die begrip teologie nie genoeg geïnterpreteer word nie. Hy beskuldig die handelingswetenskaplike benadering soos Pieterse dit sien, dat dit

as 'n konfessioneel-bepaalde Skrifbeskouing 'n beperkende rol speel, omdat dit nie weggedoen het met 'n bepaalde belydenis as vertrekpunt nie (1991:82).

Vir hierdie studie is dit slegs belangrik dat Pieterse se antwoord weergegee word. Die praxis waarmee ons werk is reformatories begrond. Wie hierdie praxis in die empiriese werklikheid wil ondersoek sal daarvan moet kennis neem dat jy as navorser in 'n sekere "Sitz im Leben" staan. Wie die empiriese werklikheid wil ondersoek kan ook nie wegkom van 'n bepaalde prakties-teologiese Skrifbeskouing as perspektief nie (Pieterse 1991:252-253).

Die probleem in hierdie diskussie lê in van Wyk se ontologiese uitgangspunte en beskrywing van rasionaliteit. Dit lyk of hy van mening is dat 'n mens absoluut objektief teenoor die werklikheid moet staan en dat die werklikheid self objektief is. Hy skryf byvoorbeeld (1993:58): "Indien 'n teoloog se waar- en werklikheidsbeskouing metafisies ingebed lê, kan sy empiriese navorsing bloot funksionele aanpassings ten gevolge hê." Hy is dus van mening dat die teorie nie getoets en verander kan word nie, maar slegs funksionele aanpassings aan die praxis gemaak kan word in die benadering soos ons dit ook in hierdie studie voorstaan.

Pieterse toon dan aan dat die werklikheid nie objektief is nie, maar vorm kry op 'n subjektiewe wyse in mense se verstaan van die werklikheid. Die positivisme soos beskryf deur Comte en Popper het gemeen dat kennis objektief verwerf kan word deur sistematiese empiriese waarneming waarin wetmatighede opgespoor kan word. Wetenskaplike waarneming sou dan objektief neutraal kon geskied. Alle wetenskappe kan dus volgens die natuurwetenskaplike model werk, want dit is die enigste wyse waarop ware kennis verkry kan word (Pieterse 1993b:56-57).

Hieroor skryf Thayer (1985:16-25) dat moderniteit gelei het tot 'n wetenskapsbeskouing wat sekularisasie in die hand gewerk het en 'n verlies aan die transendente dimensie van die lewe. Die enigste maatstaf is dit wat gemeet kan word en ook net dit is werklik. Die wetenskaplike metode het die mens bevry van gevoelens en vooroordeel. 'n Transendente God as 'n persoon of as "'n ervaring" was dus onmoontlik. Ricoeur het volgens Thayer die modernisme gedoop as die "hermeneutics of suspicion" maar nou het die post-modernisme die subjek-objek skema vervang. Daar is nog steeds 'n kritiese verwysings na religie soos deur Freud aangevoer, maar die post-modernisme word gekenmerk deur 'n vraag na die identiteit van die ek (vergelyk ook die volgende hoofstuk se verwysing na Laeyendecker en Velema 1990:34). Verskillende stromings in teologie kom tot die ontdekking dat sienswyses deur verskillende ervarings beïnvloed word en dat die werklikheid nie so objektief is nie. Die konteks waarin 'n mens leef speel 'n rol in jou selfverstaan. Post-modernisme het weer gelei tot 'n herontdekking van die transendente dimensie van die lewe en dit het die aandag vir spiritualiteit weer eens verhoog.

In die hermeneutiek van die post-modernisme het daar 'n ontologiese wending plaasgevind. Die werklikheid word in taal uitgedruk. Die werklikheid bestaan nie onafhanklik van mense nie, maar in die taal van mense. Die werklikheid is dus nie objektief nie, maar kry vorm op 'n subjektiewe wyse in mense se verstaan van die werklikheid. Hierdie werklikheid is 'n werklikheid wat subjektief in taal uitgedruk word. Die waarheid is dus nie net kognitiewe insigte nie, maar ook die waarheid van norme en ekspressiewe gesigspunte (Thayer 1985:13-21; De Jongh van Arkel 1989:18-29).

Ook in ander wetenskappe sien ons 'n reaksie teen 'n logiese positivistiese perspektief op die werklikheid. Cooper (1981:99), 'n psigoloog, is van mening dat dit nie net gaan oor die identifisering van probleemareas in die psigologie nie, maar dat die psigologie die mens wil help om sin te gee en neem in die lewe: "One wonders how we are to deal with values, love, hate, aspiration, hope and other human experiences if we are limited to these epistemological processes. A human philosophy, a science of man, and a humanistic psychology are impossible with a logical-positivistic foundation. And yet man, with all his needs and interests, exists and must be studied. Humankind is, and above all is a value-observing, meaningcreating enterprise. If there is to be a human science, a humanistic psychology, with any philosophical basis of support, we must therefore reinvestigate the foundations of knowledge. Perhaps "facts" are not as simple, or as basic as the positivists and behaviorists would have us believe."

In die Praktiese Teologie loop ons nou op die voetspoor van Habermas wat rasionaliteit nie meer beskryf aan die hand van 'n subjek-objek skema nie, maar aan die hand van die kommunikatiewe kwaliteit van die subjek-subjek verhoudinge. In hierdie benadering waar kommunikatiewe handeling funksioneer, is dit belangrik dat jy die dinge wat jou perspektief beïnvloed op die tafel sit. Daarmee erken die navorser dat daar in 'n mens se kop teorie is wat voortkom uit 'n sekere *Sitz im Leben*. Dit word dan op die tafel gelê vir kritiese gesprek (Pieterse 1993b:95-96; 1993a:200-203).

Die nuwe belangstelling in spiritualiteit kan teen die agtergrond van hierdie belangrike filosofiese verskuiwing (die modernisme na die post-modernisme) verstaan word. Die moderne bewussyn het oopgegaan vir die vorme van kennis wat oënskynlik net beskikbaar is vir diegene wat erns maak met die "spiritualiteit" van die mens. Die mens leef nou in 'n post-moderne samelewing waarin daar 'n ontugtering is met die "moderne" wetenskap waar alles nie maar soos in die fisika van gister met 'n verklaringsformule *bewys* kan word nie. Ons kan nie meer op sekerhede aanspraak maak nie. Thayer (1985:66) is van mening dat die hernude belangstelling in spiritualiteit die belangrikste uitdaging vir die Praktiese Teologie is. Hy skryf verder dat die positivistiese wetenskappe *alleen* nie al die kennis en vaardighede wat nodig is vir menslike lewe, kan verskaf nie.

Nicol (1994:1) wys daarop dat die verskuiwing van modernisme na post-modernisme dit weer moontlik gemaak het dat die ervaring van God as 'n realiteit beskou mag word. Hy sê dat 'n gemeente wat God werklik ervaar,

saam met die tyd beweeg. In die kommunikasie met God kom daar 'n verandering in perspektief op die lewe. Dit is die rede waarom meditasie ook in hoofstuk 4 beskryf kan word.

Die verantwoordelikheid om met hierdie wêreld te identifiseer en in die wêreld diensbaar te wees deur kommunikatiewe geloofshandeling, is die verantwoordelikheid van gelowiges. Dit word versterk en gedra deur die *exertium pietatis* - dit is die oefening in die godsvrug en word moontlik gemaak deur die liefdevolle toewending van God tot die mens. Die kommunikatiewe geloofshandeling van gelowiges leef vanuit die eskatologiese dimensie en word gevoed deur die *pietatis*. Die *pietatis* is die oefening in godsvrug en is ook die godsvrug self (Velema 1990:128).

6 Aktualiteit en vraagstelling

Die term eskatologie (die *waartoe* of teleologiese dimensie van die handelingstruktuur) hierbo gebruik, bring ons by die volgende probleem wat aangespreek moet word en dit lig die aktualiteit van hierdie studie verder uit. Dit is die vraag wat Louw (1993b:207-209) stel. Hy wil weet wat dan word van die taal van *hoop* in kommunikatiewe handeling. Hy skryf dat die verganklike met die onverganklike beklee moet word en dat ons moet seker maak of ons met 'n fenomenologie van geloofsgedrag wil volstaan. Daardeur wil hy sê dat geloof, opstandingshoop is en dat die handelingswetenskaplike benadering net met 'n empiriese fenomeen naamlik kommunikatiewe gedrag werk. Hierdie benadering sou dan in 'n Skrifbeskouing so krities met die skrif omgaan dat die Skrif sy gesag verloor omdat daar geen eskatologiese perspektief is nie, maar net handeling van mense in hierdie tyd.

Volgens Louw (1993b:205) word geloofsgedrag gedissekteer en die handeling van die Gees van God word opsy geskuif. Dit lei daartoe dat geloofsgedrag slegs 'n eksistensiële fenomeen sou word in die Praktiese Teologie. Empiriese analyses kan nie regtig lidmate se geloof ontwikkel en die gemeente tot geestelike volwassenheid opbou nie. Hierdie kritiek is belangrik vir ons, omdat die ontwikkeling van geloof en geestelike volwassenheid juis die uitwerking van die *exertium pietatis* is.

Louw se standpunt word verder duideliker wanneer daar gekyk word na die gebruik van die term "spiritual values" soos dit deur Helminiak (1989:106-108) beskryf word. Dit dui daarop dat daar van 'n *humanistiese spiritualiteit* gepraat kan word, want hy beskryf die mens as 'n transendente wese, maar gebruik die term transendent slegs in die sin dat die mens die potensiaal het om geestelik te kan groei. "Spiritual values" moet dan "open-ended" wees en dit beteken dat geestelike groei niks anders is as 'n groei na *selfaktualisering* nie. "Open-ended" beteken ook dat die mens nie selfsugtig is nie en so 'n mens is dan oop vir die inwerking van die samelewing op hom en kan ook daarby betrokke raak sonder bedreiging. Sommige "spiritual values" is egter beperkend en net op die self gerig, dus egosentries. So 'n spiritualiteit is geslote teenoor die samelewing en

is in wese selfsugtig, terwyl egte spiritualiteit oop is vir verhoudings en kommunikasie. Die probleem is egter dat transendent, soos Helminiak dit gebruik, slegs die vermoë tot selfaktualisering aandui en niks te doen het met die hoop op die opstanding nie.

Wanneer in aanmerking geneem word dat Helminiak se standpunt verteenwoordigend is van ander Amerikaanse teoloë wat swaar leun op Tillich se teologie, is dit nog belangriker vir 'n eie beskrywing van spiritualiteit omdat Amerikaanse literatuur so 'n belangrike rol in ons eie pastorale benaderings speel (De Jongh van Arkel 1988:1-5). Daarom moet die teologie van Tillich verstaan word, want dit sal ook die spiritualiteit van sommige Amerikaanse benaderings vir ons toelig. Hier kan byvoorbeeld 'n boek soos *Clinical handbook of pastoral counseling* wat alombekend is, genoem word. 'n Hoofstuk in die boek is getiteld: "Spirituality and Personal Maturity." In die hoofstuk word die uitgangspunte van Tillich vrylik gebruik. Om dit te kan raaksien moet ons nou eers die teologie van Tillich beskryf, waarin sy spiritualiteit na vore sal kom en dan sal ons spiritualiteit in 'n wyer raamwerk moet plaas sodat ons 'n eie definisie van spiritualiteit kan beskryf.

Tillich se teologie het ontologies 'n monistiese uitgangspunt. Daar is vir hom net een werklikheid wat nie in 'n goddelike en 'n menslike verdeel moet word nie. Tillich sal eerder praat van 'n *dimensie*. Hy sou dan praat van 'n multidimensionele eenheid van die lewe. Daarmee wou hy stry teen die dualisme in die verhouding tussen mens en God. Daar is dus nie so iets soos 'n *geestelike* en *natuurlike* lewe nie, daar is eenvoudig net lewe. Hierby sou ons wou aanhaak, maar die probleem met Tillich ontstaan wanneer hy ontken dat God 'n persoon is. Om te sê dat daar net lewe is moet Tillich sê dat God die diepste grond is van dit wat is. God en die mens kan so *versmelt* raak dat God nie 'n persoon apart van die mens is nie (Van der Merwe 1990:67-68).

Van der Merwe tipeer Tillich se teologie as 'n *natuurlike teologie*. Hy het dus 'n uiters filosofies-spekulatiewe siening van God. So het sy gebruik van die term *spirit* dan ook 'n primêr immanente karakter (vergelyk ook ons kritiek op Firet in die finale hoofstuk rondom die term *spiritus*). Die mens se lewe het 'n geestelike dimensie in die sin dat sy moraliteit, kultuur en religie as aktualiserings van die *geestelike* dimensie van sy lewe as mens na vore kom; dit is "open-ended" en daarom geestelik. God, wat nie 'n persoon is nie, se gees is vervleg met die mens se gees, en is net 'n simboliese dimensie van die lewe en nie 'n entiteit nie (Van der Merwe 1990:68). Ons het dus hier 'n moderne werklikheidsopvatting waar 'n skeiding tussen 'n aardse werklikheid en 'n transendente werklikheid as valse metafisika beskou word. Die transendente is nie 'n werklikheid naas of bo hierdie werklikheid waarin ons leef nie, maar is die diepste grond daarvan wat vir die mens sigbaar word in sy eie self-transendensie. Die openbaring van God is 'n universele gebeure wat ten grondslag lê van alle godsdiens en prinsipieel vir alle mense toeganklik is. Enige mens wat dus *groeï, is besig om sy self te transendeer* (Jonker 1981:266-267). Tillich se sinkretistiese styl het egter teoloë soos Hiltner en Clinebell goed gepas om hulle pastorale teologie uit te werk. In Clinebell se relasionele program maak hy gebruik van Tillich se teologie wanneer 'n relasionaliteitsbehoefte en die bevrediging daarvan (deur die vermoë daartoe te ontwikkel), 'n

"*spiritual dimension*" is. Christus se Gees is dan 'n helende, groei-bringende krag en daarom praat Clinebell dan ook van sy benadering as 'n "*Spirit Centered Pastoral Care*." Dit is 'n geestelike dimensie wat Tillich noem "*the new being*." Hier is dit nie meer God wat in die kern is nie, maar mens en God is so vervleg dat die mens net sy *godgegewe potensiaal* moet ontsluit. God is nie meer in die kern nie, maar die mens self. Die mens is dus op soek na 'n transendente dimensie van homself genoem sy "*hoër self in die wese van sy kern*." Spiritualiteit is dan die geestelike kwaliteite wat die mens laat uitstyg bo sy eie probleme. Hy moet die blokkasies van groei oorkom deur die kwaad te oorwin (Van der Merwe 1990:113). Ons sal die term *new being* in hoofstuk 3 anders beskryf.

Die vraag na 'n spiritualiteit onderliggend aan kommunikatiewe geloofshandeling in die Praktiese Teologie is dus baie aktueel. Indien daar nie 'n spiritualiteit gevind kan word wat meer is as net 'n strewe na selfaktualisering nie, dan het Louw reg dat kommunikatiewe handeling slegs kan lei tot 'n eksistensiële angs waarin daar geen teologie van Hoop gevind kan word nie. Pieterse (1994) het hiermee saamgestem in 'n persoonlike gesprek. Hy het erken dat, indien teologie slegs 'n etiese kode as die ideale christelike gedrag in gedagte het, dit geen hoop kan bied aan die gelowige nie. Hy sê ook dat Nederlandse teoloë weer opnuut begin kyk na die sinsoekende vrae van die individu en nie net meer besig is met die etiese vrae van die samelewing nie.

Die sentrale vraag wat in hierdie studie aangespreek word, is: "Kan 'n Gereformeerde spiritualiteit omskryf word wat as intensie en motivering vir kommunikatiewe geloofshandeling kan dien?"

'n Sekere soort spiritualiteit beïnvloed nie alleen die praktiese lewenswyse van individue en gemeenskappe nie, maar dit het 'n bepalende invloed op die struktuur, styl, fokuspunt en intensiteit van die *teologie* en *handeling* wat daaruit gebore word (Van der Merwe 1990:8). Kommunikatiewe geloofshandeling word dus *gemotiveer* deur 'n bepaalde spiritualiteit en het ook 'n bepaalde spiritualiteit as mikpunt (vergelyk die *waartoe* soos ons dit hierbo beskryf het).

In die konteks van hierdie studie wil ons die term *praxis pietatis* gebruik om spiritualiteit te beskryf. Die *praxis*-element in hierdie frase verwys na spiritualiteit as **volledige identifikasie met hierdie wêreld deur kommunikatiewe geloofshandeling** en die *pietas*-element na die **gelyktydige radikale toewyding aan God**. Die geheeluitdrukking *praxis pietatis* verwys na die **onlosmaaklike verbondenheid** van hierdie twee dimensies (Van der Merwe 1990:27).

Eerstens sê dit dat die bron van die handeling te make het met die ontmoetingsgestaltes van mense met God. Hier is dus sprake van 'n verbondenheid aan God. Tweedens sien 'n mens 'n betrokkenheid in die alledaagse praktyk en derdens 'n verband tussen die bogenoemde twee elemente. De Jongh van Arkel (1989:19) sê ook dat

Praktiese Teologie 'n besondere belangstelling in spiritualiteit het omdat dit gaan oor die mens se innerlike toewyding (aan God) en die alledaagse lewe. Dit het te doen met hoe ons onself beleef in verhouding tot die beslissende krag en betekenis in die lewe en hoe ons hierdie verbintenis utoeleef.

7 Die tema

Wanneer 'n Praktiese Teoloog analyses maak sal so 'n teoloog seker moet maak van die spiritualiteit wat die teoloog se teorieë as onderbou het (vergelyk ons beskrywing van die ortopraksie en ortodoksie hierbo en Pieterse 1993b: 126-127 en verder ook die diskussie tussen Van Wyk en Pieterse hierbo beskryf.).

Die *pietatis* as dieptedimensie van die formule *praxis pietatis* word gesien as **die diepste intensie en motivering** van kommunikatiewe geloofshandelinge. Ons het reeds gesê dat kommunikatiewe geloofshandelinge strew na die opwek en opbou van geloof in God, soos geopenbaar deur die woorde en dade van Jesus Christus. Die term *pietatis* as dieptedimensie dui die verhouding met God en die algehele toewyding tot Hom aan. Algehele toewyding aan God is slegs moontlik deur Sy toewending tot ons wat ons die *praxis* van God of die indikatief noem. Ons toewending tot God (die imperatief) geskied deur die *exertium pietatis* en dit word gekonkretiseer in kommunikatiewe geloofshandelinge in die wêreld, wat aangedui word met die term *praxis*. Die geheeluitdrukking *praxis pietatis* verwys na die *onlosmaaklike verbondenheid* van hierdie twee dimensies. Uit bogenoemde formuleer ons nou die tema van hierdie studie as volg:

Praxis Pietatis as dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandelinge.

8 Doelstelling en metode

Grondliggend aan kommunikatiewe geloofshandelinge (*praxis*) in diens van die evangelie is die toewending van God tot die mens. Die toewending van God tot die mens noem ons die indikatief. Daaruit spruit die *exertium pietatis* voort wat lei tot 'n kennis van God se genade. Dit word deur die Heilige Gees in die *pietatis* (as toewyding aan God) aan ons openbaar. Die kommunikatiewe geloofshandelinge as *praxis* spruit weer voort uit die kennis van God se genade en die genade noem ons die indikatief. Die mens is 'n *nuwe mens*, omdat God die mens nuut gemaak het. Die Heilige Gees se *praxis* is die diepte dimensie van 'n spiritualiteit wat kommunikatiewe geloofshandelinge ten grondslag lê. Ons het hierbo gesê dat alle geloofshandelinge 'n onderliggende spiritualiteit as rede, motivering en mikpunt het.

'n Mens se spiritualiteit (met die indikatief en imperatief as basis) kom tot uitdrukking in sy handelinge. Handelinge word beskryf as *praxis* en die *praxis* van mense word beïnvloed en verander deur die *pietatis* (toewyding aan God). *Pietatis* as toewyding aan God is egter slegs moontlik deur die *praxis* van die Gees van God. Die *pietatis*-parameter dui met ander woorde op beide die *praxis* van God as die indikatief en die

toewyding van die mens as die imperatief. *Praxis pietatis* word saam gebruik om aan te dui dat daar geen skeiding tussen die twee kan wees nie. Die *praxis*-parameter in die terme *praxis pietatis* dui daarop dat handeling self 'n element van spiritualiteit is deurdat die spiritualiteit van 'n persoon in sy handeling gekonkretiseer word. Die onderliggende teologie as basis van *praxis pietatis* sal die aard van die handeling bepaal.

Die doel van hierdie studie is om 'n spiritualiteit te omskryf en daardeur aan te dui op welke wyse dit die intensie en motivering bied vir kommunikatiewe geloofshandeling. Daar is drie verbandhoudende redes waarom spiritualiteit as intensie en motivering van handeling bespreek gaan word. Die drie redes is onlosmaaklik aan mekaar verbonde.

Die *eerste* is die vraag na die intensie en motivering van 'n handeling, met ander woorde dit gaan hier oor die verhouding tussen die *wat*, *waarom* en *waaroor* van 'n handeling (Heitink 1993:157). Heitink (1993: 143) stel dit so: "I understand what you intended to do if you are able to explain to me why you did such and such an action." Sinvolle handeling het altyd 'n oortuiging as rede of motief, of anders gesê, 'n onderliggende spiritualiteit wat dien as motivering en intensie van die handeling. Die betekenis van verskillende handeling kan afgelei word uit die motivering en oortuiging wat handeling ten grondslag lê en so kan 'n handeling dan bestudeer word en verander word. Wanneer 'n teoloog die handeling van gelowiges wil begryp en verklaar dan sal hy moet kennis moet neem van die spiritualiteit wat in sekere handeling gekonkretiseer word.

Tweedens sal die Praktiese Teoloog transformerend werksaam wil wees in die *praxis* en daarom sal so 'n teoloog bewus moet wees van die spiritualiteit wat onderliggend is aan die teorie waarmee gewerk word. 'n Teoloog kan nie ontsnap aan 'n eie spiritualiteit wat onderliggend is aan die teorie waarmee gewerk word nie. Die verandering wat 'n teoloog wil bewerk sal deur 'n eie teologiese basisteorie beïnvloed word (Pieterse 1993a:4). Hierdie teologiese teorie van die teoloog kan beskou word as die ideaal waarna gestrewe word. Praktiese Teologie rig sigself op die ideale bemiddeling van die Christelike geloof. Hierdie bemiddeling hang saam met die kern van die Christelike geloofsoortuiging: "Die koms van God tot die mens in die werklikheid van sy leefwêreld" (Pieterse 1993a:4). Die swaartepunt van Praktiese Teologie is die bestudering van die menslike *praxis* (die imperatief) wat God se *praxis* (die indikatief) bemiddelend deur kommunikatiewe geloofshandeling dien. Die swaartepunt word deur die *pietatis*-term aangedui in die uitdrukking *praxis pietatis*.

Die oordrag van die evangelie geskied dus vanuit 'n teologiese perspektief wat gekonkretiseer word in kommunikatiewe geloofshandeling. Praktiese Teologie hou sigself besig met die vraag hoe die proses van bemiddeling verloop en hoe die strukture waarin kommunikatiewe geloofshandeling plaasvind, so ingerig kan word sodat daar werklike oordrag van die evangelie ter sprake is. Die bevordering van die bemiddeling van die evangelie beteken dat die Praktiese Teoloog dus 'n eie ideaal sal hê, wat ons 'n teologiese teorie noem.

Derdens is dit ook nodig om 'n onderliggende spiritualiteit te beskryf omdat sommige outeurs 'n baie reduksionistiese siening het van die handelingswetenskaplike benadering in die Praktiese Teologie. Die kritiek teen die handelingswetenskaplike benadering, is dat die handeling wat bestudeer en bevorder word, slegs 'n eksistensiële fenomeen is. Handeling is dus slegs gedrag. Ons het egter reeds gesê dat die onderliggende spiritualiteit die aard van die handeling wat na vore kom, bepaal (Heitink 1993:143).

Die *indikatief* en *imperatief* van die verlossing van die *nuwe mens* sal beskryf word as die teologiese basis van 'n spiritualiteit wat kommunikatiewe geloofshandeling ten grondslag lê. Hierdie basis dien as die intensie en motivering van kommunikatiewe geloofshandeling. Die *indikatief*, as die toewending van God tot die mens, dien as die intensie van handeling en die *imperatief*, om te lewe as nuwe mens in toewyding aan God, dien as motivering vir die kommunikatiewe geloofshandeling van die gelowige. Die intensie en motivering bepaal die gerigtheid van die geloofshandeling van die gemeente in die wêreld.

Hierdie studie is teoreties van aard en sal 'n kritiese analise van literatuur maak met 'n beskrywende en beredenerende karakter.

In hoofstuk twee sal 'n beskrywende analise gedoen word van die konsep spiritualiteit met die doel om te soek na 'n spiritualiteit wat die intensie en motivering van handeling gepas kan beskryf.

In hoofstuk drie word die tema skepping-herskepping beskryf as basis van 'n Gereformeerde spiritualiteit (*praxis pietatis*) wat geloofshandeling ten grondslag lê. Vanuit hierdie basis kan die Gereformeerde Praktiese Teoloog die handeling van gelowiges bestudeer en veranderend werksaam wees in die handeling van gelowiges. Daar word dan gevind dat die *indikatief* en *imperatief* goed aansluit by Heitink se terme *intensie* en *motivering*.

Die verband tussen die *indikatief* en *imperatief* en handeling word dan in hoofstuk vier aangedui. Die *indikatief* word as die intensie van handeling beskryf en die *imperatief* as die motivering van handeling. Die *praxis pietatis* (ons definisie vir spiritualiteit) dui dus op 'n *praxis* met die *indikatief* en *imperatief* as intensie en motivering.

HOOFSTUK II

VERSKILLENDE PERSPEKTIEWE OP SPIRITUALITEIT

1 Inleiding

Spiritualiteit is 'n vae woord, met verskeie betekenisse. Sommige mense sien dit gewoon as dit wat geestelik is teenoor dit wat materieel is: "...at the center of all human life is the quest for the integration of the material and non-material, the body and the soul, the secular and the sacred" (Westerhoff & Eusden 1982:2 aangehaal deur Richards 1987:11). Downey (1993:930) wys daarop dat die woord afkomstig is van die Latynse term *spiritualitas* soos dit gebruik is in die vroeë kerk. Dit is 'n abstrakte woord wat verband hou met die vertaling van die Griekse woord *pneuma* wat Gees beteken en die Griekse woord *pneumatikos*, wat beteken *geestelike mens of wese* soos Paulus dit gebruik. Dit is dus iemand wat nie in die vlees (*sarkikos*) lewe nie, maar in die Gees (*pneuma*) (Rom 7:14- Rom 8:10). Iemand wat dan *geestelik* (vroom) is en deur die Gees beheer word, het ware spiritualiteit.

Die Pauliniese betekenis van die woord het egter mettertyd in die Middeleeue vervaag en 'n algemene betekenis gekry. So byvoorbeeld was iemand 'n geestelike bestuurder (*spiritualitas*) omdat hy die kerk se sake bestuur het en 'n ander was 'n bestuurder van die *tydelike dinge*. Hy is dan in Latyn 'n *temporalitas* genoem (Jones 1986:xxvi).

Die term het aanvanklik in die sewentiende eeu weer in Frans opgeduik, maar dan as 'n negatiewe term vir mense wat die materie onbelangrik geag het en slegs oordrewe strewe na 'n suiwere geestelike bestaan gehad het, maar in die agtiende en meer in die negentiende eeu begin die term spiritualiteit meer verwys na piëteit, innerlike lewe, "life of the soul" en "spiritual theology." Baie mense sien spiritualiteit as 'n tegniek van gebed en meditasie (Downey 1993:930). Hierdie siening spruit uit die invloed van 'n tydperk wat gekenmerk word deur die mistiek van byvoorbeeld Teresa van Avilla (Van der Lans 1984:220 e.v.).

Volgens Jones (1986:xxv) het die belangstelling in spiritualiteit in die Protestantse kringe hernude aandag gekry deur die publikasie van 'n konferensie in Durham in 1967. Die lesings is gepubliseer onder die naam *Spirituality for Today*. Daar was egter geen gemeenskaplike terme wat gebruik is om spiritualiteit te beskryf nie. Daar was ook geen sistematiese deurwerk van die gedagtes nie. Heitink (1993:258) meen dat dit Aalders is wat in 1969 die opmars van die term spiritualiteit in die Protestantse kringe begin het. Feit bly staan dat daar in die Protestantse kringe nou 'n nuwe bewustheid van spiritualiteit ontstaan en die rede is dat daar 'n nuwe insig is dat daar nie so iets is soos natuurlike lewe en geestelike lewe nie. Daar is doodeenvoudig net lewe en alle lewe is geestelike lewe. Die eksistensie van die mens is 'n geestelik bestaanswyse en word uitgedruk deur die begrip *spiritualiteit*. Om dit in 'n Christelike konteks te plaas beteken dat gebed die hele lewe en gedrag van die mens en ons houdings teenoor ander mense beïnvloed. Ons kommunikeer 'n nuwe bestaanswyse aan die mensdom.

dat die ganse lewe geestelik is. Hy wys op die gevaar dat 'n teologie sonder 'n eskatologie van opstandingshoop leeg is, soos blyk uit die volgende stelling van Altshuler (1984:134): "If humankind has no mission, has nothing to prove worthy of, has no sins to atone for and no paradise to attain someday, the brutal fact must be faced that each of us is alone in an absurd situation." Ons sal 'n volledige definisie vir spiritualiteit moet vind om aan die kritiek te ontkom.

Downey (1993:934) merk op dat daar in akademiese sirkels vandag twee duidelike benaderings tot die bestudering van spiritualiteit is. Die een funksioneer binne 'n geloofsgemeenskap en reageer op 'n *openbaring wat as normatief aanvaar word*, maar tog aan 'n konstante deurtastende ondersoek en ontwikkeling onderworpe is. Die ander benadering is slegs studies vanuit 'n sekulêre gesigspunt wat spiritualiteit bestudeer sonder 'n geloofsperspektief. Hierdie laaste stellings van Downey bring ons dan weer in die veld van hierdie studie. Dit gaan hier om eie ontologiese aannames en die dinge wat ons perspektief op die werklikheid beïnvloed (Pieterse 1993:202).

Daar is ook byvoorbeeld skrywers wat spiritualiteit en politieke betrokkenheid met mekaar koppel en dat hulle spiritualiteit en metodiek as onskeibaar beskou. Hulle praat dan ook van 'n politieke vroomheid. Indien die Praktiese Teologie reg wil laat geskied aan die probleemveld wat hy moet ondersoek, naamlik die komplekse samehang van spiritualiteit, kerk, samelewing en teologie, sal hy hom ook nie kan beperk tot die tradisionele skema van homiletiek, kategetiek ensameer nie, want alles wat nie onder hierdie hoofde ingedeel kon word nie, het eenvoudig buite die belangstellingsveld van die Praktiese Teologie gebly. Die Praktiese Teologie sal ook moet nadink oor die politiek, want die teologie het met politiek te make. Indien die Praktiese Teologie nie oor die politiek besin nie, is dit politiek naïef en daarom gevaarlik (Wolfaardt 1978:284).

Ons het reeds in die vorige hoofstuk aangetoon dat wanneer Praktiese Teologie daarop ingestel is om godsdienstige handeling kwalitatief te interpreteer, hierdie verstaan van sulke gedrag nie los te maak is van 'n sekere voorveronderstelling nie. Hierdie voorveronderstellings moet ons egter kwalifiseer sodat ons kriteria kan daarstel waaruit kritiese analises gemaak kan word (Pieterse 1993:202). Aannames wat vir ander duister is, is nie 'n bydrae tot die wetenskaplike diskoers nie en hierdie aannames word beïnvloed deur jou eie spiritualiteit. Daarom moet ons 'n eie definisie vir spiritualiteit vind wat as kriterium gebruik kan word in die hermeneutiek van kommunikatiewe geloofshandeling.

Jones, Wainwright en Yarnold (1986:xxii) skryf ook dat 'n definisie van spiritualiteit nodig is omdat geestelike raadgewers kennis moet hê van verskillende spiritualiteite, maar veral van hul eie posisie om mense tot verandering te bring. Hulle meen dat dit juis nodig is om 'n definisie te vind omdat daar geen beter term is om die saak te beskryf nie. Hulle is besorg dat die toewyding aan God verlore gaan en daarmee ook die toegewyde lewe in die wêreld. Dit gaan dus nie net om kennis ter wille van kennis nie, maar om verandering: "Een werklik tot-verstaan-komen beteken ook tot-verandering-komen" (Furet 1977:131).

Ons het in hoofstuk een aangetoon dat 'n verandering in die handeling van gelowiges plaasvind wanneer die intensie en motivering van die handeling verander word (Heitink 1993:143). Die intensie van handeling word ook beskryf as die geloofsinhoud (*fides quae*) en die motivering as die geloofsdaad (*fides qua*) (Heitink 1993:157).

Ten einde die *konstruk* spiritualiteit te kan gebruik om te beskryf hoe dit dien as die intensie en motivering van kommunikatiewe geloofshandeling, moet ons eers meer duidelikheid verkry oor wat ander teoloë onder die begrip verstaan. Dit is geen maklike taak nie, want die term het 'n veelkleurige betekenis in die literatuur. Smit (1989:87) wys daarop dat spiritualiteit of vroomheid 'n eg menslike verskynsel is en hoegenaamd nie 'n spesifiek Christelike saak is nie. Die algemene vorme van godsdienstigheid wat in die verlede as *spiritualiteit* gesien is soos mistiek en askese, kom in verskillende godsdienste voor. Ook Jonker (1989:1) dui aan dat daar 'n innige verband tussen spiritualiteit (geloofsbeleving) en belydenis (geloofsverstaan) is, maar dat spiritualiteit ook beïnvloed word deur alles wat menslik is, blootgestel aan kulture en maatskaplike faktore wat dit beïnvloed.

Omdat hierdie saak soveel dimensies het, kan die buitelyne van die betekenis van die begrip miskien die beste in beeld kom as ons eers 'n aantal maniere waarop daar tans oor spiritualiteit gepraat word, nagaan.

2 Perspektiewe op spiritualiteit

Ons gaan kyk na twee verskillende indelings van spiritualiteit en sal tegelyk *sover moonlik* outeurs se definisies onder hierdie indelings plaas. Ons is egter terdeë daarvan bewus dat dit 'n onreg teenoor outeurs kan wees, omdat hulle beskrywing van spiritualiteit net nie onder 'n algemene kategorie ingedeel kan word nie.

Wainwright (1986:592-606) het in sy bydrae in die boek *The study of Spirituality*, spiritualiteit beskou vanuit die perspektief van die *mens-wêreld verhouding*. Om dit te beskryf maak hy gebruik van Niebuhr se onderskeiding van die vyf verhoudinge waarin Christus tot die kultuur gesien kan word. Wainwright se onderskeidings kom kortliks op die volgende neer:

1. *Christus teenoor die kultuur*: In hierdie verhouding word die wêreld prinsipiël as 'n slegte plek gesien. Die korresponderende spiritualiteit is dan ook om teenoor die wêreld en die kultuur standpunt in te neem. Die waarneembare wêreld of samelewing word as minder belangrik beskou. Hierdie vorm van spiritualiteit het sy eerste verskyning gehad in martelaarskap, daarna in die kloosterorde en hedendaags veral in die Pentekostalisme.

In die verlede is Rooms-Katolieke spiritualiteit gekenmerk deur fases van innerlike geestelike groei. Dit is 'n "spiritual journey" genoem en het bestaan uit 'n paar fases. Eerstens is daar die "awakening": dit is die begin van die geestelike lewe. Dit vind by die kind plaas. Later volg 'n fase waarin ernstige en bewuste

sondes bely word en die mens word bewus van sy verderflike natuur. Hierdie fase word die "purgation" genoem. In die volgende fase word 'n hoër lewe met Christus in die middelpunt nagestreef. Gebed in liefde vir God en nie uit skuldgevoelens en sondebeseft nie, is hier kenmerkend. Die gelowige groei in liefde vir die Heer, maar hier is die sogenaamde "dark night" belewenis ook teenwoordig. Dit is wanneer die "illumination" wat hierdie fase genoem word, nie wil realiseer nie. Dit realiseer egter met 'n volle oorgawe aan God deur innerlike eenwording. Die laaste fase breek egter aan wanneer die eenheid met God beleef word. Woorde kan dit nie uitdruk nie, maar dit kom egter net vir die wat volhard het in meditasie en kontemplasie. Die geestelike lewe is dus 'n lewe wat gekoester en gevoed moet word. Net die mens wat verantwoordelikheid neem vir sy eie lewe sal geestelik groei (Downey 1990:1223-1225).

Peters (1984:10-11) noem hierdie spiritualiteit die *innerlike lewe*. Dit gaan net oor die gebed en die aksies in die kerk om die wêreld te bereik, raak hulle nie. Hy wys daarop dat daar Rooms-Katolieke in Nederland is wat ook "Zen" (soos hy dit stel) as meditasie metode gebruik. Hier gaan dit net oor 'n innerlike belewenis van God. Ons sou nooit met "Zen" in 'n Christelike spiritualiteit kon vrede maak nie.

Peters (1984:11) plaas hier ook die groep wat hy noem *die gees waai waar dit wil*. Daar is 'n wye verskeidenheid van nuanses. Dit strek van die charismatiese *vernuwingsgroepe* tot die *piëtistiese* fundamentaliste. 'n Toegewyde lewe is volgens hierdie groep die oplossing wat alle kwaad oorkom. Die tweede doop as die doop met die Gees moet plaasvind sodat die mens toegewyd deur die Gees beheer kan lewe. In die verlede is hierdie groep geklassifiseer as die Piëtisme. Om dit te beskrywe sou 'n mens kon sê dat hulle in die *uiterste vorm* klem gelê het op wêreldmyding. As innerlike toewyding verg dit 'n voortdurende onttrekking uit die wêreld ten einde perfektheid na te streef. Die mens moet homself dus telkens bekeer en toewy aan God.

Ons sien ook die klem op die *innerlike lewe* by Westerhoff en Eusden (1982:3): "For too long we have thought of the Christian life as essentially either involvement in political, economic, social concerns that wear us out and result in depression, or as activity which keeps us out and result in depression, or as activity which keeps the church intact and doctrinally pure. Our primary orientation cannot be to an institution or some great cause or even other people, but first and forever to God."

2. *Christus van die kultuur*: Hierdie houding is presies teenoorgesteld aan eersgenoemde. Die blik verskuif volledig na die waarneembare wêreld selfs in so 'n mate dat die eskatologie versekulariseer word. Hierdie vorm van spiritualiteit het sy beslag in die Konstantynse era gekry. Die resultaat is die volkschristendom.
3. *Christus bo die kultuur*: In hierdie houding word die klem gelê op die positiewe elemente in die menslike natuur en kultuur, maar erkenning word ook gegee aan die noodsaaklikheid van suiwering en verheffing.

Christus kry in hierdie konteks die betekenis van 'n inspuiting van goddelike lewe (van bo af) met implikasies vir die hele menslike ras. Die spiritualiteit wat hieraan korrespondeer dra 'n sterk intellektuele karakter. Die doel is om vanuit hierdie hoë wysheid die samelewing te verkerklik. Ek plaas **Browning** hier alhoewel hy in die voorwoord van Thayer (1985) se boek skryf dat die term spiritualiteit se betekenis vir hom lê in die praktyk van 'n verdieping in ervaring met die transendente deur die gebed. Tog sal ek nie vir **Browning** in die volgende kategorie plaas nie, maar wel hier omdat hy onder die groep teoloë val wat praat van die "public-ministry."

- 4 *Christus en die kultuur in paradoks*: Grondliggend aan die korresponderende spiritualiteit van hierdie posisie is die konflik en antiese met die kultuur, maar sonder om die betrokkenheid by die kultuur prys te gee. Die Lutherse tradisie is 'n goeie voorbeeld met sy teenstellings: wet-evangelie; oordeel-genade; openbaring-verborgenheid. Onlangse voorbeelde van hierdie spiritualiteit is Bonhoeffer en Dag Hammarskjöld (Wainwright 1986:604).
- 5 *Christus die transformeerder van die kultuur*: In die korresponderende spiritualiteit val die klem op 'n positiewe benadering tot die skepping en inkarnasie met erkenning van die korrupsie van die mensdom. Daarom word ook aangedring op bekering en wedergeboorte. Die verandering van die wêreld is 'n belangrike prioriteit vir die Christen. Wainwright verkies self hierdie benadering. Hy plaas ook beide Calvyn en Gutierrez in hierdie afdeling. Ons eie benadering sou hieronder geplaas kon word, want ons gebruik die standpunt van **Richards** (1987:11) wat sê dat spiritualiteit oor die hele lewe van die gelowige gaan, omdat die lewe in geheel as geestelik beskou moet word. Ook **Yarnold** (1986:5) koppel lewe en gebed en plaas homself in hierdie kategorie.

Louw D J (1989:1-15) beskryf spiritualiteit in terme van die begrip *eusebeia*. Dit is die Griekse term vir vroomheid in die Nuwe testament. Spiritualiteit is egter nie 'n individualistiese verskynsel nie, maar 'n ekklesiologiese (korporatiewe) fenomeen. Dit beskryf die lewenstyl van die kerk in die wêreld en daarom plaas ons sy benadering ook hier. Die ontwikkeling van spiritualiteit is volgens Louw onlosmaaklik gekoppel aan die koinonia wat daar binne die gemeenskap van die gelowiges bestaan. Ons meen egter dat spiritualiteit nie aan die hand van 'n enkele term beskryf kan word nie. Daar word dus gekies vir 'n groter tematiese benadering van die Nuwe Testament naamlik die *skepping-herskepping* tema.

Ook **Roscam Abbing** (Velema 1990:28) omskryf spiritualiteit as *die lewe* van die mens. Hy wil spiritualiteit egter sterk afgrens teenoor die humanistiese lewenshouding en daarom onderskei hy drie aspekte van spiritualiteit wat voorspruit uit die gerigtheid deur die Gees. Hierdie drie aspekte is die deugde soos geloof, hoop, liefde, ootmoed, vertrouwe en dankbaarheid. Tweedens is daar die handelinge van gebed, Bybelles, meditasie, huisgodsdienst en eredienst. Dit loop uit op die wyse waarop iemand omgaan met homself, sy medemens en die wêreld. Hier word dus nie net 'n vroomheid beskrywe nie, maar dit gaan om 'n totale

lewenspraktyk. Die term *wêreld* kom ook nou na vore. Dit pas goed in by die definisie van spiritualiteit soos ons dit self beskryf in die finale hoofstuk en daarom plaas ons hom in kategorie 5 van Wainwright. Hy het egter fasette uit die indeling wat Smit gebruik, wat Wainwright nie aanraak nie.

Ons kan Smit (1989:83-94) se indeling opsom deur te sê dat hy meen 'n bepaalde soort spiritualiteit of kofessionele spiritualiteit aan die hand van sekere geloofsgestaltes beskryf kan word. Hy onderskei spiritualiteit van die algemene geloofsgestaltes (kerklike inskakeling, kennis neem van die skrifte en gebed). 'n Kofessionele spiritualiteit gaan oor 'n wyse waarop die Christelike lewenswyse as die omgang met God en die uitlewing daarvan in die alledaagsheid, en in 'n spesifieke tradisie of geloofsgemeenskap vorm aanneem en sigbaar word. So 'n kofessionele spiritualiteit kan in terme van die volgende 6 punte ondersoek word:

1 Eerstens tref ons verskillende *religieuse oefeninge of handelinge* aan, byvoorbeeld:

- * Meditasie
- * Gebed
- * Vaste of vrye liturgie
- * Bybellees (of slegs opgeleides mag lees - *ei* *toevoeging*)
- * Prediking
- * Sakramente ensovoorts.

Sommige mense sou volgens Smit (1989:89) slegs hierdie handelinge gebruik om 'n bepaalde spiritualiteit te tipeer. Dit is ook interessant om te let op die woord *handeling* wat hy hier gebruik. 'n Mens sou kon vra of hy die woord *handeling* gebruik soos ons dit in die Praktiese Teologie verstaan?

2 Die volgende is om te kyk na die stempel wat *siklus en gemeenskap* op die betrokke vroomheid afdruk. *Siklusse* kan dan die hele kerklike jaar wees met feesdae, seisoene of gebeurtenisse soos geboortes, doop, kinderjare, ouderdom en rituele by sterftes. Die term *gemeenskap* omvat die familie, die gemeente en die breëre samelewingsverbande. Hy is van mening dat hierdie formele strukture eweneens 'n beslissende gestalte gee aan die uitlewing van geloofsoortuigings en waardes.

3 Die tipe spiritualiteit word ook bepaal deur onderskeie *leerstukke en simbole*. Dit is algemeen bekend dat groepe erken word aan die simbole wat hulle gebruik en beklemtoon. Die simbole is 'n bril waarmee hulle na die werklikheid kyk en daarvolgens leef.

4 Hier kyk hy na die *religieuse motiewe* wat as dryfveer of doelwitte funksioneer in die verskillende tipes spiritualiteit. Alhoewel daar meesal 'n kombinasie van motiewe aanwesig is, is dit tog dikwels ook moontlik om sekere meer basiese motiewe te ontdek waarheen die ander as 't ware terugherlei kan word en wat oor die hele linie van oefening of voorskrifte in so 'n tradisie 'n invloed uitoefen.

5 Hier sluit Smit aan by Wainwright (hierbo bespreek) en noem die verskillende verhoudinge waarin die mens leef (met God, die wêreld, die mens self, die naaste, die geskape natuur).

6 Spiritualiteit word ook bepaal deur die sosiaal-historiese omstandighede waarin dit na vore kom en opbloeit, met die lewens- en wêreldbeskouing waarmee dit saamhang, met die ethos waarmee dit gepaardgaan, die politieke, kulturele en ekonomiese faktore waardeur dit opgeroep en bevorder word en die sosiale psige waarby dit pas. Smit (1989:91-92) se indeling van Baum se artikel *Spirituality and Society* gee uitdrukking aan sy sesde indeling. Baum deel spiritualiteit in aan die hand van vier tipes ethos:

1 Die *werksethos*: Reformatore het teenoor die Katolieke se klem op nadenke, meditasie of viering die klem laat val op die deugde van arbeid, roepingsbewustheid, respek en samewerking. Die klem op die nywerhede en arbeid word hoofsaak in 'n geïndustrialiseerde samelewing. In so 'n klimaat het die sektes met hul sosialiserende modelle baie aftrek gekry omdat hulle die nodige ontspanning en afleiding verskaf het.

2 Dit lei daartoe dat 'n *verbruikersethos* ontstaan het. Dit is die uiterste vorm van kapitalisme. 'n Verbruikersmentaliteit ontstaan gepaardgaande met 'n sug na voorspoed, plesier en duur stokperdjies ens. Die opkoms van die voorspoedsteologie kom na vore. God word voorgestel as die groot Gebedsverhoorder wat nie wil hê dat enige van sy koningskinders enige vorm van swaarkry, ongerief of armoede moet beleef nie. As jy reg glo, dan sorg Hy vir alles wat die hart begeer.

3 *Persoonlike groei* word na die vorige fase as ideaal voorgehou. Dit is die fase van selfverwesening, persoonlike groei en byvoorbeeld volle ontplooiing van talente. Die godsdiens word nou soortgelyk aan die psigoterapie, eksistensialisme en personalisme. Individualisme en eie-belang neem gesofistikeerd godsdienstige gedaantes aan. Die ontplooiing van die self en selfbevryding van beperkinge deur die gemeenskap opgelê word nou nagestreef. Ons tref hierdie siening veral by Amerikaanse teoloë soos byvoorbeeld Westerhoff (aangehaal deur Richards 1987:11) aan: "Spirituality has to do with being an integrated person in the fullest sense."

Alhoewel ons hier besig is met die indeling van Baum wil dit tog lyk of ons spiritualiteit as *lewensoriëntasie* ook hierby kan plaas. De Jongh van Arkel (1989:19) skryf dat spiritualiteit as lewensoriëntasie verantwoordelik is vir die mens se identiteit. Dit het te doen met die mens se integrasie van alles wat aan die mens identiteit gee: "Dit bied kontinuïteit en rigting aan 'n mens omdat dit die uitdrukking van 'n *dinamiese struktuurkern* is. Hierdie dinamiese struktuurkern is verantwoordelik vir die negatiewe of positiewe gebruik van taal as basiese oriëntasie in die lewe. In verbinding met identiteit aksentueer dit 'n persoon se vaste oortuiging van eendersheid en kontinuïteit: 'dit is ek' en so 'interpreteer ek die dinge rondom my.....' Spiritualiteit bied aan die mens patrone vir die organisering van die lewe." Spiritualiteit is 'n verbinding tussen innerlike toewyding aan God en die alledaagse lewe. Spiritualiteit funksioneer as 'n

semantiese struktuurkern wat dien as lewensoriëntasie van die mens. In hierdie studie beskou ons die struktuurkern as die *indikatief* en die semantiese konstrakte wat die gelowige vanuit sy eie perspektief vorm, as die *imperatief* (vergelyk hoofstuk 4).

Laeyendecker (1989:9-23) gebruik die term spiritualiteit ook om te verwys na die mens se lewensoriëntasie. Die *menssyn* as spiritualiteit is belangrik, want dit gaan om die heelheid van die mens en sy eie identiteit. Dit beteken ook dat waardes soos geregtigheid en die bevryding van enige diktatuur wat die mens se vryheid bedreig, teengestaan moet word. Spiritualiteit funksioneer as 'n voertuig om die waardes te realiseer wat aan die mens sy eie identiteit gee en die krag daartoe kom uit die dieptedimensie van die mens se bestaan. Die transendente dimensie is dus hier ook nie 'n persoon nie, maar 'n verborge krag van die mens. Velema (1990:40) vra of die humanis dan nie ook maar dieselfde sou kon sê as wat Laeyendecker hier van spiritualiteit maak nie.

Ook Heitink (1987:252) en Fiet (1987:167) gebruik die term lewensoriëntasie om spiritualiteit te omskryf. Heitink se artikel verskyn opvallend in 'n boek ter ere van Fiet, getiteld: "Selfstandig geloven." Later plaas Heitink (1993:252) spiritualiteit onder die hoofopskrif "antropologie" in 'n boek wat dien as fundering vir die Praktiese Teologie en gebruik weer eens die term *lewensoriëntasie* as definisie vir spiritualiteit. Ook Fiet verbind spiritualiteit en antropologie. Spiritualiteit word gekonkretiseer in handeling wat as struktuurelemente in alle godsdienste te vinde is. Hulle is as't ware antropologies bepaald. Dit wil sê handeling is konstante in alle godsdienste. Ons sal daarmee akkoord gaan dat alle godsdienste religieuse handeling het, maar reformatoriese spiritualiteit meen dat Christus die enigste waarheid is. Ons erken egter dat spiritualiteit blootgestel is aan alles wat menslik is soos kulturele en maatskaplike faktore en dat dit hulle geloofservaring en geloofsbelydenis beïnvloed. Daarom sal daar dan ook verskillende benaderings tot spiritualiteit binne die Christenheid bestaan en dit is geen verleentheid nie. Dit is slegs 'n bewys van die veelkleurigheid van die belewing en ervaring van die genade van God.

Pieterse (1989:49) wys daarop dat outeurs die selfontploffing van die mens in spiritualiteit beskrywe: "Hierdie soeke na 'n innerlike en uiterlike vryheid, na selfontploffing en geestelike volwassenheid, geskied in die Christelike spiritualiteit binne die konteks van 'n persoonlike deurleefde geloof." Pieterse se artikel wys ook die gevaar van die klem op die innerlike belewenis alleen uit en lê klem daarop dat die mens stry teen verdrukkende en inhiberende strukture.

Aalders en Andriessen gebruik nie die term *lewensoriëntasie* nie, maar hulle beskrywing van spiritualiteit kan ons ook hier plaas.

Ons het reeds daarop gewys dat Heitink (1993:253) van mening is dat Aalders in 1969 die term in die Protestantse kringe in gebruik geneem het en ook Velema sien dit so (1990:13). Aalders het ondersoek

gedoen na die rol van spiritualiteit in die pastoraat. Spiritualiteit is iets anders as teologie of stigtelikheid of geloof. Spiritualiteit is oral aanwesig, waar mense met bewuste bedoelinge en op min of meer metodiese wyse besig is om hulle lewens te laat beantwoord aan 'n *transendente singewing*. Spiritualiteit kan beskou word as die sentrale sentrum van transendentale singewing waaruit die lewe gehanteer word. Die transendente is 'n werklikheid buite die voorhande aardse werklikheid (Velema 1990:29). Die kritiek wat ons hierteen het is dat die transendente nie beskryf word nie, maar weer net as "die buite voorhandse werklikheid."

Volgens **Andriessen** (1984:13) moet spiritualiteit in verband gebring word met die unieke sinbeleving en vormgewing van die menslike lewe. Dit is die *lewe vanuit die geheim* van die evangelie. Spiritualiteit as die geaktualiseerde lewe kan as die lewe vanuit die Geheim, beskryf word. Gawe (die geheim van die evangelie) en opgawe (die aktualisering van die gehoorde Woord) vorm saam die inhoud van die waarlik spirituele lewe. Die vorm waarin spiritualiteit in 'n persoon se lewe na vore tree is afhanklik van die godsdienstige en kulturele tradisies waarin hy opgegroeï het, asook sy eie persoonlikheid en geloofsbeleving. In 'n sekere sin kan dus gesê word dat daar net soveel vorme van spiritualiteit is as wat daar mense is. Die probleem hiermee is of hierdie *geheim* dan beteken 'n persoonlike verhouding tot 'n persoonlike God, of is dit 'n diepere bewussyn van die geestelike dimensie van die lewe, soos hy dit stel, om in kontak te kom met "de self wat de geheim van de lewe draagt" (1984:22). Dit is by uitstek die werksterrein van die pastor en daarom is die pastor gedurig met spiritualiteit besig. Hy probeer die beweging van die Gees met die mens ondervang en dit help stuur. Hierdie terme *gawe en opgawe* herinner aan die terme indikatief en imperatief soos ons dit in die volgende hoofstuk gebruik. Dit bring ons nader aan die reformatoriese spiritualiteit.

- 4 Die vierde invalshoek van Baum is die van *bevryding*. Hierdie ethos kom voor onder onderdrukte groepe wat stry om bevryding van onderdrukking. Hulle het bewus geword van die minderwaardigheid wat op hulle afgedruk word deur die strukture van die samelewing, maar ook deur hulle eie aanvaarding van daardie soort selfbeeld. Hulle soek daarom nie slegs nastrukturele bevryding nie, maar ook na 'n visie, 'n nuwe verbeelding en nuwe selfverstaan. Hierdie soeke na bevryding het daarom ook 'n spirituele kant: nuwe waardes deur 'n nuwe selfverstaan.

Definisies wat ook onder Baum se *bevryding* ingedeel kan word se klem lê ook op die *verbintenis met die lewe van elke dag*. Die terrein van die spiritualiteit is hiervolgens nie gereserveer vir wêreldvreemde askete nie. Peters (1984:11) noem dit die spiritualiteit van *solidariteit*. Dit is 'n solidariteit met die armes. Hier het ons ook alreeds die naam genoem van iemand soos **Gutierrez**. **Dorothee Sölle** gebruik ook die term spiritualiteit in verband met solidariteit met lydendes maar dan *meer polities* in solidariteit met die armes (Velema 1990:16). Hier het ons egter die probleem dat ortopraxis bo die teologiese teorie gereken word. Ons meen ook dat spiritualiteit die menswaardigheid van mense radikaal ernstig moet neem, maar ons wil ernstig wees met die evangelie in sy totaliteit en hou dus rekening met die teorie-praxis verhouding.

Hinson (1990:1222-1223) beskryf Protestantse spiritualiteit aan die hand van drie temas: *Geskiedenis, huidige verstaan en uitdagings*. Hy skryf dat die Protestante klem lê op die vergifnis van sonde uit genade alleen deur geloof, Bybelstudie en eenvoudige eie gebede, teenoor die Anglikane wat nader aan die Rooms-Katolieke staan wat wel nog gebedeboeke gebruik en klem lê op 'n proses van groei bekend as die geestelike weg. Hy beskryf die geskiedenis van reformatoriese spiritualiteit aan die hand van die fases puritanisme, piëtisme, die herlewingsbewegings en die "social gospel." Jare van verwarring en chaos in samelewings het die reformatoriese spiritualiteit laat vra na ander maniere van dink oor spiritualiteit. Bonhoeffer word dan eerste genoem. Hy het die geweldige klem op die innerlike lewe veroordeel en gevra vir 'n betrokkenheid by die hedendaagse wêreld. Gebed word nie meer *vir die ander* gebid nie, maar *met die ander*. Die sleutel is die "Koninkryk van God" waarin die gelowige moet leef en betrokke raak. Ekumeniese invloede speel volgens Hinson 'n groot rol in nuwe belangstelling in spiritualiteit. Die grootste uitdaging in reformatoriese spiritualiteit sien Hinson in die vermoë om die *genade van God so aan te bied* dat spiritualiteit steeds lewendig bly. Die Roomse tradisie is deur die reformatore teengestaan omdat dit geen sekerheid gebied het nie, maar die werk van die Gees in gelowiges tot groei is eensydig net op God se skouers geplaas en die gelowige die verantwoordelikheid ontnem om te groei. Verder vind hierdie groei ook in die groep plaas en die eensydige klem op die individu in die reformatoriese spiritualiteit het ware spiritualiteit ondergrawe. Reformatoriese spiritualiteit sal volgens Hinson hiermee moet erns maak. Hinson se kritiek is belangrik maar nie heeltemal korrek nie en ons het in die finale hoofstuk hierdie kritiek van Hinson aangespreek.

Daar het in die Rooms-Katolieke spiritualiteit 'n verandering gekom na die tweede Vatikaanse konsilie. Die "Roomse spiritualiteit" het ons aanvanklik by Wainwright se eerste indeling ingedeel, maar Downey (1993:934) merk op dat daar hoofsaaklik vyf veranderings gekom het:

- 1 Volgehoue aandag aan feministiese spiritualiteit.
- 2 Aandag vir die verband tussen gebed en sosiale geregtigheid
- 3 Hernude aandag aan klassieke bronne vir heersende probleme.
- 4 Erkenning vir ontwikkelingsielkunde en die verstaan van die self.
- 5 Hernude aandag aan belewenis van die godsdiens.

Leech (1986) 'n Anglikaan, beskryf spiritualiteit as 'n proses van ontwikkeling; 'n proses waarin ons ontwikkel, maar dit is met Christus in die sentrum van die mens se bestaan dat die ontwikkeling moet plaasvind. Dit is dus 'n weg wat bewandel word. Die integrasie van gebed en lewe is ook vir hom belangrik. Dit is 'n weg van inwendige en uitwendige stryd. Die mens word gekonfronteer met die Woord en raak bewus van duistere dinge binne die self deur gebed in die stilte en afsondering. Uitwendig word die gelowige bewus van wêreldse waardes wat indruis teen 'n Christelike spiritualiteit van diensbaarheid. Dit loop uit op 'n stryd teen onderdrukking van ander mense en alles wat gerieflik aanvaar word as Christelike waardes, maar in der waarheid 'n geruste selfgenoegsaamheid is. Leech se standpunt word waar toepaslik in die volgende hoofstukke geïntegreer.

3 Samevatting

In die bespreking tot hier het ons gesien dat daar heelwat nie-teologiese faktore is wat bydraes lewer tot die perspektiewe op spiritualiteit. De Jongh van Arkel (1989:19) is selfs bereid om van 'n humanistiese spiritualiteit te praat. Smit (1989:92) wys daarop dat alhoewel *nie-teologiese* faktore sekere vorme van religieuse vroomheid na vore bring, dit duidelik nodig is om sulke nie-teologiese faktore in berekening te bring.

Vir sommige skrywers is spiritualiteit en antropologie nie van mekaar los te maak nie. 'n Mens sou kon praat van 'n religieus-antropologiese opvatting van spiritualiteit. Dit het te doen met die identiteit van 'n mens en spiritualiteit is 'n geloofsrespons wat betekenis genereer (De Jongh van Arkel 1989:19). Thayer stel dit so (1985:13): "That evolved quality of awareness, that capacity or aspect of our personhood that is able to respond to our human experience of birth, death, suffering, joy, sex, beauty, nature and tragedy, as reflective of and participative in power and meaning that transcend our created (given) life and upon which our life is experienced as being contingent."

Ons het deur die literatuurstudie uitgekome by die volgende *parameters* vir spiritualiteit waaraan ons self aandag wil gee:

- 1 Dit is as lewensoriëntasie verantwoordelik vir die identiteit van die mens deur 'n dinamiese struktuurkern.
- 2 Spiritualiteit is 'n proses van op pad wees na die komende Ryk van God. Dit is 'n betrokkenheid in hierdie wêreld en by hierdie wêreld. Dit beteken dus dat dit ook 'n politieke dimensie sal openbaar, maar meer as dit - spiritualiteit het ook opstandingshoop.
- 3 Dit is 'n afsondering, losmaking, heiligmaking deur toewyding en diensbaarheid met die oog op volledige oorgawe aan die saak van God, by name die Koninkryk van God. Oorgawe kom dan deur afsondering in stilte, gebed en meditasie.
- 4 Spiritualiteit is normatief vir die lewe en het dus 'n etiese dimensie (De Jongh van Arkel 1989:18). Dit omvat die etiese dimensie van die Christelike lewe. Terme soos vrede, geregtigheid en omgee vir die natuur word hieronder gereken.
- 5 Dit is 'n groei in kennis van God. Kennis is 'n verhoudings- of kommunikatiewe term en daarom vind ons 'n klem op meditasie in sommige benaderings. Ons het ook reeds in die vorige hoofstuk daarop gewys dat ons leef in 'n post-moderne samelewing wat erken dat 'n mens kennis kan verwerf op ander maniere as rasionele beredenering.

Daar kan nie vir een enkele benadering gekies word nie. Dit lyk eerder asof daar gepoog moet word om 'n definisie te formuleer wat hierdie sienswyses saamvat, maar wat getrou bly aan die Reformatoriese tradisie wat die skopuspunt van hierdie studie is. Daarom het ons gesê, kies ons vir die frase *praxis pietatis*. Hierdie term

is eerstens deur Van der Merwe (1990:46) by Calvyn gekry en weer in gebruik geneem, maar ons wil nou die terme gebruik om te beskryf hoe spiritualiteit dien as die intensie en motivering van kommunikatiewe handeling van gelowiges.

As 'n uitdrukking om spiritualiteit te beskryf, gebruik ons dit om te sê dat spiritualiteit *praxis* is, omdat dit geloof in aksie, operasionele of geoperasionaliseerde geloof is (Louw 1992:131) wat gekonkretiseer word in geloofshandeling. Dit is 'n volledige identifikasie met hierdie wêreld, maar nie sodat slegs die sosiale praxis en menseverhouding aangespreek word nie. Daarom verwys die *piëtas*-element dan na die radikale toewyding aan God. Kommunikatiewe geloofshandeling is ook geloofshandeling teenoor God, want ons het reeds in definisies hierbo gesien dat spiritualiteit ook gesien word as die integrasie van gebed en lewe. Die hele uitdrukking *praxis pietatis* wys op die onlosmaaklike verbondenheid van hierdie dimensies wat uitloop op 'n integreerende lewenstyl. Dit is 'n lewensoriëntasie wat verantwoordelik is vir die mens se identiteit (De Jongh van Arkel 1989:19).

Dit het dan nou tyd geword om spiritualiteit vanuit 'n teologiese perspektief meer omvattend te beskryf, want soos in die vorige hoofstuk aangedui, is daar 'n innige verband tussen spiritualiteit (geloofsbeleving) en belydenis (geloofsverstaan) binne 'n geloofsgemeenskap (Jonker 1989:289). Heitink (1993:252-254) plaas sy bespreking van spiritualiteit in sy boek oor die Praktiese Teologie onder die hoofopskrif: "Het antropologisch segment," maar Marshall (1986:30) skryf: "...For Paul, all anthropology is also theology. One cannot hope to fully understand man without reference to his standing before God. For Paul, human value resides in the commitment of God to humanity; it is a bestowed value rather than an inherent value... what a man is in himself is determined by what he is in relation to God."

Met die term "bestowed" bedoel Marshall dan die hele Christus-gebeure waardeur God na die mens kom. Dit is dan ook wat ons in die Praktiese Teologie bestudeer. Dit is die koms van God na die mens deur mense in hulle kommunikatiewe geloofshandeling met mekaar. Die posisie wat die mens voor God beklee is dus wat hy ontvang en nie verwerf nie.

Ons kan dus sê dat die Bybelse verwysing na die mensheid, die sentrale plek van die mens in die skepping van God en ook die unieke posisie van die mens voor God (*coram Deo*) aandui. Wat God in die skepping tot stand gebring het, moet die mens dus in sy optrede realiseer; dit is operasionele geloof (ons praat in die volgende hoofstuk van die *imperatief*). Die verband tussen wat God in beginsel gedoen het en wat die mens in die praktyk moet realiseer, dui op 'n verhouding tussen God en die etiese optrede van die mens. Waar ons voorheen gesien het dat outeurs spiritualiteit gesien het as die manier waarop die mens betekenis aan die lewe wil gee (positiewe of negatiewe lewensoriëntasie), het ons nou die posisie dat ons van 'n *indikatief* en 'n *imperatief* praat, dit beteken dat die mens wat in Christus is, deur sy verhouding met God reeds betekenis het en dit vra van hom om dit in die praktyk van die lewe te realiseer. Roberts (1990:37) maak die stelling dat

wanneer iemand in Christus is, verenig die Gees met hom sodat hy in 'n bonatuurlike bestaanswyse oorgaan en dit beteken dat sy lewe 'n nuwe intensie verkry. Die gestaltegewing van hierdie nuwe en verhewe bestaanswyse kom na vore in die kommunikatiewe geloofshandeling en etiese optrede in die gemeente en die wêreld. Die heerskappy van God moet in die lewe van die gelowige 'n werklikheid word. By Paulus word die lewe in die Koninkryk van God 'n bonatuurlike lewenswyse, omdat dit reeds in die Christus-gebeure gegee is, maar steeds deur die gelowige gerealiseer moet word *deur die werking van die Heilige Gees*, en dit is *spiritualiteit*. Daarom is die tema van hierdie studie:

PRAXIS PIETATIS AS DIEPTEDIMENSIE VAN KOMMUNIKATIEWE GELOOFSHANDELINGE

Om die kritiek van Louw hierbo genoem, aan te spreek kan ons nou sê dat dit staan teenoor die eksistensialisties-fenomenologiese filosofie wat die ontologiese primaat van die moontlikheid voor die werklikheid stel. In die Praktiese Teologie waar die handeling van die gelowige bestudeer word, word die werklikheid, die indikatief wat ons in Christus is, voor die moontlikheid, wat ons moet realiseer gestel. Spiritualiteit, as geoperasionaliseerde geloof, realiseer vanuit die vertrekpunt van die indikatief.

In die volgende hoofstuk sal daar gekyk word na:

- * Die objektiewe ontfermende handeling van God in Christus deur die skepping en herskepping van die kosmos en die mens.
- * Die indikatief en die imperatief van die nuwe mens in die lig van Godshandeling.
- * Die bemiddeling van die beloftes van God aan die mens deur die Heilige Gees.
- * Die geloofsgroei binne die gemeente en wêreld as gevolg van die werk van die Heilige Gees.
- * Die etiese optrede wat verwag word van die mens ten opsigte van die hoop en heilswerk van God soos dit voorkom in die mens se verhoudingslewe tot die gemeente en die wêreld.
- * In die finale hoofstuk sal die *praxis pietatis* as die dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandeling beskryf word.

HOOFSTUK III

DIE NUWE LEWE AS BASIS VAN DIE PRAXIS PIETATIS

1 Inleiding

In die literatuur word die term *coram Deo* gereeld gebruik om Gereformeerde spiritualiteit te beskryf. Richards se definisie vir spiritualiteit gee 'n nuwe perspektief daaraan. Richards (1987:53) beskryf spiritualiteit as: "*Living a human life in this world in union with God.*"

Ons het reeds in die vorige hoofstuk daarop gewys dat daar nie "geestelike" en "natuurlike" lewe is nie, daar is net lewe. Hier sluit ons aan by Richards wanneer hy sê dat spiritualiteit 'n eg menslike lewe in 'n verhouding met God is en dit is die ware lewe. Ons eerste vertrekpunt sal dan wees om die lewe in die teenwoordigheid van God te beskryf.

Ons sien egter ook dat wanneer ons spiritualiteit beskrywe as *coram Deo* ons daarmee saam die menslike bestaanswyse moet beskrywe. Ons het in die vorige hoofstuk aangedui dat spiritualiteit en menswees onlosmaaklik aan mekaar verbonde is. Die verhouding tussen God en mens kan nie sonder die aanvanklike posisie van die mens verstaan word nie (Pieterse & Vos 1992:151).

Vanuit 'n Gereformeerde standpunt weet ons dat niks wat 'n mens doen, ook nie in sy vroomste oomblikke nie, iets by God kan verdien nie. In een van Richards se hoofstukke (1987:64): "*Living a human life*" erken hy dan ook dat een van die eienskappe van die mens se bestaan 'n breuk tussen God en mens is - dit is sonde (Joh 16:9) (Pieterse & Vos 1992).

2 Sonde in die bestaan van die mens

Paulus ken net een kategorie van die mens sonder Christus en dit is die mens as sondaar (Pelser 1984:258). Sonde verduister die lewe soos God dit bedoel het om te wees. Die mens se vermoë tot integriteit en liefde word aangetas en God se kreatiwiteit in die wêreld word ontken (Watkins 1989:104).

Paulus beskryf die mens in terme van die $\sigma\rho\xi$ om die mens as 'n *volledige wese* te beskryf. Ridderbos (1973:98) verwys in 'n voetnota na Lindijer se vergelykende studie van die Pauliniese, Joodse en Griekse gebruik van die term en kom dan tot die gevolgtrekking dat Paulus die woord vanuit die Joodse verstaan gebruik en die mens as "op-zichzelf-genomen" bedoel. In die Septuagint word die term gebruik om die swakheid van die mensheid teenoor die krag van God uit te druk. $\Sigma\rho\xi$ word ook gebruik om die mens in sy sondigheid en afhanklikheid van God a.g.v. die sonde te beskryf. Volgens Strecker (1987:60) is $\sigma\rho\xi$

'n krag, wat die mens verslaaf het (Gal 5: 17). Sonde heers in die mens en as individuele daade en dit lei na die dood. Die σαρξ is dus 'n negatiewe eienskap van die "ou mens". Ridderbos (1973:97) druk dit so uit: "...ander-zijds is 'vlees' de praegnante en zeer bepaalde aanduiding van de mens in zijn zonde en ligt daarin dus het samenvallen van het mens-zijn en het zondaar-zijn uitgedrukt."

In Galasiërs word die term σαρξ gebruik vir mense wat die besnydenis beskou as 'n voorwaarde om ten volle Christen te wees. Besnydenis in Galasiërs staan dus vir iets wat buite Christus nodig is om ten volle Christen te wees. Volgens Ziegler (1983:75) kan geredeneer word dat Christus se versoening vir die mens dan nie genoeg sou wees nie en dit kom daarop neer dat Hy verwerp word. Σαρξ word dus verteenwoordigend van die besnydenis, wat op sy beurt weer verteenwoordigend is van die wet wat as 'n alternatief vir Christus voorgestel word. Dit beskou Paulus as van die vlees, want dit staan in opposisie teenoor die Christusgebeure. Die Christusgebeure is die koms van God na die mens om die breuk te oorbrug. Die σαρξ is enigiets anders as Christus, in wie die mens sy vertrouwe stel. Ziegler (1983:75) wys daarop dat Paulus nie met die vryheid van die wet die Christen geleentheid gee tot libertinisme nie. Die σαρξ kan doen wat aan hom sy vleeslike plesier verskaf en optree volgens die eie belang, want die σαρξ word die sentrum van die algenoegsaamheid van die lewe. In Galasiërs 5 word gesien dat met die werke van die σαρξ nie noodwendig bedoel word die werke van 'n fisiese liggaam nie, maar dat 'n swak verhoudingslewe ook hier ter sprake kom. Die σαρξ/πνευμα dualisme in Galasiërs dui dus daarop dat hier sprake is van 'n lewe onder beheer van God en 'n lewe onder beheer van enigiets anders, of dit nou die oorgee aan fisiese luste of 'n swak verhoudingslewe is.

Kümmel (1974:175) wys daarop dat die lewe in die σαρξ nie net altyd beteken dat die mens sondig deur iets verkeerd te doen nie (vgl. 2 Kor 10:3), maar die mens moet onder die beheer van die Gees lewe, want wie nie in die Gees lewe nie, lewe in die vlees en die wat in die vlees lewe kan nie doen wat God van die mens vra nie (Rom 8:8-9). Dit is dus nie 'n lewe in 'n verhouding met God of anders gesê 'n lewe *coram Deo* nie.

Ook die manier waarop die mens uitdrukking gee aan die self, naamlik die liggaam (σωμα), ly onder die sonde. Dit is die plek of manier waarop God die mens ontmoet, nie in die siel nie, maar in die σωμα (Rom 12:1). Dit is ook met die σωμα dat ons begeer (Rom 6:12) wanneer ek die prooi word van my sondige natuur, die σαρξ Conzelmann (1968:177): "Hence redemption is redemption from the body (Rom 7:24). The body is dead; I must be saved by a new creation and encounter my body as a new man. The body is created - and, in so far as it is transitory, weak and exposed to temptation."

Dit is egter nie net die σωμα wat deur die sonde aangetas is nie, maar ook die verstand - νους (Rom 1:28 en Rom 7:23). Die verstand is die gawe aan die mens gegee om die openbaring van God te kan waarneem en daarop te reageer. Ongelukkig is die vermoë van die mens aangetas deur die sonde en beteken dit dat die mens nie die bonatuurlike lewenstyl (as πνευματικός) kan leef waarvoor hy geskape is nie (Marshall 1986:25).

So is ook die gewete van die mens aangetas en is daar geen pynvolle herinnering aan die verantwoordelikheid teenoor God nie (1 Kor 8:7). Ook die hart ($\kappa\rho\delta\iota\alpha$), die sentrum van die gedagtes, wil en gevoel is aangetas (Marshall 1986:26).

As 'n *geskape wese* is bogenoemde eienskappe die gevolg van sonde in die mens se lewe, wat die verhouding met God wat dit veronderstel was om te wees, verbreek het en die gevolg daarvan is die dood. Wilkenson (1985:21) toon aan dat die Ou Testament gesondheid gesien het as 'n *korrekte verhouding met God* wat aangedui is met die term *heilig (kadosh)*. Holladay (1983:303) skryf dat die term ook normaal kon beteken. Iemand wat dus in die regte verhouding met God staan, word deur God as normaal beskou. Dit is die basis van 'n mens se lewe en as normatiewe vir die mens se lewe, druk *geregtigheid* die herstelde verhouding met God uit. Later, by die imperatief, lei dit tot die verwagting om geregtigheid as herstelde verhouding teenoor alle mense uit te leef. Dit het implikasies vir egte spiritualiteit, want ons het reeds gesien dat outeurs klem lê op die gelowige se betrokkenheid in die wêreld.

Sonde is ook die gevolg van 'n rebellie teen my natuur as 'n geskapene van God en dit is ook 'n rebellie teen myself. So gee ek myself oor aan die magte van die wêreld. So beskryf die term *wêreld* ook die bese wat met God in stryd is. Terselfdertyd is die magte nie die wêreld nie, maar 'n vervalsing van die wêreld, want die wêreld is goed geskep, maar die sonde domineer my en plaas my in 'n konteks vanwaar ek nie kan losbreek nie (Conzelmann 1968:195). Ziegler (1983:75) merk op dat Paulus nie die daad van sonde soseer beklemtoon nie, maar die verwydering van God wat dit meebring. Dit beteken 'n verwydering van die lewe, want volgens 1 Joh 1:2 is Christus die lewe. Daarom is ware lewe slegs by God te vind en dit is wat God vir die mens doen in Christus, maar die mens wat in die $\sigma\alpha\rho\chi$ lewe kan nie hierdie waarheid verstaan nie (vgl. 1 Korintiërs 2:14). Hier word die natuurlike mens wat nie die weë van die Here verstaan nie, teenoor die $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ wat insig in die evangelie het, gestel. 'n $\Pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ is iemand wat deur die Gees van God herskep is en in wie die gees van God nou woon. Al die bogenoemde fakulteite van die mens is herstel en die $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ kan God ken en met Hom kommunikeer (Marshall 1986:25).

Spiritualiteit kan dus slegs na vore kom indien 'n mens 'n $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ is. Dit sou dus beteken dat die mens wat in die $\sigma\alpha\rho\chi$ lewe, se vermoë tot intimiteit met God, 'n verhouding met God, aangetas is, want wie in die $\sigma\alpha\rho\chi$ lewe, kan nie die oorsprong van lewe, naamlik Christus self, ontvang nie. So 'n mens is onderhewig aan die magte van: "ijdelheid, d.i. nietswaardigheid en zinloosheid, vertegenwoordigen, waaraan heel de schepping, zuchtend en reikhalzend uitziende naar verlossing, onderworpen is, vgl. Rom. 8:19-23 en 8:38,39. Want niet alleen de zonde, maar ook lijden, verdrukking, benauwdheid en tegenspoed behoren tot de heerschappij van de Satan, 1 Kor 5:5; 2 Kor 12:7; 1 Thess 2:18" (Ridderbos 1973:95).

Om die ware lewe te ken en bevry te word van die magte moet die kosmos en die mens deur God herskep word en dit het gebeur met die Christusgebeure. Dit word vir ons deur Paulus beskryf as 'n nuwe skepping. Die

verlede is verby en van daardie oomblik is die nuwe mens in Christus en as 'n mens in Christus is, is so 'n mens 'n nuwe skepping (Neary 1988:1).

Dit is dan waarom ons hier 'n ander weg volg as Pieterse en Vos (1992:147-158) in hulle artikel: *Antropologiese insigte binne die kommunikatiewe handelingssteoretiese benadering in die praktiese teologie*. Hulle redeneer dat die verbond 'n belangrike motief in die Ou en Nuwe Testament is. Dat dit deel vorm van 'n breë teologiese raamwerk sal ons hulle dit toegee, maar die breë teologiese raamwerk is die tema: *skepping-herskepping*. Ons is van mening dat Pieterse (1993:166) meer reg sou laat geskied aan die koninkryksperspektief met hierdie benadering as met 'n suiwere verbondsperspektief. So sou hy ook meer ekumenies kan werk soos wat hy sê dat hy graag wil. Die skepping-herskepping van die kosmos bring die verantwoordelikheid vir die skepping sterker na vore. Later sal dit duidelik word dat die verbond maar 'n faset van die *skepping-herskepping* tema is.

Ons fundeer dus die *praxis pietatis* van die mens in die **Praxis van God**. In die vorige hoofstuk het ons aangetoon dit is die hele Christus-gebeure waardeur God na die mens kom. Dit is dan ook wat ons in die Praktiese Teologie bestudeer. Dit is die koms van God na die mens deur mense in hulle kommunikatiewe geloofshandeling met mekaar. Die posisie wat die mens voor God bekleed is dus wat hy ontvang en nie verwerf nie. Ons kan dus sê dat die Bybelse verwysing na die mensheid, die sentrale plek van die mens in die skepping van God en ook die unieke posisie van die mens voor God (*coram Deo*), aandui. Wat God tot stand gebring het in die skepping en herskepping (die indikatief), moet die mens in sy optrede realiseer (imperatief), dit is operasionele geloof en dus *spiritualiteit*. Die verhouding tussen die indikatief en die imperatief word gesien as die basiese struktuur van Paulus se teologie en dit plaas hy in die raam van die skepping-herskepping tema. Met die indikatief het ons dan die feit dat die nuwe lewe in Christus die werk van God is. Dit vind sy diepste grond in die sterwe en opstanding van Christus en kom tot stand in die gelowige deur die werking van die Heilige Gees. So word die gelowige 'n nuwe mens en 'n tempel van die Heilige Gees (Parsons 1988:99-127).

Pieterse en Vos (1992:150-151) toon aan dat dialoog die fundamentele houding van die Christen is. In hierdie proses van kommunikasie en relasie tot God, met mekaar en die natuur word die mens gevorm tot identiteit tot volwassenheid. Hierdie proses is 'n herskeppingsproses waarin die mens radikaal vernuwe word tot 'n *herskepte humanum* (Pieterse 1993:6). Hierdie herskepping is nodig want, soos Pieterse en Vos (1992:151) aandui, is die feit dat die mens na God se beeld gemaak is van betekenis, omdat die mens toegerus en bestem was om God in die wêreld te verteenwoordig. Die mens het 'n verhouding met God gehad en op grond van die verhouding kon die mens met God praat en God na die mens wat hom aanroep luister. Die verhouding en die moontlikheid om met God te kommunikeer is ware spiritualiteit. Die mens moet dus wesenlik (met die klem op *wesenlik*) in kommunikasie, in dialoog, gesien word. Die kleinste eenheid vir 'n antropologiese ondersoek moet ons Pieterse en Vos (1992:150) toegee, is nie in die eerste plek die wesenlikheid op die mens nie, maar ook nie soos hulle dit sien in relasie met 'n ander mens nie. Dan kry ons met die kritiek van Louw te doen, wanneer hy die kommunikasieteorie afmaak as eksistensiële filosofie (vergelyk ons bespreking in die eerste hoofstuk). Die

wesenlike kommunikasie waartoe die mens *herskep* word, is kommunikasie met God.

Pieterse se term *herskepte humanum* (in hoofstuk een genoem) het die rigting van hierdie studie bepaal. In hierdie studie word die *praxis pietatis* beskryf as die *praxis en exercitium pietatis* van die *nuwe mens*. Dit is dus ook 'n verdere misverstand om vanuit ons bespreking van die mens as sondige wese te konkludeer dat gereformeerde spiritualiteit pessimisties en swartgallig is. Die gereformeerde spiritualiteit kom uit die *vryspraak* van die nuwe mens en is dus gevul met vreugde (2 Kor 5:17 -21; Fil 4:7). Hierdie nuwe rigting wat ons inslaan is ook beïnvloed deur Velema (1990:128) in sy boek *Nieuw zicht op Gereformeerde Spiritualiteit* waarin hy skryf: "Spiritualiteit is een geschenk. Zij ontspring aan het werk van de Geest in onze geest. Bij spiritualiteit hebben we te denken aan spiritus met een hoofdletter en met een kleine letter. Wij hebben deze tweesheid onder woorden gebracht door te spreken van correlaten. Zij behoren bij elkaar. We hebben er ook de bekende tweeslag: geloofsinhoud (*fides quae*) en geloofsdaad (*fides qua*) voor gebruikt. We kunnen denken aan wat in de prediking van het Nieuwe Testament wel onderscheiden wordt als belofte en bevel, als *toezegging (de indicativus)* en opdracht (*de imperativus*) (my kursivering)." Ons kies dan in hierdie studie as motief vir spiritualiteit die tema *skepping-herskepping* as basisteorie, vir 'n teologiese antropologie waarin die lewe *coram Deo* gefundeer word, want die indikatief en imperatief word deur Paulus gebruik in samehang met die tema *skepping-herskepping*. Ons gebruik slegs 'n Pauliniese antropologie omdat dit die sentrum van sy teologie. Jones (1986:80-83) beskryf hierdie teologie in die boek *The study of Spirituality*, maar na ons mening nie diepgaande genoeg in die drie bladsye nie. Ons wil dit dus nou dieper uitwerk.

3 Skepping en herskepping

3.1 *Herskepping as versoening*

Dat die versoening van die mens in sy sonde met God as 'n skeppingsdaad gesien word vind ons in verskillende terme in verskillende skrifgedeeltes

- * Efesiërs 2:10 "Want ons is sy maaksel, geskape in Jesus Christus tot goeie werke..."
- * Efesiërs 4:24 "...lewe as nuwe mense wat na die beeld van God geskep is..."
- * Galasiërs 5:16 "Of 'n mens besny is of nie, is nie van belang nie, maar dat jy 'n nuwe skepping is."
- * Kolossense 3:9-10 "Julle het met die ou sondige mens en sy gewoontes gebreek en leef nou die lewe van die nuwe mens, wat al hoe meer vernuwe word na die beeld van sy Skepper..."
- * 1 Korintiërs 15:42 en 45 "So is dit ook met die opstanding van die dooies: wat gesaai word, is verganklik en word in onverganklikheid opgewek; Die eerste mens, Adam, het 'n lewende wese geword. Die laaste Adam het die *lewendmakende Gees* geword."
- * 2 Korintiërs 5:17 "Iemand wat aan Christus behoort, is 'n nuwe skepping. Die oue is verby, die nuwe het gekom."
- * Romeine 4:17 "...God wat dooies lewend maak en dinge wat nie bestaan nie, tot stand bring deur Sy Woord."

- * Romeine 6:4 "Deur die doop is ons immers saam met Hom in sy dood begrawe, sodat, soos Christus deur die heerlike magsdaad van die Vader uit die dood opgewek is, ons ook so 'n nuwe lewe kan lei." Ons vind ook die tema in Kolossense 2:6 tot 3:4 en Filippense 3:3-16.

Soos reeds hierbo aangetoon (1 Korintiërs 15:42 en 45) beskryf Paulus vir Christus as die tweede Adam en word die terme Adam, beeld en skepping gebruik om die nuwe skepping, waarvan die nuwe mens as 'n geskape werklikheid deel is, te beskryf.

3.2 Christus die laaste Adam

In die Rabbynse geskrifte speel Adam 'n belangrike rol. Enersyds word hy beskou as die oorsprong van sonde en die gevolge daarvan en aan die anderkant word hy beskou as een geskape na die beeld van God en 'n toonbeeld van wat die mens sal wees in die eschaton (Neary 1988:3). In die Rabbynse Judaïsme sou die verbreekte verhouding van Adam met God herstel kon word deur die onderhouding van die torah. Die "yetzer tib" (die goeie impuls) sou dan die "yetzer hara" (die slegte impuls) oorheers en die mens in staat stel tot die goeie. Die goeie impuls moet dus gereeld herhaal en oordink word (Neary 1988:3). Dit is dus duidelik dat Adam ook in die Rabbynse teologie as 'n korporatiewe figuur gesien is wat die mens in sy sonde insluit.

Vir Paulus kon die wet egter nie die mens tot die goeie in staat stel nie. Die wet moet die mens bewus maak van die sonde as 'n breuk met God (Cranfield 1975:293) en dan werk hy die tema rondom Christus as die Laaste Adam (1 Korintiërs 15:45 - die eskatologiese Adam) uit. Die lewe van Christus word dus beskou as 'n nuwe skepping om vergelyk te word met wat in kontras staan met die ou Adam. Christus het geword wat Adam moes wees. Hy is die beeld van God, waaraan die menslike geslag gemeet gaan word (Neary 1988:3).

Verder moet ons ook uit die bespreking hierbo sien dat die nuwe Adam nie die begin van 'n nuwe godsdiens is nie, maar die begin van 'n nuwe mensheid. Soos die ou Adam as 'n korporatiewe figuur gesien word, so word ook die nuwe Adam as 'n korporatiewe figuur gesien en ons het reeds aangetoon dat daar nie primêr aan die Adam-tweede Adam gedink moet word nie, maar aan die Adam-Christus tema. Dit maak ook die gebruik van die term herskepping duidelik omdat die gelowige deel kry aan alles wat Christus gedoen het in die kruisgebeure en so word die geestelike mens, πνευματικός, moontlik gemaak (Ziegler 1983:51).

In Rom 5:12-19 sien ons die verskil tussen die eerste Adam en die tweede Adam in die lig van die eerste Adam se sonde. In die eerste Adam, die hoof van die mens, is die hele mensdom sondig omdat hy die weg van selfregverdiging gegaan het in die vryheid wat God aan hom geskenk het. Die tweede Adam is egter tot die dood toe getrou en is 'n aanduiding van die liefde van God, en die motief van God in Sy skepping en herskepping word duidelik. God skep in liefde en gee vryheid aan die mens, die mens misbruik die vryheid en God herskep weer om aan die mens vryheid te gee (Stott 1966:29). Hieruit is dit duidelik dat God nie herskep om sy eer te red of omdat Hy verplig was nie, maar bloot uit genade en deur sy liefde (2 Kor 8:9).

Dit is hierdie feit wat Martin Luther oortuig het dat God nie die wraaklustige God is nie, maar die God van liefde (Kümmel 1974:142). "I have elsewhere referred to grace as God's second gift, the first gift being his creation of humanity in his own image... The life of the person who has become a new creation in Christ and the son or daughter of God is a relationship based on knowledge and love of him" (Yarnold 1986:12).

Om van die spiritualiteit van die mens as 'n herskepte wese te praat, is onmoontlik as daar nie begin word by die inisiatief van God nie. Lewe is by God. Hy is die Heerser oor alles. As deel van die skepping is die mens nie 'n wese wat as 'n grootheid op en in homself gesien kan word nie, maar moet hy gesien word in sy geskapeheid deur God. Die mens kan dus nie verstaan word buite sy verhouding tot God nie (Heyns 1978:128). Die hele kreatuurlike werklikheid is die werk van God en daarom behoort alles aan Hom en moet Hy daardeur vereer word.

Die sin en bestaan van die werklikheid kan nie buite God gesoek word nie. God se liefde - soos dit waar word in Christus - is die rede vir die skepping. Dit is nou duidelik dat God alles deur Christus as instrument van sy liefde doen. Ons kan praat van die *kosmiese Christus* as die Heer van die skepping. Hy het die heelal geskep en is daarmee besig en bepaal die geskiedenis daarvan (O' Brien 1983:34).

Van der Watt (1988:23-35) wys daarop dat Christus die beeld van God is en Hy is dit deur Sy posisie (status) en funksie in die skepping en versoening van die skepping met God. Hy is die beeld van God in status en funksie omdat Hy dieselfde as God doen en omdat Hy dieselfde status as God het (Van der Watt 1988:23-35). In 1 Korintiërs 11:7 word die beeld van God en eer aan God saam gebruik en dit impliseer dus dat Christus ook deel het aan die heerlikheid van God en in Kolossense 1:19 sien ons dat God in Hom woon in al Sy volheid: "In fact our fulfillment in the image of God is more than just a hope for the Kingdom; its substance and meaning is revealed by the one who has brought in the Kingdom. In as much as Jesus Christ has become 'the first fruits of those who have fallen asleep' (1 Cor 15:20), he has, according to his true humanity, been revealed as true imago-humanity in all its perfection. He is our promised future made present to us. He is the first resurrected one in whom the resurrection promise of fulfillment in the image of God is realized. He is our prototype" (Childs 1982:231).

Adam is ook na die beeld van God geskape net soos Christus, maar Christus beskou nie sy beeld van God as iets waaraan hy moet vashou nie, maar word gehoorsaam deur Homself te verneder. Hoewel die name van Christus en Adam nie in die himne in Filippense 2:6-11 genoem word nie is die himne 'n bewys van die doelbewuste handelinge van God en die medewerking van Christus in die verlossing van die mens (Pelser 1984:258). Die kontras tussen die gehoorsaamheid van Adam en Christus word in hierdie himne duidelik sigbaar. Christus word verhoog weens Sy gehoorsaamheid en die mens kry as gevolg van Sy gehoorsaamheid deel aan die verlossing wat Christus vir hom bewerk het. In Sy gehoorsaamheid word Christus die begin van die nuwe skepping, want dit is deur gehoorsaamheid dat die nuwe skepping tot stand gebring word.

Christus word waarlik mens en die vernedering was 'n vernedering volgehou tot in die kruisdood (Neary 1988:3). Leech (1986:5) skryf dat spiritualiteit as geestelike volwassenheid nie los van lyding gesien kan word nie. Die weg na waarheid in Christus loop langs die weg van 'n risiko tot gebrokenheid.

Deur die versoening van Christus en die feit dat ons deel kry aan Sy versoening vir ons, gaan Hy ons sondevry voor die Vader bring. Dit kan Hy doen omdat die mens oorgaan in 'n ander wyse van bestaan. Aan die een kant die vleeslike *σαρξ* en aan die ander kant die nuwe bestaan van die *πνεύμα* wat verkry word van Christus as die eerste in die heelal (1 Korintiërs 15:50). Die mens moet dus verander word en gelyk word aan die beeld van die Seun van God (Rom 8:29).

Christus kan die herskepping doen omdat Hy die eerste is in die skepping. Die mens as lid van die kerk is dus ook beeld van God, want in Christus is die mens verenig met God en in 2 Kor 3:18 sien ons Christus is die hoof van die kerk en so het hy alles met Homself versoen. Dit kon Hy doen omdat God in Sy volheid in Hom gewoon het. As lid van die kerk deel die mens in die eer van God. Leech (1986:5) skryf egter dat spiritualiteit 'n proses is waardeur ons "in Christus" en "deur Christus" gevorm word. Christus wat die beeld van God was het egter die beeld van 'n slaaf aangeneem. Dit het implikasies vir spiritualiteit (Fil 2:6).

Christus is egter nie net die instrument van die skepping en herskepping nie, maar Hy hou ook alles in stand (Kolossense 1:17). Van der Watt (1988:23-35) wys daarop dat alles wat geskape is, ook die kerk, deur Christus in stand gehou word (Kolossense 1:17). Kol 1:17 verwys terug na die posisie van Christus in die skepping en beklemtoon die unieke posisie van Christus as Heer oor die kosmos. Die beeld van God is hier ter sprake omdat Christus die eerste is in die skepping en die beeld van God is deur Christus bekend gemaak deur die herskepping, wat 'n daad van liefde was. Daarom is ook die instandhouding van die kosmos en die kerk 'n daad van liefde. Let op die term *kosmos* hier, dit het belangrike implikasies vir die ekklesiosentriese teenoor klerosentriese rigtings in die praktiese teologie.

As beeld van God demonstreer Christus dus die liefde van God in die onderhouding van die kosmos sodat Hy eendag die kerk heilig en vlekkeloos en onberispelik voor die Vader gaan stel (Kol 1:22). Yarnold (1986:12-13) vra dat daar in spiritualiteit hieraan aandag gegee sal word. Christus is met ons op pad na die Vader waar hy ons eendag vlekloos gaan stel en dit beteken om die regte keuses te maak in sy teenwoordigheid, maar ook om die natuur en mense te respekteer en lief te hê: "Whenever we act as responsible, loving persons, we are in the field of grace, and exercising our spiritual priesthood."

3.3 Met Christus gesterwe en opgestaan

In die vierde Evangelie wonder Nikodemus hoe dit moontlik sou wees om nuut te word. Christus waarsku hom om nie in menslike kategorieë te dink nie, want dit is kategorieë van wanhoop, vrees en die dood. Vanuit die menslike oogpunt beskou is die nuwe lewe 'n onmoontlike. Dan, na Jesus se dood help Nikodemus

(Johannes 19:39-42) om Sy liggaam te balsem, want hy onthou sekerlik die woorde van Jesus in Johannes 3:14 -15 aan hom; dat Hy sal sterwe sodat die mens wat in Hom glo die "nuwe lewe" kan hê (O'Day 1988:53).

By Paulus word die sterwe en opstanding van Christus as verlossingsgebeure nog sterker uitgewerk. Volgens Johannes sterwe Christus vir ons en volgens Paulus sterwe ons *saam met* Christus. So kry ons deel aan die opstandingskrag van Christus (Efesiërs 1:19-20) en dit is die wens van Paulus om al hoe meer van hierdie krag bewus te word wat Hy in ons uitoefen (Fil 3:10). Hierdeur kry die mens nuwe status, 'n nuwe bestaan en nuwe verhoudings (Ziegler 1983:91).

In Romeine 5:20 tot 6:1 sê Paulus dat die wet van God aan Israel gegee is sodat elke mens kan sien hoe sondig hy is, maar al is 'n mens se sondes baie, is die goedheid van God nog groter. Waar die sonde vantevore oor mense mag gehad het en hulle in die dood ingetrek het, het Jesus Christus dit alles verander. Nou is dit God se liefdevolle goedheid wat mag het oor mense, want Hy het hulle in die regte verhouding met Homself gebring en Hy gee hulle die ewige lewe. Paulus besef egter dat hierdie bogenoemde stelling gesien kan word as antinomianisme en hy begin in hoofstuk 6 vers 1 en vra of ons dan maar kan aanhou sonde doen, want God sal ons mos vergewe. Paulus se daarop: "Nee nooit!" Die gelowige mag nie meer sondig nie, want hy het saam met Christus gesterwe. Almal wat in Christus gedoop is, het saam met Hom gesterwe. Christus is 'n korporatiewe persoonlikheid in wie alle gelowiges verteenwoordig word en dit sluit vroue en ander rasse in (Pelser 1981:101). Of hierdie doop in Christus 'n juridiese of mistiese gebeurtenis is, is nie hier van belang nie; wat wel van belang is, is dat hier 'n vereniging met Christus plaasvind (Stott 1966:37). Die erkenning van Jesus Christus as Heer is hoofsaak (Käsemann 1980:168).

Dit beteken dat elke gelowige wat in Christus gedoop is, die sonde afgesterf het soos Christus die sonde afgesterf het en elkeen wat met Hom in gemeenskap verkeer, deel het aan Sy afsterwe van die sonde (Jonker 1983:92).

Ons het reeds daarop gewys dat Paulus die sonde as 'n ernstige saak beskou. Die universaliteit van sonde kry in Romeine 3:23 aandag en om vanuit hierdie sondige bestaan oor te gaan, is 'n radikale verandering nodig en daarom word die doop in die sterwe van Christus beskou as 'n nuwe skeppingsdaad van God. Die terme "nuwe mens" wys op die verskil van die ou mens en die nuwe wat in Christus gedoop is. Paulus verstaan die doop as 'n nuwe skepping. Die beskrywing van die mens as iemand wat saam met Christus gesterwe het en saam met Hom uit die dood opgestaan het dui daarop. Die nuwe lewe wat 'n mens ontvang, is 'n kreatiewe daad van God (Romeine 4:17) (Neary 1988:12).

Dit is belangrik om daarop te let dat die doopgebeure in Romeine 6 beskrywe word net na die Adam-Christus vergelyking in Romeine 5:12-21. Teen die agtergrond hiervan kan Paulus nou die korpo-

ratiewe en genadige effek wat Christus se gehoorsaamheid vir die gelowige gehad het, skilder. Hier word nie net die oorsaak van dood beskrywe nie, maar ook die samehang van sonde en dood. Die individu is skuldig voor God en moet sterwe weens die sonde. Ons het in Romeine 5:18-19 gesien dat die dood nie deel was van die Skepper se plan vir die mens nie, maar dat dit die gevolg is van sonde en vir Paulus is die dood 'n persoonlike en kosmiese krag wat demonies in hierdie ou eeu aanwesig is (1 Korintiërs 15:25-26) (Black 1984:421).

In Romeine 6 word beskryf dat die gelowige deur die doop deel kry aan die sterwe van Christus en die krag van die opstanding van Christus waarmee Hy die dood oorwin het. Paulus beskryf ook die biologiese dood van Christus, maar daar is geen twyfel dat hy dit in 'n groter eskatologiese konteks sien nie. Die gelowige se eksistensiële dood word ook daardeur oorwin en bring 'n toekomstige hoop (Black 1984:422).

Deur Christus se sterwe het hy die dood oorwin en het daar 'n herskepping plaasgevind (Romeine 4:17). Dit is dus God wat skep wat ook nou Christus uit die dood opwek (Romeine 4:24). Dit is die God wat geskep het, wat ook nou weer sy kreatiewe krag openbaar wanneer Christus uit die dood opgewek word. Die sonde en dood word oorwin met die opstanding van Christus en met ons verbondenheid aan Hom het ons ook die sonde oorwin (Neary 1988:13).

Ons kry dus die nuwe lewe deurdat ons deel in die dood van Christus deur die doop, want dit is deur die doop dat ons saam met Christus begrawe is en waardeur dit vir ons moontlik gemaak word om dood te wees vir sonde. Deur die sterwe met Christus is die ou self ook dood en kan die nuwe mens 'n nuwe doel nastrewe anders as rebellie teen God (Brown 1989:384). Ons kry deur die geloof deel aan die dood van Christus.

Ons handeling en beslissings, ons lewe, word nou bepaal deur die nuwe lewe waaraan ons deel het in Christus. Terwyl die $\sigma\omega\mu\alpha$ die instrument was waardeur die $\sigma\alpha\rho\xi$ 'n houvas op die mens gekry het is die $\sigma\omega\mu\alpha$ vry van die sonde en kan die sonde nou geen houvas meer kry op die mens nie (Romeine 6:9-10). In Kolossense 2:14 word die sonde en die wet met al sy onmoontlike eise beskryf as 'n skuldbewys wat afgeskryf is. In vers 15 is die magte wat oor die mens kan heers ontwapen en het geen houvas oor die gelowige nie (Du Plessis 1984:42).

As 'n "lewende uit die dode" moet die gelowige homself voortaan tot beskikking van God stel en nie aan die sonde nie. Die vyand is oorwin en die mens leef uit die genade en dit is genoeg rede tot blydskap en dankbaarheid (Ridderbos 1973:228).

Die dood wat Paulus as 'n mag beskou het, het mag oor Christus gehad totdat hy uit die dood opgewek is (Black 1984:423). Volgens Schttzeichel (1988:245-249) het Christus se opstanding verskillende betekenisse. Alle mag is aan die Verhoogde Christus gegee en sy heerskappy strek oor alle magte en dinge (1 Korintiërs 15;

Efesiërs 1:20-23; Kolossense 1:15-20). Daardeur word die gelowige vrygemaak van die komende oordeel. Die opgestane Heer tree vir die gelowiges in by die Vader. Die opstanding gee egter die gelowige toegang tot die Vader deur die geloof in die opgestane Heer. Dit is die rede vir die bestaan van die kerk. Die gelowige het 'n lewende verhouding met die opgestane Heer, wat die komende Heer is. Sou Hy nie opgestaan het nie, sou daar geen rede wees vir die kerk om te bestaan nie. Die kerk se liturgie word daardeur geraak en bepaal.

Geisler (1989:148-170) skryf 'n artikel *The Significance of Christ's Physical Resurrection* waarin hy die belang van Christus se opstanding as 'n werklikheid beskryf en sluit die artikel af deur vir Gundry aan te haal: "...The resurrection of Christ was and the resurrection of Christians will be physical in nature.... Anything less than that undercuts Paul's ultimate intention that redeemed man possess physical means of concrete activity for eternal service and worship of God in a restored creation."

Daar is 'n eskatologiese probleem met die ontkenning van die opstanding - indien Christus nie opgestaan het nie, dan het gelowiges geen hoop dat hulle ook oor die fisiese dood kan heers nie. Slegs as gevolg van die opstanding kan gelowiges uitroep: "Dood waar is jou angel!" Dit is hierdie krag wat Paulus oortuig dat die opstanding sal plaasvind (Guthrie 1984:47). Die geloofshandelinge van mense word dinamiese stukrag verleen deur hierdie eskatologiese hoop waaruit ons lewe, want *praxis pietatis* kom op uit hierdie dinamiese hoop wat ons lewens rig. Pieterse (1994) sê dat Pannenberg as leidende teoloog in Europa die opstanding ernstig neem.

4 Die indikatief

4.1 In Christus

In Galasiërs 2:20 sê Paulus dat dit nie meer die gelowige is wat leef nie, maar Christus wat in die gelowige leef. Dit wat dus eenmaal met Christus gebeur het, het met die gemeente gebeur. God het Christus vir ons sonde gemaak (2 Korintiërs 5:21) omdat Hy as sondaar gesterf het en in die herskeppende, verlossende daad van Christus het Hy die diepste essensie van sonde geword en dit oorwin (Young 1989:38). Hy het namens ons tot 'n vloek geword (Gal 3:13). God het die skande van die kruis aanvaar as 'n uitdaging om vir ons sonde te word. Hy het vir mense gesterf toe hulle nog sondaars was (Rom 5:6-8). Christus vorm ook met die vir wie Hy gesterwe het so 'n eenheid, dat daar gesê kan word dat hulle "in Hom" is (Ridderbos 1973:57).

Dit is nie 'n mistieke eenheid soos in die Hellenisme voorkom nie, maar eerder dat Christus as 'n representatiewe figuur optree deur wie God ter wille van die mens optree (Wedderburn 1985:91). Strecker (1987:61) wys daarop dat die term *in Christus* dui op die indikatief van God se verlossingswerk in Christus en dat die imperatief daaruit voortkom. Hierdie dialektiek word pneumatologies beskryf in Romeine 8. Nadat Christus die vernietigende mag van sonde oorwin het, word gelowiges opgeroep tot lewe in die vryheid van die Gees.

Wanneer die gelowige "in Christus" is dan is, so 'n persoon ook "in die Gees". Christus vereenselwig die gelowige so met Homself dat die eskatologiese nuwe lewensorde, die nuwe skepping, die nuwe mens, die nuwe lewensmoontlikhede tot stand kom (Du Plessis 1984:224).

Volgens Pelser (1984:273) het hierdie formule ook 'n ekklesiologiese betekenis omdat die gelowige deur die doop in die liggaam van Christus ingelyf is. Dit beteken die gelowige moet ook sy nuwe lewe na vore laat kom in die liggaam waaraan hy behoort - die liggaam van Christus.

4.2 Die nuwe mens

Paulus beskryf homself as 'n nuwe mens in 2 Korintiërs 4:14 en hy sê dat hy verseker weet dat God, wat vir Jesus uit die dood lewendig gemaak het, ook vir hom sal lewendig maak saam met Jesus. Hy gaan dan in vers 15 verder en sê dat hy uiterlik mag vergaan maar dat hy innerlik dag vir dag vernuwe word. Hierdeur word Paulus in sy bediening gedryf en dan skryf hy in 2 Korintiërs 5:14-15 dat alles wat hy nou doen, oorheers word deur die liefde wat Christus vir die mens gehad het. Dit beteken egter steeds nie dat die gelowige nie in 'n gebroke wêreld leef nie, maar die nuwe lewe is moontlik, die mens kan verander en die lewe hier en nou het betekenis (Cousar 1981:181). Die stryd teen die bose magte gaan nog voort, en kan selfs heftiger word as voorheen, maar die oorwinning is verseël: die ou dinge het verbygegaan, en die nuwe mens in Christus rig hom op die toekoms van die nuwe aarde en die nuwe hemel (Groenewald 1980:78).

Deur die herskepping het ons nuwe mense geword en om dit metafories te stel: "Christus is die gesig van God." Wanneer ons na Hom kyk, kyk ons in die vaderhart van God. Die praxis van God is 'n daad van liefde en so is die koms van Christus liefde vergestalt in 'n Persoon (Schweizer 1973:456).

Beasley-Murray (1973:479) maak die volgende stelling: "Participation in the event of Golgotha through union with Christ has a catalysmic effect: it entails death sentence on the way of life characteristic of the old order, and total submission to the Lord of the new world. Only steadfast adherence to Christ can enable the redeemed unreservedly to renounce the old and joyfully to experience the freedom of the new." Let op die terme *union with Christ*. Dit sluit aan by die definisie van Richards soos ons dit hierbo gebruik het. Ware spiritualiteit is dus slegs moontlik indien die mens een is met Christus. Dit is alles die ontfermende handeling van God (Romeine 8:29-30). "The human project is God's project. Life is God's gift, and God's purpose in giving it is that it be enjoyed. Wherever healing, liberation, and growth are taking place, God's purpose is being realized" (Hart 1989:112).

4.3 In die Gees

Pelser (1984:274) skryf dat wanneer Paulus die term *in Christus* gebruik, hy ook daarmee *in die Gees*, kan bedoel. Romeine 8:1 praat van die Christen wat in Christus is en in Romeine 8:10 is Christus in die gelowige, in Romeine 8:9 is die gelowige in die Gees en in vers 11 is die Gees in die gelowige. Hiermee

word enersyds 'n belangrike aspek van Paulus se beskouing oor die verhouding Christus en die Gees na vore gebring en andersyds aangedui dat die gelowige se nuwe bestaanswyse deur die Gees beheers word (Pelser 1984:274).

Bruce (1977:120) beskryf Paulus se interpretasie van Moses se ervaring met God (Eksodus 34:29-35) op die berg. Paulus meen dat Moses sy gesig bedek het voordat hy na God op die berg gaan en weer terugkom omdat Moses nie wou hê dat die Joodse volk moet sien hoe die heerlijkheid van sy gesig met tyd verdwyn nie. Dit is egter anders gesteld met die gelowige wat lewe in die nuwe eeu, in die nuwe eeu van die Gees (2 Korintiërs 3:8). Toegang tot God geskied deur die lewegewende Gees en daarom verdwyn die heerlijkheid nie (2 Korintiërs 4:6). Spiritualiteit as lewe in die teenwoordigheid of lewe as gevolg van die toegang tot God, word dus gevoed deur die bemoeienis van die Heilige Gees.

Hy wat die Gees van God het, behoort aan Christus. As iemand nie die Gees van God het nie, dan behoort hy nie aan Christus nie, want die Gees van God woon in die gelowige (Rom 8:9). Vir 'n regte en gebalanseerde verstaan van die plek van die Heilige Gees in die prediking van Paulus is dit noodsaaklik dat die harmonie en samewerking van God die Vader, Jesus Christus die Seun van God en die Heilige Gees as 'n eenheid vasgevat moet word (Coetzee 1984:235).

4.4 Die Gees onderwerp die vlees

Romeine 8:10-11 bring die gevolg van die Gees se inwoning in die gelowige na vore. Omdat ons in Christus is sal ons die fisiese dood sterf, maar die Heilige Gees sal ons weer lewend maak. Dit is God wat vir Jesus weer lewend gemaak het en as die Gees van God in die gelowige woon, sal dieselfde God wat Christus lewend gemaak het ook die liggaam van die gelowige weer lewend maak, al het hy gesterf. As gevolg van Adam se sonde sal ons fisies sterf, maar in ons eenheid met Christus leef ons geestelik. Romeine 8:1-11 dui aan hoe die etiese onmoontlikheid van die wet in 7:14-25 verander word in 'n etiese moontlikheid deur die inwoning van die Heilige Gees in die gelowige. Dit is die gevolg van die Christus-gebeure deur die inisiatief van God waardeur die Heilige Gees lewegewend in ons werk.

Omdat ons dus in die Gees lewe, het ons geen verpligting teenoor ons ou menslike natuur nie. Die mens se optrede is dus die uitvloeisel van sy persoonsverbondenheid aan God. Die Heilige Gees neem beheer oor **die hele persoon in sy totaliteit** wanneer die persoon hom oopstel vir die vervulling van die Gees (Efesiërs 5:18; Galasiërs 5:16-18). "Mortification (putting to death by the power of the Spirit the deeds of the body) means a ruthless rejection of all practices we know to be wrong; a daily repentance, turning from all known sins of habit, practice, association or thought; a plucking out of the eye, a cutting off of the hand or foot, if temptation comes to us through what we see or do or where we go. The only attitude to adopt towards the flesh is to kill it" (Stott 1966:91).

4.5 Die Gees getuig van ons kindskap

Romeine 8:14 spel dit uit dat elke mens wat deur die Gees van God gelei word, 'n kind van God is en daarom het ons direkte toegang tot God en kan ons vir Hom sê: "Abba Vader" (Romeine 8:15). Hierdie roep is ook deur Jesus gebruik in Markus 14:36 en dui dus ook op 'n eskatologiese kindskap (Käsemann 1980:229). In die gebed oortuig die Gees die gelowige van sy kindskap en dit is nie slegs die strewe van die mens na 'n hoër wese nie, maar die oortuigingswerk van die Gees wat die gelowige tot geloof gebring het (Cranfield 1975:403). As erfgename van Christus sal ons dan ook al sy rykdomme erf. Daar is egter 'n imperatief by die eskatologiese belofte ingesluit. Die gelowige moet ook langs die weg van die kruis gaan (Romeine 8:17 (Käsemann 1980:229).

So het die Heilige Gees ons dus in 'n nuwe staat voor God gebring in die nuwe eeu, maar meer as dit, Hy het kom woon in die kerk, in die hart van elke gelowige. Daar word egter ook 'n imperatief gestel alhoewel die gelowige nog in die wêreld leef wat tot hierdie eeu behoort, behoort die gelowige nie tot hierdie eeu nie, want hy is 'n nuwe skepping. Die Heilige Gees is as't ware die atmosfeer, die lewens- beginsel en die lewenskrag van die nuwe eeu (Coetzee 1984:245). Die indikatief is dus dat die verlossing, die herskepping van die mens deur die Gees plaasvind en dat die mens self hierby verwese en magteloos staan. Dit is die magtige ingrype van die Gees alleen wat die verwese, verlore mens verander na 'n kind van God (Van der Watt 1989:10). Vir die bediening vandag nog staan hierdie besef sentraal - die blywende verandering van mense in die pastoraat, of die permanente vernuwning wat in mense tydens die prediking plaasvind, kan alleen deur die werksaamheid van die Gees verklaar en verstaan word... Ook vir die blywende onderhouding en versekering van die heilsgawes moet daar in verwagting na die Gees gedraai word (Van der Watt 1989:10). Dit is ook 'n parakletiese imperatief van die apostel Paulus dat daar na die Gees gedraai moet word sodat die Gees die gelowige kan vervul en dat die gelowige deur die Gees moet wandel. Hy waarsku in Efesiërs 4:30 dat die Gees nie bedroef moet word nie en ook in 1 Tessalonisense 5:19 dat die Gees nie uitgeblas moet word nie en dat ons moet groei in die heiligmaking van die Gees (2 Tessalonisense 2:13).

4.6 Die Heilige Gees as lewegewer

As Gereformeerde spiritualiteit ook nou klem lê op stil word dan word onmiddellik gesê dat die mens deur die Gees bewus word van God se nabywees, verbondstrou en liefdevolle toewending in sy nood (Louw 1984:44). Dit is die Gees van God wat die sensitiwiteit aan die mens gee om die waarhede van God soos verwoord in die Woord en die gesprek met God raak te sien. Die gelowige verkry die vermoë om die (geestelike) realiteit agter die (natuurlike) realiteit raak te sien en te waardeer. So maak die Gees van geloof die

gelowige ook sensitief vir Sy werking in stilword voor preekvoorbereiding, pastoraat, beplanning of optrede (Van der Watt 1989:13).

Smuts (1989:58) maak die stelling dat pastoraat op twee vlakke plaasvind: "...aan die een kant die vlak van die gewone lewe en aan die anderkant die vlak van die geestelike, wat eintlik die vlak is waarop die pastoraat plaasvind." Hierdie stelling het ons reeds hierbo afgewys, maar wat egter wel van belang is, is dat Smuts dan voortgaan en aantoon dat die pneumatologie die brug slaan tussen die twee vlakke. Wanneer ons dan sê dat die totale mens aangespreek word en nie verskillende vlakke nie, stem ons tog saam dat dit juis die Heilige Gees is wat die mens daartoe bring dat hy as volle mens kan lewe (Smuts 1989:59). Dit is die Heilige Gees wat 'n radikale verandering in die mens te weeg bring en 'n nuwe eskatologiese toekomspektief bring soos Louw (1989:16) dit noem: "funksiebestemming."

Ons het nou aangetoon dat die werk van die Heilige Gees en Christus onlosmaaklik aan mekaar verbind is, maar ons het ook beklemtoon dat Christus as die *πρωτοτοκος* die beeld van die Vader is en die Vader het in liefde sy Seun oorgegee aan die dood sodat die mens voluit kan lewe. Die eskatologiese herskepping is dus die *koninkrykshandeling* en heilsdaad van God Drie-enig.

Praktiese Teologie vanuit 'n handelingsperspektief gesien, beteken dat God na die mens kom en die mens verander, en dat hierdie mens tot sy bestemming kom en hierdie bestemming is niks anders nie, as dat hy werklik as totale mens sal lewe.

God se doel met die eerste Adam was 'n vol en heilige lewe, 'n lewe waarin Adam die kennis en waarheid van God sou ontvang en in 'n liefdevolle verhouding met God sou staan en daarom die wil van God sou ken en die mooi van God sou reflekteer (Lindsey 1974:311). Dit is waaroor dit in die Praktiese Teologie vir Bohren gaan. Hy wil die Praktiese Teologie vanuit die pneumatologie grond. Vos (1990:24) sê dat die Praktiese Teologie in die eerste plek die praktieswording, die mooiwording van God, Sy lewendwees in die praxis moet reflekteer.

Tegelyk kan ons dus dieselfde van die *praxis pietatis* sê: "...dit is die sinlose mens wat die sondelose Seun van God ontdek wat die vae beeld van God in die mens deur die eerste Adam kom herskep het tot die herstelde beeld van God in die gelowige in Christus. As estetika moet dit waarneem en leer sien hoe die proses van verandering van die wêreld deur die werk van die Gees, ten spyte van terugslae, tog plaasvind en dat die werklikheid in die teenwoordigheid van die Gees 'n gegewe werklikheid is. Praktiese Teologie word so 'n ontwerp van 'n eskatologiese georiënteerde handeling en dit lewe van die begeerte na die toekomstige" (Vos 1990:24).

Die Gees lei die gelowige in die totale lewe, want die geloofsperspektief en lewensoriëntasie kom vanuit die herskeppingskrag van die Gees van God. Die gelowige se lewensoriëntasie word nie nou deur menslikheid bepaal nie, maar die dieptedimensie van God se teenwoordigheid deur die Heilige Gees. Die Heilige Gees is die wyse waarop God kragtig in die binneste van mense teenwoordig is en werk. "The Spirit brought to light an awareness in the depth dimension (my kursivering) out of which prayer sprang forth that man has been accepted through the love of God" (Goppelt 1982:123). Dit bring 'n nuwe dinamiese gerigtheid op God en op die naaste. Die Heilige Gees neem beheer oor die hele persoon in sy totaliteit (Romeine 8:11,23; 1 Kor 15:44-49; 2 Korintiërs 5:1-5; Efesiërs 1:14) (Van der Watt 1989:15).

In die spiritualiteit word daar nie net gesoek na psigologiese volwassenheid nie, maar die heiligmaking van die gelowige is 'n ontwikkeling binne die persoonlikheid van die gelowige. Dit het te make met die geloofsvolwassenheid van die gelowige (Louw 1989:16), want vir die Christelike lewe is die kern die geloof, vertroue en gehoorsaamheid. Geloof beklemtoon die feit dat ons nie ons menswees in onself besit nie, maar in verhoudings en eerstens ons verhouding met Hom wat ons herskep het en dit word aan ons bekend gemaak deur die Heilige Gees (Ogletree 1983:94). Daarom het die volwassenheid van die gelowige 'n eskatologiese perspektief; sy optrede is gerig deur 'n nuwe normatiwiteit gerig op die heil in die Koninkrykshandeling van God. "Insofar as my life has integrity, that integrity resides in my fidelity to the cause that is also the source of my life, my being, and my worth" (Ogletree 1983:94). Die skopuspunt van die *praxis pietatis* moet wees om 'n gemeenskap van gelowiges te stig, deur die vorming van gelowiges (in die genade en krag van God en deur Sy teenwoordigheid in die gelowiges deur die Heilige Gees), sodat God hulle in Sy koninkrykshandeling kan gebruik (Fowler 1983:149). Die betrokkenheid van die Gees in mense se lewens moet in die etiese optrede teenoor andere gesien kan word. Die liefde van Christus dwing ons. Dit reik die hand na ander en word geloof in 'n aktiewe daad deur die nuwe mens wat *in Christus is* (2 Kor 5:14-21).

Die nuwe dinamiese gerigtheid in die persoonlikheid van die gelowige noem Louw (1989:16): "n teleitiewe gerigtheid. Dit word afgelei van die woord telos. Louw en Nida (1989:692) gee die betekenis aan as: "a degree of completeness, with the possible implication of purpose or result." Hierdie nuwe teleitiewe lewensoriëntasie is 'n nuwe bestaansgerigtheid op en radikale nuwe lewenspatroon en gedragsverandering gerig op die ander (Louw 1989:16). Lewensin vind ons slegs in verhoudings (die verhouding met God as primêr, is reeds aangespreek) van die medemenslike samesyn (Ogletree 1983:94). Daarom veronderstel lewensin ook diensbaarheid en betrokkenheid. Die lewensin van die gelowige se lewe in verhoudings word deur die vrug van die Gees uitgedruk. Die vrug van die Gees is niks anders as interpersoonlike verhoudings en riglyne vir individuele gedrag nie. Dit is egter nie net goeie handeling nie, maar dit is die optrede van die Christen wat hom radikaal anders as die wêreld maak (Van der Watt 1989:15).

In hierdie proses van verandering van die persoonlikheid deur die Heilige Gees word die persoonlikheid en wil van die persoon nie uitgeskakel nie. Die individu bly as persoonlikheid betrokke by dit wat hy ook deur die Gees doen (Van der Watt 1989:16). In 2 Petrus 1:5 word gepraat van 'n doelgerigte aanwending van persoonlike eienskappe om 'n christelike karakter te ontwikkel. Daar word 'n dringendheid van die verwagte persoonlikheidsontwikkeling na vore gebring (Hiebert 1984:45).

Dat dit 'n imperatief is vind ons in die feit dat Paulus waarsku dat die Gees bedroef kan word, teengestaan kan word deur die mens se eiesinnigheid en ongehoorsaamheid. Die werking van die Gees kan selfs geblus word (1 Tessalonisense 5:19) (Du Toit 1985:9).

Dit is die rede waarom die gelowige bewus moet word van sy onbewuste negatiewe verdedigingsmeganismes en dit vervang met positiewe meganismes soos vergifnis, selfbeheersing, vrede en geduld. Deur hierdie eienskappe aan te kweek leer die gelowige om weg te kyk van homself. Dit impliseer dat die Gees nie 'n persoonskwaliteit verder kan voer, as die betrokke kwaliteit nie deur 'n mens nagestreef word nie. Sou die mens egter met wilskrag die vrug van die Gees nastreef dan maak die Gees dit meer as net "mooi maniere" tot iets buitengewoon (Van der Watt 1989:16). Daarom sal gereformeerde spiritualiteit ook beskryf kan word as oorgawe.

Die nuwe bestaansgerigtheid is deur Christus vir ons moontlik gemaak en dit is ook wat Paulus in Galasiërs 2:20 uitspel. Daarom kan ons met Geisler (1981:61) saamstem wanneer hy sê: "Christ's love is more than a pattern for our life; it is the very possibility and power enabling us to live a life of perfect love. No one expresses God's love who is not God's child. And no one is God's child except by Christ who loved him and died for him."

4.7 Die inwoning van die Heilige Gees maak hoopvolle gebed moontlik:

Lewe in die Gees is nie net 'n imperatief nie, maar ook 'n bemoediging en daarom kan ons hier verwys na die hoop wat daar in die lewe deur die Gees is. Ons vind hierdie hoop in Romeine 8:18-27. Hoop is die absoluut sekere, God-geborgde toekomsverwagting van die gelowige. Die hoop van die gelowige lyk vir die ongelowige irrasioneel. Dit is 'n onwrikbare vertroue op die beloftes van die Here. Die gelowige kan hoop omdat hy die Gees as eersteling ontvang het as 'n ontwyfelbare borg (Coetzee 1984:246).

Paulus dink nie dat lyding gering is nie, maar lyding kan nie opgeweeg word teen die komende heerlikheid wat God gaan laat aanbreek nie. Die verwagting van die realiteit van die toekomstige heerlikheid is gegrond op die lyding van Christus. Daarom kan die gelowige volhard en hom vertrouensvol uitstrek na en vashou aan die beloftes van die Verbondsgod (Coetzee 1984:340). Daar is dus nou niemand wat teen die gelowige kan wees, wat die gelowige kan aankla of veroordeel nie, omdat niks die gelowige kan skei van die liefde

van Christus nie. Hierdie liefde van God is so groot dat Hy nie Sy seun gespaar het nie en as Hy nie Sy seun gespaar het nie, sal Hy ons dan nie alles gee nie? (Romeine 8:28-39)

Die gelowige kan hoopvol wees omdat hy die sekere wete het dat die Gees sy versugtinge by die Vader verwoord. Wanneer die lyding die gelowiges sprakeloos laat, word hy vertrous deur die wete dat sy lyding by die Vader bekend is (Stott 1966:99). Juis in gebed word die verhouding met God verdiep. Dit is ook duidelik uit 1 Korintiërs 4:14 dat die Gees die gelowiges in gebed op 'n besondere manier bystaan. So word die menslike beperkings van *kommunikasie* oorskry en 'n *goddelike gesprek* moontlik gemaak (Van der Watt 1989:17). Gebede hoef nie goed geformuleer te wees om effektief te wees nie, want gebede deur die regte motivering gedring, het voor God baie waarde (Mitchell 1982:239). "Certainly the intercession of the Spirit is at the deepest level, truly a matter of heart. It is an intercession even beyond our reasonable selves and the reasonable words by which our prayer must finally be made, an intercession beyond our emotional selves by which our words are shaped and colored. In other words, it is beyond the reason which we cannot often trust and which cannot comprehend our hope, and it is beyond our feeling which often lie to us and which turn Christian hope in upon the self" (Tostengard 1986:319). Christus sit as voorspraak by die Vader aan Sy regterhand en tree daar vir die gelowige in (Romeine 8:34). Die Gees maak die gelowige daarvan bewus dat daar hoop is en die gelowige in staat stel om God se wil te ken en doen in hierdie moeilike omstandighede van die huidige wêreld, want die eskatologiese verwagting beteken *nie dat die gelowige van hierdie wêreld weggeneem word nie*. Daarom beklemtoon Paulus die bystand van God in hierdie gebroke realiteit (Coetzer 1981:189). Om hierdie rede word die gelowige ook nie moedeloos nie, maar innerlik van dag tot dag vernuwe (2 Korintiërs 4:16).

5 Die imperatief

Ons het hierbo die indikatief beskryf. Die imperatief rus konsekwent in die indikatief. Beide indikatief en imperatief bevat die dimensies van *reeds* en *nog nie*. Die imperatief kan dus vanuit die indikatief alles vra en terselfdertyd vanuit die *nog nie* vertrous en bemoedig en oproep tot die stryd. Spiritualiteit kom dus op vanuit die *gawe* maar dit is ook 'n *opgawe*. Spiritualiteit is dus nie net iets wat ons reeds besit nie, maar dit is ook iets waarna ons moet streef. In die indikatief ontvang ons die vermoë tot 'n geestelike lewe, tot spiritualiteit. Spiritualiteit is dus 'n *gawe*, maar dit is tegelyk ook *opgawe*: ons moet die verhouding in Christus lewend hou en dit teen oppervlakkigheid beskerm (Velema 1990:128).

Paulus verkondig dat dit vir die alledaagse lewenswandel (of etiese gedrag) van die gelowiges van deurslaggewende betekenis is dat hulle leef in die tyd na *die vroeër* (die ou bedeling) en wel in die tyd van die *maar nou* (die nuwe bedeling). Eers by die wederkoms sal die Here alles nuut maak, 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde. Die gelowiges behoort tot daardie nuwe aarde waar alles volmaak sal wees, en tog mag hulle nou al in hierdie ou wêreld lewe, geroep om, ten spyte van hul worstelstryd teen die sonde en hul ou natuur,

met hulle lewenswandel iets te spieël en te profeteer van die ewige toekoms wat aan die kom is (Coetzee 1984:353). Daarom het ons ook die lewe in die Gees behandel.

In Romeine 6:12 kom die imperatief as bevel sterk na vore: "Laat dan die sonde nie heers in julle sterflike liggame deurdat julle gehoorsaam is aan sy begeertes nie. Moet ook nie julle liggame en julle self ten dienste van die sonde stel nie." In Romeine 6:14 kom die imperatief as troos na vore: "die sonde sal nie oor julle heers nie." Furnish (1990:145) sê: "Paul's ethical reflection in this letter to Corinthian Christians consists in an interesting combination of reminders and appeals: reminders of the Christ to whom they belong and appeals that they allow their lives, individually and corporately, to be ruled by their new Lord." Dit moet sigbaar word in die gemeenskap waarin die gelowige lewe (Perkins 1984:273).

Praxis pietatis as die uitvoering van die imperatief beteken dan: *Leef as nuwe mense!* "In a nutshell, the Christian command is a perplexing one: 'Become what you are!'" (Moule 1973:481). In die Pauliniese briewe volg die etiese imperatiewe dikwels die dogmatiese op (Moule 1973:483) en heel dikwels is die term wat gebruik word "nun de" (Coetzee 1984:348) en in Kolossense 3:1 en 3:5 kry ons die terme "ei oun" en "oun." Hierdie twee terme moet nie maar net as voegwoorde verstaan word nie, maar moet ernstig geneem word. Dit is twee partikels wat byvoorbeeld in die konteks van Kolossense dui op imperatiewe (Moule 1973:483). In Kolossense (Van der Watt 1988:83) is die sentrale tema "Julle moet as gestorwenes met Christus die verkeerde los en eerder as opgewektes die dinge by Christus soek en bedink"; of korter: "Leef (tree op) soos iemand in Christus" (Van der Watt 1988:83). Kolossense sien die nuwe lewe nie as 'n nuwe stel reëls nie. Wanneer reëls verstaan word as 'n metode om die self volgens 'n standaard van volmaaktheid te hou lei dit tot wettisme. Die gelowige het egter gesterwe en daarom moet die eie sondige begeertes eenkant geskuif word asof die gelowige daarvoor dood is.

5.1 *Praxis pietatis* as 'n lewe in blydschap

Paulus se eskatologiese beskouing dwing hom tot blydschap. Hy herinner die Filippense om bly te wees, want die Here kom gou (Filippense 4:4). Bornkamm (1971:197) wys daarop dat vir Paulus die eskatologie nie die "laaste dinge" is nie, maar die kern van sy denke uitmaak. Dit is die rede vir sy blydschap en daarom kan hy dan ook die gemeente in Romeine vermaan en aanmoedig om blydschap te hê. Verskillende aspekte van blydschap word dan ook in die vermaning tot etiese gedrag in Romeine 12 tot 15 genoem (Morrice 1984:123). Die volgende toepaslike semantiese velde kan in Louw en Nida (1989:302) gevind word:

- i. ἡλαροτης - ὁ ἔλεων ἐν ἡλαροτητι "Iemand wat ander help moet dit met vrolikheid (cheerfulness) doen."
- ii. ἐυφραϊνομαι - Die term vind ons Romeine 15:10 en dit beteken - om te verbly.
- iii. χαρα - 'n Staat van blydschap en ook die oorsaak van blydschap. Morrice (1984:123) beskryf hierdie term as "inward joy" en sê dat dit in Romeine veral saam met die Heilige Gees genoem word bv. Romeine 14:17. Dit is ook duidelik hoe vrede en geregtigheid hier verbind is met χαρα.

Ons glo anders as Jonker (1989:297) dat die blydschap in Gereformeerde spiritualiteit nie getemperde blydschap is nie. Die mens sou homself nie kon verlos nie. God neem die inisiatief in die herskepping van die mens en kosmos en trek die mens in 'n kommunikatiewe verhouding met Hom in. Die mens leef nou as deur-die-Gees gestempelde wese in blydschap en lof aan God (Efes 1:3-14). Hierdie lof kan soms uitbundig wees omdat die mens van God se teenwoordigheid bewus is. Hier kan ons Dawid se dans, wanneer die ark (wat in die Ou Testament simbool was van die lewe *coram Deo*) in Jerusalem aankom (2 Sam 6), as voorbeeld gebruik. Die ark was die simbool van God se teenwoordigheid en nou is die inwoning in die gelowige deur die Gees se herskepping en inwoning meer as net 'n simbool - dit is 'n werklikheid en dus geen rede tot *getemperde* blydschap nie. Die heil van God is radikale genade. Indien die mens nog onder die indruk van sy sondigheid getemperd moes lewe sou die *exertium pietatis* buite die genade val; voorwaar rede tot mismoedigheid en getemperde blydschap!

Indien daar 'n groei in sondebeseft by die gelowige sou moet wees, kan dit net sowel 'n groei in blydschap wees, want Gal 2:16 en verder, beskryf baie duidelik dat geen mens gered kan word deur die onderhouding van die wet nie, maar slegs deur geloof alleen. Ons is vrygesprek van hierdie ellendige bestaan toe ons nog vyandig was (Rom 5:8). Ons interpreteer dit dus anders as getemperde blydschap. Dit is rede tot onuitspreklike blydschap! Indien Calvyn dit as getemperde blydschap gesien het, sal dit moeilik gesê kan word dat Paulus dit so gesien het. Ons kon in die eksegeese in die oppervlaktestruktuur geen term kry wat op getemperde blydschap dui nie en in die dieptestruktuur in die konteks van die tema skepping-herskepping, is gevind dat ons reeds met Christus gesterwe het en saam met Hom uit die dood opgestaan het. Dit het Paulus reeds geskryf omdat hy geweet het dat die sonde hier nooit klaar sou wees nie en ons daaraan nie sou kon ontkom nie. Ons moes dus totaal vrygesprek word en ons vind dit eksegeties so. Ons is nuwe skeppings (2 Kor 5:17). Dit getuig van die *vivificatio* in die mens se lewe. Jonker (1989:297) is saam met Calvyn skuldig aan te veel *mortificatio*!

Die bron van Paulus se blydschap is altyd die verlossing wat die gelowige deur Christus se sterwe verkry het. Die gelowige is *vrygesprek* (Gal 2:16; 2 Kor 5:14-21)! Blydschap is die manier waarop die gelowige die aanslae van die lewe verdra, maar die blydschap in Christus moet ons ook insiklik maak in ons optrede teenoor ons medemens (Filippense 4:4-5). Blydschap moet homself ook teen bekommernis en vrese verdedig. Daarom moedig Paulus die Filippense aan om hulle begeertes en vrese (Filippense 4:6) aan God bekend te maak, dan sal die vrede van God wat alle verstand te bowe gaan, die gelowige se sekuriteit wees (Morrice 1984:130). Dit is ook omdat die Gees wat aan elke gelowige gegee is van hom 'n "geestelike wese" maak wat met 'n ander perspektief die realiteit waarneem en die realiteit is vir die "natuurlike mens" nie waarneembaar nie, maar vir die πνευματικός wel. Dit lei dan tot 'n verandering in denke.

5.2 Nuwe denke deur kennis van God

In Kolossense 3:9-10 vind ons weer die imperatief nadat in verse 5 tot 8 sekere negatiewe eienskappe opgenoem is wat by die ou mens hoort en nie by die nuwe mens nie. Die imperatief hier is om vernuwe

te word na die beeld van sy Skepper deur kennis van sy Skepper. Ons het in 2 Korintiërs 4:4 en Kolossense 1:15 gesien dat Christus self God se beeld is. Volgens Moule (1973:491) is die kennis wat verkry moet word, kennis van God. Dit is om met die verstand en die wil te doen wat God verlang. "Rather it places him under the imperative to prove in his conduct his confession of Christ as the image of God. The knowledge which the new man has attained means the ability to recognize God's will and command" (Lohse 1971:143). Volgens Martin (1974:107) het Paulus Genesis 1:26, hier in gedagte waar die mens na die beeld van God geskep is om Hom te ken in gehoorsaamheid, liefde en gemeenskap. Gemeenskap met die lewe, beteken kennis van die lewe! In Kolossense 1:21 sien ons dat Christus se versoeningswerk ons gedagtes, wat eens teen God gerig was en deur ons daade bewys is, nie in ag neem nie, maar deur sy versoening aan die kruis die verhouding herstel (Reumann 1985:131). Daarom kan Paulus in Kolossense 3:2 vir die Kolossense vra om hulle gedagtes op die dinge wat daarbo is te rig. Die verband met Kolossense 2:20 is duidelik, want daar vra Paulus die Kolossense om nie meer te lewe soos mense van hierdie wêreld nie, want hulle het met Christus gesterwe en hulle lewens moet nou geïnspireer word deur die vryheid wat hulle in Christus het en dit beteken dat hulle gedagtes op die opgestane Christus gerig moet wees (Martin 1974:101).

Volgens Romeine 8:4 kan ons nou doen wat die wet van God wil hê, want ons lewe nou soos die Gees ons lei en nie meer volgens ons ou menslike denke nie. Die nuwe mens dink op 'n nuwe manier (vers 5). Die mens wat na die vlees lewe bedink die dinge van die vlees, maar die gelowige wat hom deur die Gees laat lei, bedink die dinge van die Gees. Om deur jou eie begeertes oorheers te word lei 'n mens die dood in, maar om oorheers te word deur die dinge wat die Gees wil hê, lei 'n mens na ware vrede en lewe. Wat ons is, bepaal hoe ons dink en wat ons dink, bepaal hoe ons optree en hoe ons optree, bepaal ons intimiteit met God. Dit is nou duidelik: ons gedagtes het 'n kragtige uitwerking op ons lewens. Ons moet daarop let om ons energie te gebruik om die regte perspektiewe deur ons gedagtes te behou (Stott 1966:87-88).

Die vernuwing van die verstand word ook in Romeine 12:2 aangetref. Ridderbos (1973:250) stel dit so: "Ten nauwste met die vernieuwing van het hart hangt die van het verstand (de noes) samen. Zij werkt zich uit in het rechte kennen, onderscheiden van hetgeen de wil van God is, Rom 12:2. Zij wordt beschreven als een vernieuwd worden in de geest van uw denken", Eph. 4:23, d.w.z. in de geaardheid en bepaaldheid ervan... Het gaan in dit alles dus niet slechts over denken in het intellektuele zin, maar om het nieuwe zedelijke en religieuze besef, over het nieuwe inzicht in wie God is en wat zijn wil is blijkens zijn openbaring in Christus en over zich daardoor laten bepalen in zijn levensopenbaring en zijn levensomstandigheden (het leven in het lichaam)." Ook 1 Korintiërs 2:16 maak dit duidelik dat die πνευματικός die Gees ontvang het en vandaar sy besondere onderskeidingsvermoë. Die Gees, wat self God is, se gedagtes kan niemand verstaan nie, maar die Gees werk in die πνευματικός. Geen natuurlike mens kan die werk van God in die πνευματικός begryp nie. Ons wat in Christus is het die verstand van Christus, maar iemand wat nie die Gees van God het nie, kan nie die geestelike waarhede verstaan nie. Barrett (1973:77) stel dit so: "To him they are foolishness, and he cannot know them, because they are investigated

spiritually. The Spirit of God is the Spirit of Christ crucified, and the wisdom taught by the spirit is the word of the cross and to the natural man this is foolishness, for it *inverts the values* (my kursivering) by which he lives". Barrett (1973:75) wys ook daarop dat die Gees hierdie waarhede nie net in die toekoms met die paroësie sal gee nie, maar ook in die hede. Om kennis van God en insig te hê beteken dat ons 'n geur van die Lewe afgee. Spiritualiteit is dus ook 'n eksistensiële Godskennis wat voorkom uit ons oorgawe aan God en die voortdurende verandering van ons gedagtes.

Louw en Nida (1989:325) beskryf die term $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ as: "...the psychological faculty of understanding, reasoning, thinking and 'deciding-mind.'" Dit is uit die volgende teksgedeeltes duidelik dat Paulus met $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ werklik die gedagte-wêreld van die gelowige bedoel: In 1 Korintiërs 14:14 redeneer hy dat die mens wat in tale spreek nie met die verstand bewus is wat met hom gebeur nie en in Romeine 7:25 verduidelik hy dat die wet met die verstand gedien kan word. In 2 Korintiërs 11:3 is hy bang dat die Korintiërs se gedagtes beïnvloed sal word. Dit lyk dus of die mens se verantwoordelikheid hier in die $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ begin. Die term gees, as lewensoriëntasie en $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, word in Efes 4:23 verbind wanneer Paulus skryf dat die mens in sy gedagtes nuut moet word.

In Romeine 12:1 begin Paulus met die inleidingspartikel *maar nou* wat weer eens die imperatief aandui nadat die indikatief in die vorige hoofstukke gestel is. Die indikatief vind ons in Romeine 5-8. Du Toit (1989:17) gee die makrostruktuur van Romeine en verwys ook na Hoofstukke 5 tot 8 as die imperatief met die tema "Die nuwe lewe van mense wat uit geloof geregverdig is" en dan die imperatief in Romeine 12 tot 15 "Leef nou soos mense wat uit geloof geregverdig is!" Barth het in die Romeinebrief gevind dat God nie maar net die liefdevolle God is wat toegee aan die grille van sy skepsele nie, maar dat Hy ook 'n heilige en regverdig God is (Botha 1989:13). Dit vind ons in Paulus se vermaning in Romeine 12:1: "Gee julle liggame as lewende en heilige offers." Dit is in die lig van Romeine 5 tot 8 (die groot ontferming van God) dat hierdie oproep kom. Om as 'n lewende offer vir God beskikbaar te wees, moet die verstand verander word. In Efesiërs 4:17 en 18 sê Paulus dat die ongelowige se gedagtes op nuttelose dinge ingestel is en hulle ver van die nuwe lewe van God is omdat hulle hulle nie wil laat oortuig nie. Hulle harte is verhard omdat hulle intellek verduister is. In vers 23 word die gelowiges beveel om te lewe as nuwe mense deurdat hulle gedagtes vernuwe moet word. Die term $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ word hier in 'n antropologiese sin gebruik en dui op die verandering in die wese van die gelowige deur die verandering van sy gedagtes (Osei-bonsu 1988:577). Daardeer word die lewensoriëntasie deur 'n nuwe manier van dink verander.

Ons moet egter ook kennis neem van die stelling van Nicol (1986:192) dat die leiding van die Gees ook deel van ons denkprosesse self is, in die sin dat Hy ons hele wese vernuwe, maar dit is nie al nie: die leiding kan ook van buite *extra nos* op ons afkom, sodat ons dit as 'n gawe, as 'n ingewing ontvang. Die praktiese navolging van die leiding wat ons ontvang moet nie net die element van getrou bly aan ons insigte bevat nie, maar ook die element van gehoorsaamheid aan 'n gesag wat buite en bo ons staan.

Spiritualiteit groei dus uit hierdie kennis en insig wat die Gees ons gee omdat ons *in Christus en in die Gees* is, maar terselfdertyd kry ons die opdrag om ons verstand te verander as 'n imperatief.

5.3 Praxis pietatis as oorgawe en geregtigheid

In die eerste hoofstukke van Romeine vind ons die objektiewe heilsdade van Christus vir ons beskryf:

- i. Verlossing deur genade in geloof deur Christus (Hoofstukke 3-4)
- ii. Versoening deur die gehoorsaamheid van die tweede Adam (5)
- iii. Deur die doop word ons geïdentifiseer met die dood en opstanding van Christus (6)
- iv. Hierdie objektiewe historiese daad van God word deur God vir ons geaktualiseer in interpersoonlike terme deur die inwoning van die Heilige Gees.

Om na die imperatief te kyk moet ons weer teruggaan na Romeine 6:15-23. Malan (1982:118) praat van die imperatief in hierdie perikoop vanuit die indikatief en noem dit dan: "Bound to do right." Dit is hoe Paulus redeneer. Hy praat van die slaaf wees van 'n meester. Die gelowige mag nie die slaaf wees van die sonde nie, want hy het saam met Christus vir die sonde gesterwe en as hy dan nog die sonde dien, word hy 'n slaaf van die sonde (Malan 1982:134). Paulus weet dat ons nog in die huidige bestel leef en dat ons nog deel het aan die swakheid van die huidige bestaan. Hy druk dit uit in terme van die ou liggaam. Stott (1966:54) sien die oorgawe aan sonde as 'n stadige proses wat hy as morele agteruitgang beskryf: "Each slavery develops; neither stands still. In one we get better and better, and in the other steadily worse." Hier het ons dan twee verskillende lewens wat teenoor mekaar staan - die lewe van die ou self en die lewe van die nuwe. Aangesien die vleeslike bestaan so maklik die oorhand kry moet die gelowige aan homself dink as dood vir die vleeslike bestaan (Malan 1982:135).

Die gelowige moet homself aan God oorgee. Dit beteken dat die gelowige homself met al sy potensiaaliteit aan God moet oorgee. Byrne (1981:561) gee aandag aan die lewe van geregtigheid en verwys na Romeine 5:12-7:25. Hy voer aan dat daar 'n besliste band is tussen die sonde en die dood aan die een kant en die gawe van geregtigheid en die ewige lewe aan die anderkant en dat die genade van God 'n dryfveer moet word om die etiese lewe in geregtigheid te leef. In Filippense 2:12-13 word die gelowige ook aangespoor tot 'n lewe van geregtigheid en vind ons weer eens die indikatief en imperatief as vermaning en as bemoediging.

In ooreenstemming met die oorgawe hierbo vind ons in Romeine 12 dat die gelowige homself as 'n offer aan God moet gee (Romeine 12:1). Veral die brandoffer in die Ou Testament is gebring in tye van nood en sondebeseft en die persoon wat offer het sy hand op die diers se kop gesit om homself met die diers se lot te vereenselwig. Hierdie offer moes in opregtheid gebring word. Die offer is ook gebring wanneer daar blydschap was oor 'n groot daad wat die Here vir die volk gedoen het (Von Rad 1975:250-261). Hierdeur word dit dus duidelik dat Paulus die lewe van die mens in die alledaagse lewe, as 'n beskikbaarstelling aan

God beskou. "He aims to *sacralize everyday conduct* (my kursivering) and thus to remove the barrier between worldly and 'spiritual' behavior for those in Christ" (Roetzl 1986:416). Paulus gebruik verskeie terme in die Romeinebrief wat wys op die kultiese oorgee aan God. Paulus redeneer dus dat die lewe in Christus moet lei tot 'n oorgawe aan God wat uitgedruk word in diens aan die liggaam van Christus (Rom 12:3-8). Die geloof wat in al die gelowiges in die kerk aanwesig is, is die dryfveer en maatstaf vir die diens in die gemeente aan mekaar. Die Heilige Gees kom tot Sy reg wanneer die gemeente in geloofseenheid optree en die Gees nie net beperk bly tot selfbewussyn en ervaringe nie. Dit gaan in die Liggaam van Christus oor die relativisering van die self en diens aan die ander (Du Toit 1989:121). 'n Egte liefde vir elke lid vir die liggaam van Christus (Rom 12:9-13) en om vernedering te verdra en jou vyande te vergewe (Rom 12:14-21) (Roetzl 1986:416).

Onderlinge aanvaarding, liefde en diens vir mekaar is die eis wat aan die gelowiges gestel word omdat hulle in Christus is. In die lig van Romeine 13:1-7 is hierdie perikoop belangrik, want die hoogste liefde vir die ander vind sy hoogtepunt in die liefde vir die vyand. Die riglyne oor vyandsliefde is, as dit ernstig opgeneem word, eintlik radikaler as die oproep tot 'n oënskynlik kritieklose onderwerping aan die owerheidsmagte, om gehoorsaam te wees aan gesag (Rom 13:1-7) (Roetzl 1986:416). In vyandsliefde word die versoening op die spits gedryf (Du Toit 1989:122). Du Toit (1989:122) wys verder daarop dat in die Rom 12:14-21 van die magtelose vyand gepraat word en juis dit is 'n toets vir die gelowige se konsekwente etiese liefde. So impliseer onderwerping aan die staat ook regstelling van die verkeerde deur die oorwinning van die liefde. Die liefde vervul die wet en dit is waaroor dit in die samelewing gaan, maar meer nog, is dit juis die wet met sy liefdeseis wat die waarde van alle mense, sonder onderskeid voor God, aandui (13:8-10) (Du Toit 1989:122). Die gedeelte Romeine 13:8 tot 15:7 kulmineer in die oproep van Romeine 15:7 waar die gelowiges in Rome opgeroep word om mekaar te aanvaar tot heerlikheid van God. Om mekaar te aanvaar is erediens, want juis daaruit blyk hoe hulle werklik verstaan wat dit beteken dat hulle in Christus is (Kruger 1990:40). Iemand wat nie sy medegelowiges wil aanvaar nie en nie na ander wil uitreik nie, weet nie hoe groot die genade van God, wat die sondaar aanvaar het, is nie. Dit bring ons dan by die volgende punt van bespreking.

5.4 Die nuwe lewe as 'n lewe in liefde

Ridderbos (1973:324) toon aan dat die liefde by Paulus net so 'n sentrale plek beklee as die geloof. Soos geloof in die nuwe gehoorsaamheid 'n bestaanswyse het, so geld dit ook die liefde. Dit word saam genoem as die kerninhoud van die nuwe lewe. Die liefde is die eerste vrug van die Gees in Gal 5:22 en in Kolossense 1:8 word die liefde as liefde in die Gees genoem.

Waar die liefde die samevatting van die wet genoem word, word dit ook die allerbeste weg genoem en in Rom 13:10 word die liefde uitgespel as riglyn vir interpersoonlike verhoudings: "Die liefde doen die naaste geen kwaad nie daarom is die liefde die vervulling van die wet." Die liefde wat Paulus beskryf is nie bloot

'n humanisties-subjektiewe liefde nie, maar 'n liefde wat uitgaan van die voorbeeld van Christus (Efesiërs 5:1-2). Dit is 'n weerspieëling van die kwaliteit van Jesus se eie optrede - sy nederigheid en gehoorsaamheid (Lategan 1984:329). Die optrede van die Christen is nie die van selfgelding nie, maar sy interpersoonlike en individuele optrede moet kenmerkend van liefde en diens wees.

Paulus se etiek is realiteitgebonde. Liefde is nie 'n mistiese gevoel wat die mens moet hê nie, maar 'n optrede teenoor ander mense sodat hulle opgebou kan word en saambindend in die gemeente kan lewe. Dit is liefde wat teosentries is (Kilner 1989:377). Dit beteken dat die liefde respek het vir God se bedoelinge met die wêreld. Liefde sal nie net 'n mistiese belewenis bly nie, maar uitloop op 'n effektiewe lewe van die daad. Sonder die Christelike geloof kan die Christelike liefde nie geken word nie. Velema (1987:89) toon die verskil duidelik: "Buiten het Christelijk geloof kent men de Christelijke liefde niet. De basisprincipes mogen dan bekend zijn, ze staan niet in het kader van de navolging. Ze ontberen de gestalte van Christus...Het is niet God om Wiens wil de geboden met betrekking tot de medemens gehoorzaamd worden. Eigenbelang, gehuld in een utilistische of eudemonistische motivering is beslissend. Daar waar men de medemens als mens Gods ziet, voor wie God ruimte maakt en ruimte vraagt komt men tot een waarachtig ethische houding. De medemens fungeert dan niet als demonstratiemateriaal van eigen plichtsbesef; evenmin als middel om het doel te bereiken; noch als slechts daarom te respecteren factor, omdat anders het eigen welzijn bedreigd wordt. Neen, hier treffen we de medemens aan als door God gegeven, door Gods wet beschermd en als in liefde behandeld naar de geboden van de grondwet Gods." Gehoorsaamheid is dus nie aan die wet nie, maar aan 'n persoon. Daarom praat Paulus van die wet van Christus (Galasiërs 6:2) of die wet van die Gees (Rom 8:2).

Kilner (1989:378) se bespreking sluit verder aan by die bespreking oor die vernuwing van die denke van die gelowige. Sy betoog draai rondom situasies waar daar nie "God-gegewe" voorskrifte vir 'n etiese optrede bestaan nie en hy skryf dat Paulus sou redeneer dat optrede altyd tot die beste optrede van die ander moet geskied. Sulke onderskeiding word verkry in die gemeenskap met die gelowiges. Die handeling van gelowiges moet dus gerig word deur die onderskeiding van die gemeenskap van gelowiges (Rom 14:18; 15:31). Die liefde in die gemeenskap van die gelowiges, moet die individu se gewete rig. Wanneer die gemeenskap van gelowiges in liefde die liggaam, waarvan Christus die hoof is, opbou sal daar 'n onderlinge verantwoordelikheid en eenheid wees: "ook hier ligt het duidelijke verband tussen liefde en heiliging" (Ridderbos 1973:326). Hierdie liefde is egter nie 'n liefde wat die mens self kan optower wanneer hy wil nie. Dit is 'n geskenk van God. Liefde is slegs moontlik deur die nuwe skepping wat in Christus is (Schelkle 1973:133). Die Gees stel die gelowige in staat om te doen wat hy uit eie krag nie sou kon doen nie. In die Nuwe Testamentiese terme kan dit leiding deur die Gees, wandel in die Gees of leef in die Gees genoem word (Galasiërs 5:16, 18, 25; Romeine 8:4,14) (Van der Watt 1989:15). Die maatstaf vir die liefde is die liefde wat God vir ons gehad het (Romeine 5:5) (Bornkamm 1971:217).

Ons kan dus sê liefde skep gemeenskap en bewerkstellig kontak en *kommunikasie*. Die liefde van God skep dus 'n toewyding en gehoorsaamheid wat 'n drang in die gelowige word (2 Kor 5:14) en dit word sigbaar as diensbaarheid. Liefde verander ons gedrag in die rigting van geduld en verdraagsaamheid, meegevoel en empatie deurdat dit as die vrug van die Gees gestempel word (Gal 5:22). Dit is dus 'n egte sensitiwiteit vir mense. Hierdie uitwerking is alles die werking van die Gees *in die gelowige* (Richards 1987:28).

6 Die nuwe lewe as basis van die *praxis pietatis*

Dit is deur die doop in die naam van Jesus Christus en die gepaardgaande werking van God se Gees wat die onreine sondaar 'n geregverdigde heilige geword het en so 'n nuwe "identiteit" en lewensoriëntasie verkry het. Wanneer Paulus die gedooptes tot heiliging oproep, gaan dit daarom dat hulle hierdie nuwe lewe in die daaglikse lewe moet bewaar, in diens van die Here Jesus Christus moet lewe (Breytenbach 1988:56). Die vertrekpunt van die *praxis pietatis* is dan die vervulde beloftes van God wat in die pastorale proses deur die Heilige Gees aan die mens in sy nood gekommunikeer word.

Die Woord is die Woord wat deur kruisdood en opstanding 'n totaal nuwe heilsbedeling ingelei het. God het die ganse kosmos deur die dood en opstanding van Christus met homself versoen en dit bring 'n nuwe skepping. Die skepping in Christus is 'n eskatologiese gebeurtenis (Grobler 1989:107). Dit is nie die persoonlike vernuwung wat 'n nuwe lewensoriëntasie bring nie, maar die herskepping van die ganse kosmos as 'n eskatologiese daad wat die gelowige onder 'n nuwe verantwoordelikheid plaas (Lategan 1984:323).

In die nuwe eskatologiese bedeling word die mens en wêreld in 'n nuwe verhouding met God gestel. Eskatologie besit 'n teleologiese toespitsingspunt wat ingestel is op die paroesie van Christus en die ryksheerskappy van God (Louw 1984:32). Dit is juis vanuit hierdie verwagting dat 'n nuwe lewensperspektief ontwikkel word: die indikatief en die imperatief. Dit is vanuit die geloof, die aanvaarding dat die nuwe heilsbedeling 'n werklikheid is en dat die mens daardeur in staat gestel word om 'n nuwe lewe te lei. Dit verskaf die intensie aan die kommunikatiewe handeling van die gelowige.

Hoewel die gelowige lewe in die spanning van die *reeds* en die *nog nie* (Coetzee 1984:238) het hy reeds deel aan die nuwe lewe in Christus. Tog is die gelowige se lewe nog nie totaal nuut nie en moet hy die sterwe van Christus weer daaglik in sy lewe nuut maak. Dit is moontlik deur die Gees as gawe aan die nuwe mens wat deel het aan dieselfde krag waarmee die Gees vir Christus uit die dood opgewek het. Die Gees is getuie van die gelowige se ware status en hoop (Olson 1986:397). So word ons onder die indruk gebring van die realiteit van ons toekoms saam met God en word ons al hoe meer vernuwe met die hoop op die eskatologiese glorie by God, in en deur Christus (Santmire 1983:420). God gee die mens 'n toekomsbestemming waarna hy kan uitsien. Dit is 'n nou nog onsigbare toekomsbestemming, maar

as die mens hoop op wat hy nie sien nie, wag hy daarop met volharding (Romeine 8:25). Die waarborg dat die skaal in die guns van die mens is, is nie 'n tasbare waarborg nie. Dit is onsigbaar. Dit behels hoop (Swanepoel 1989:91). Terwyl Jesus Christus vir ons alles verdien en verwerf het van die heil van die toekomende, ewige lewe, maar ons in hierdie lewe nog so weinig daarvan sien, dien die Gees as bewys, is Hy die waarborg en werk Hy die tekens in ons lewe van die nuwe skepping wat sal word wanneer die Here Jesus weer kom (Coetzee 1984:239).

Vir die mens is die eskatologiese heil slegs toeganklik in die geloof, sinvol in die hoop, realiseerbaar in die liefde en ervaarbaar in vreugde. Die ontsluiting van die eskatologie binne geloof, hoop, liefde en vreugde geskied op grond van 'n aktuele pneumatologie (Louw 1984:32). Daarom is geloof, hoop, liefde en vreugde pneumatologiese gestaltes van die eschaton. God het my gered en deur middel van die Heilige Gees verseker hy my van die feit dat ek kind van God is en wil Hy ons lei tot erfgename van die Evangelie.

Die sin van die lewe word dus gevind in 'n lewensperspektief op die eschaton wat 'n verantwoordelikheid meebring wat gerig word deur doelgerigte optrede tot diens van God deur die krag van die Heilige Gees. Dit is 'n lewe met die volle geloofsinhoud en die doel en rigting van ons lewe word deur die eskatologiese hoop gerig. Deur die hoop op die volle heil word ons lewens deur 'n etiese optrede in liefde gerig, wat gekenmerk word deur 'n vreugde omdat die lewe nuwe betekenis gekry het.

Sin in die lewe word dus gevind wanneer verby die dood gekyk word na die opstandingsoorwinning. Die hoop laat die gelowige lewe met nuwe lewensperspektief wat 'n nuwe normatiewe karakter het. Die nuwe doelgerigtheid van die nuwe mens bring 'n nuwe perspektief op sy gewete en waardes sodat die mens 'n nuwe doelgerigtheid verkry.

Ten einde die gelowige te help om sout en lig vir die wêreld te wees, sal hy deur stilword en toewyding moet kom tot 'n siening van homself soos God hom sien. Binne die wordingsproses sal hy moet leef as 'n nuwe skepping. Hy sal moet insien dat hy gawes as geskenke van God ontvang het en dat hy hierdie gawes moet aanwend in lyn met God se bedoeling. Daarom moet die *praxis pietatis* gerig wees op 'n nuwe lewensoriëntasie sodat die gelowige al hoe meer vernuwe word tot die beeld van Christus. Die gelowige moet gehelp word om die waarhede van die eschaton te internaliseer en toe te laat dat die Gees sy lewe daarvolgens transformeer (Knouws 1989:219).

Ons kan dus saam met Jonker (1989:239) tot die gevolgtrekking kom: "Die evangelie van Jesus Christus is die mensgetrouste werklikheid waarmee enige mens gekonfronteer kan word. Dit het alles te maak met spiritualiteit. Kerkwees is per definisie die transformasie van menswees, nooit 'n verloëning van menswees nie."

Eskatologie is die volheid van die heil van God se verlossingswerk in die voltooide werk van die Middelaar (kruis en opstanding), wat binne die heilsgeskiedenis voltrek is en die spanning van die *alreeds* en die *nog nie* meebring. Binne hierdie eskatologiese spanning is die menslike bestaan 'n voortdurende ontwikkelingsproses wat op grond van 'n pneumatologie die groeiproses van geloofsvolwassenheid uitmaak. Geloofsvolwassenheid is vanuit 'n eskatologiese perspektief die groeiproses wat die Heilige Gees in die gelowige mens (*die nuwe mens*) bewerk op grond van die konkrete heilsdade van God soos gekoppel aan die liggaam van Christus (die gemeente) (Louw 1989:25).

7 Gevolgtrekking

Tot dusver het ons aangetoon dat sonde die lewe, soos wat God dit bedoel het om te wees, verduister het. Paulus beskryf die lewe wat nie onder die beheer van Christus staan nie, as 'n lewe in die $\sigma\alpha\rho\zeta$. Dit beteken dat al die fakulteite van die mens wat hom in staat stel om in 'n verhouding met God te staan en die lewe "onvervals" waar te neem, aangetas is. As 'n geskape wese is bogenoemde toestand die gevolg van sonde in die mens se lewe en die lewensoriëntasie van die mens is dus aangetas. Om die ware lewe te ken en bevry te word van die magte, moet die kosmos en die mens deur God herskep word. Verskillende skrifgedeeltes toon die versoening van die mens met God as 'n herskeppingsdaad aan.

Die herskeppingsdaad vind deur Christus plaas. As laaste Adam is Hy die instrument van God se liefde waardeur die nuwe skepping plaasvind. Deur deel te kry aan Christus kry ons deel aan die nuwe lewe. Dit gebeur by die doop waar ons ook deel kry aan Christus se dood. So word die $\sigma\omega\mu\alpha$, die instrument waardeur die $\sigma\alpha\rho\zeta$ 'n houvas op die mens gekry het, nou vry van sonde en kan die nuwe mens 'n nuwe doel nastrewe anders as rebellie teen God en die self. Die nuwe mens is egter nie net vry van sonde nie, maar het ook hoop op die opstanding, want hy het deel aan die lewe en opstanding van Christus verkry. Daarom is Gereformeerde spiritualiteit nie pessimisties of *getemperde blydschap* nie, want daar is radikaal gebreek met die ou natuur en kan die gelowige in kinderlike vertroue op die genade van God gewoon net leef!

Die gelowige mag dus nie meer vir homself leef nie, want hy het nuwe lewensoriëntasie ontvang. Die gelowige skep nie waarde vir homself nie, maar ontvang waarde van God deur God se liefdevolle bemoeienis met hom. Die mens kan slegs dit wat God aan Hom gee, ontvang en dit word die indikatief genoem. Dit het ook 'n ekklesiologiese betekenis omdat die gelowige as nuwe skepping in 'n korporatiewe gemeenskap met God te staan kom.

Die herskepte mens as gelowige het nou hoop omdat hy uiterlik mag vergaan, maar innerlik elke dag vernuwe word in die hoop dat hy eendag saam met Christus weer sal lewe. Daarom word die nuwe mens se lewe oorheers deur die liefde wat Christus vir die mens gehad het.

Boschemeyer (1979:138) vat dit so saam: "Weil der Mensch eine leiblich-seelich-geistige Einheit und Ganzheit ist, ist auch der 'ganze' Mensch entweder sarkisch, d.h. ein Rebel gegen Gott, ein sich selbst rechtfertigender, oder pneumatish bestimmt, d.h. ein von Gott gerechtfertigter."

Deur die nuwe skepping van God word die mens nou 'n πνευματικός. Dit beteken Christus vorm met die mens vir wie Hy gesterwe het, na sy opstanding deur die Gees, so 'n eenheid dat daar gesê kan word die mens is *in Christus*. In die christologie is die mens totaal passief. Christus doen alles vir die mens sonder die mens, maar in die pneumatologie is die mens nie langer passief nie. Hy word dadelik deur die Heilige Gees in die proses van geestelik groei betrek. Die Gees neem die mens in besit en maak die mens verantwoordelik vir sy eie geestelike lewe. Hy is aan die eenkant die ἀπαρχή, maar aan die anderkant die ἄρραβων, die finale belewenis van God, sal nog kom (Runia 1984:175)..

Die mens lewe dus nou 'n lewe in die teenwoordigheid van God (coram Deo). Dit is egter nie dieselfde as die skeiding soos ons dit in die begin van die vorige hoofstuk beskryf het, naamlik dat daar absoluut 'n skeiding gemaak word tussen geestelike lewe en natuurlike lewe nie. Lewe in die teenwoordigheid van God is gewoon lewe (1 Joh 1:1-3). Die gewone wêreldse lewe is dus nie van 'n laer orde nie.

Spiritualiteit is dus nie 'n skeiding tussen gees en natuur nie, maar omvat die hele mens in sy wese. Spiritualiteit is dus ook 'n verhoudingsterm en in verhoudings word daar gekommunikeer. In die kerk en in die samelewing word die koms van God deur kommunikatiewe handeling van gelowiges waar gemaak. Dit word dan duidelik dat die terrein van die natuurlike of die sekulêre ook die terrein is waarop elke Christen 'n roeping het.

Praxis pietatis is egter nie net in die eng sin van die woord 'n oproep tot 'n lewe van gebed nie, maar dit is 'n *integreerende lewenstyl*. Dit staan direk teenoor die individualistiese moraal wat in die verlede aan die Roomse spiritualiteit gekoppel is. Tog moet ons saam met Tripp (1986:365) stem wanneer hy 'n oorsig gee van Gereformeerde spiritualiteit en sê dat gebed en meditasie by Calvyn 'n groot rol gespeel het. Calvyn sou volgens hom sê: "Prayer sums up much of the believer's relationship with God, a fusion of deep humility with utter confidence." Gereformeerde spiritualiteit maak dus nie 'n skeiding tussen gees en natuur nie, maar omvat die hele mens in sy wese. Dit is belangrik om te besef dat by 'n Gereformeerde spiritualiteit die reeds genoemde "wandel voor die aangesig van God" saamhang met 'n positiewe verlustiging in die verborge omgang met God in die gebed. Die geestelike bevinding is wesenlik vir die gereformeerde vroomheid, en dit sluit onder andere ook in die meditasie en die *gebed van die liefde* en die *vreugde* (Fil 4:7), in onderskeiding van die gebed van die geloof, waarin God aanbid en geniet word (Jonker 1989:3). Gebed, het ons dan ook gesien, word moontlik gemaak deur God self deur die inwoning van die Gees in die herskepte mens. Nicol (1989:56) toon ook dat meditasie deel van 'n reformatoriese spiritualiteit is, want dit word deur die inwoning van die Heilige Gees moontlik gemaak. Calvyn het ook 'n hele aantal bladsye in sy institusie afgestaan aan vas, gebed, meditasie en die bepeinsing van God se skepping om die goedheid van God daarin te sien.

Dit is dus die Gees van God wat die sensitiwiteit aan die mens gee om die waarhede van God, soos verwoord in die Woord en die gebed, raak te sien. So word die lewensoriëntasie van die mens verander deur die teenwoordigheid van die Heilige Gees in die handeling van die kerk. Die mens word tot geloof gebring en so word die gelowige onder die indruk gebring dat hy nie sy menswees in homself beskik nie, maar in verhoudings. So vind 'n heiligmaking en ontwikkeling in die gelowige plaas wat hom bring tot diens. Die betrokkenheid van die Gees in mense se lewens moet in die kommunikatiewe handeling en etiese optrede teenoor andere gesien kan word.

Intimiteit, een van Richards (1987:99-123) se hooftemas in die behandeling van spiritualiteit, word moontlik gemaak deurdat God die mens verander en hierdie mens vind sy bestemming in God en ontdek dus sy bestaan as totale mens in 'n verhouding met God. Die doel van die *praxis pietatis* is dan om die mooiwording van God in die wêreld te reflekteer, sodat die wêreld die beeld van God kan waarneem en self begin uitleef.

Binne die koinonia en op grond van die sorg en diens aan mekaar begin die gemeente om mekaar pastoraal te versorg. Die gemeente as gemeenskap met 'n nuwe lewensoriëntasie leef in liefde saam tot voordeel van die ander deur die aanwending van hulle gawes tot voordeel van mekaar. Weens die feit dat die kerk 'n eskatologiese grootheid is moet die kerk in naasteliefde in verkondiging en voorbeeld streef na 'n nuwe en egte gemeenskap waarin die liefdesdimensie van betrokkenheid, onderlinge hulpbetoon, lojaliteit en medelye sigbaar word. Daar kan nie meer plek wees vir individualisme en 'n samelewing wat gekenmerk word deur aggressie, konfrontasie, egoïsme en negatiewe afwerende lewenshoudings nie. Binne die gemeente moet lewensnoodsaaklike gemeenskapsbande soos die familie en gesin die regte klem kry. Deur liefdesbetrokkenheid en diens sal die kerk die gelowige positief moet help om sy moontlikhede te realiseer (Du Toit 1985:32-33). Dit is moontlik omdat koinonia die resultaat is van die voortgaande aktiwiteit van die Heilige Gees in die gemeenskap (Du Rand 1985:3). Dit is gefundeer in geloof en kom tot uitdrukking in die kultiese asook die konkrete realisering van die pastoraat in die gemeenskap van die gelowiges. Hierdie onderlinge sorg is ook die doelwit van *praxis pietatis*. Die eenheid wat so bevestig word moet ook dien as getuienis teenoor die wêreld. As deurleefde spiritualiteit die eenheid van die gelowiges in sy verskillende dimensies en in sy verskillende gestaltes kan bevorder, sal die wêreld die eenheid raaksien en in Jesus Christus glo (Snyman 1988:75).

In Christus het die gelowige 'n nuwe identiteit verkry en dit is die uitgangspunt van spiritualiteit. Die vervulde beloftes, verkry deur die opstanding en kruisdood van Christus, bring 'n nuwe lewensperspektief. Hier is nie sprake van die soeke na 'n *hoër self* soos ons dit vind by Tillich en die Amerikaanse *pastoral care-movement* nie (Van der Merwe 1990:113). Die Gees is getuienis van die nuwe identiteit en bring die gelowige onder die indruk van die realiteit van die toekoms saam met God. Daar is egter ook ander aspekte wat van belang is vir Gereformeerde spiritualiteit wat na vore kom. Uit die bespreking hierbo is dit ook nou duidelik

dat 'n Christologie van primêre belang is vir 'n Gereformeerde spiritualiteit en Praktiese Teologie. Hiermee verskil ons van Louw (1989:14) wat sy basisteorie vir 'n antropologie net vanuit 'n pneumatologie wil fundeer.

Die skepping en herskepping van die *kosmos* lei ons om die misterie in die skepping terug te plaas. God en Sy skepping kan nie geskei word nie, want God is ook in sy handewerk teenwoordig. Daarom kan ons ook die transendensie maar ook die immanensie van God deur sy koms en daarna deur die inwoning van die Gees so duidelik sien. Die grootheid en geheimnisvolle grootheid van God kan dus ook in die natuur beleef word (vergelyk ook ons verwysing na Nicol se standpunt hierbo).

Dit is ook belangrik dat ons die terme korporatief en mensheid in die tema skepping-herskepping raaksien. Dit sluit aan by ons verwagting van 'n definisie vir spiritualiteit. Spiritualiteit moet nie net intimiteit met God wees nie, maar ook 'n intimiteit met die korporatiewe *Liggaam van Christus*; daarom is dit nie individualisties nie. As nuwe mensheid is die gemeente een in hul nuwe mensheid. Die nuwe mens word vernuwe tot beeld van God (Kol 3:9). Die kerk strek hom uit na vore. Wat die kerk is, laat hom hunker na die volmaakte, dit is die *reeds* en die *nog* nie. Juis daarom moet die kerk goed doen aan ander maar veral aan die huisgenote van die geloof (Galasiërs 6:10). Anders as by Clinebell en sommige ander Amerikaanse teoloë se oordrewe klem op selfaktualisering gaan dit hier om die korporatiewe verstaan van die liggaam van Christus en die wêreldbetrokkenheid van die kerk.

Dat die gemeente as "nuwe skepping" teken is van die eschaton beteken dat die kerk sigbaar moet wees (Grobler 1989:104). As openbaring van die Godsvolk moet die kerk sigbaar wees in die wêreld, want die kerk is die eskatologiese Godsvolk, dus 'n eskatologiese grootheid, maar nie 'n grootheid op sigself nie. Die kerk is daar ter wille van die wêreld en om die verlossing in Jesus Christus op alle terreine van die lewe te laat realiseer (Hendriks 1989:106). Vir Paulus staan ook die lewenswandel van die lede in diens van God. Wat op etiese vlak gebeur, is persoonlike diens aan God (Roberts 1984:310).

Die spiritualiteit is dus ook nie 'n poging tot verlossing deur in afsondering te gaan sodat die oorheersing van positiewe impulse soos by die Rooms-Katolieke, deur 'n mistieke woordelose eenwording met God bereik kan word nie (ons het in die vorige hoofstuk en hierbo gewys op die *impuls*, die verligting, waarop die Rabbynse Judaïsme en Roomse spiritualiteit gebou is en wat deur 'n suiweringsproses, "purgation", moet gaan). In die reformatoriese spiritualiteit is dit 'n daad van gehoorsaamheid waar "Christians at the deepest levels of their being will have made a choice of values which can be described as a 'fundamental option' for God, while repeatedly failing to express that option fully in their everyday choices" (Yarnold 1986:13). Juis omdat die Gees deur die Woord spreek en Gods wil bekend maak, word sake soos die prediking, die onderrig, liturgie en sakrament, die intellektuele bepeinsing en huisgodsdienste - eerder as die innerlike ervaring - so belangrik (Smit 1988:189).

Praxis pietatis kyk verby die dood na die oorwinning in die opstanding en vind neerslag in die lewe *hier en nou* deur 'n lewe van geloof, hoop, liefde en vreugde soos ons dit hierbo beskryf het. Dit is nie 'n wegvlug uit die wêreld na 'n klooster of die innerlike lewe of 'n uitsluitlike identifikasie met die wêreld nie. Dit is 'n proses van geestelike vooruitgang in die koninkryk van God. Dit gaan gepaard met 'n imperatief tot wêreldbetrokkenheid wat ons die *praxis* noem. Elke gelowige het dus 'n roeping tot sosiale betrokkenheid, maar ook tot intimiteit met God wat ons die *pietas* noem. Die *pietas* is slegs moontlik as gevolg van God se koms na die mens. Die term *praxis pietatis* gee uitdrukking aan hierdie onlosmaaklike band.

HOOFSTUK IV

PRAXIS PIETATIS AS DIEPTEDIMENSIE VAN KOMMUNIKATIEWE GELOOFSHANDELINGE

1 Praktiese Teologie bestudeer spiritualiteit

Velema (1990:162) wil 'n aparte vak begin met die naam *spiritualistiek*, wat dan spiritualiteit sal bestudeer. Terwyl ons in hoofstuk een aandui dat Praktiese Teologie as handelingswetenskap die *opbou van geloof* in die oog het, wil Velema die vak *spiritualistiek* gebruik om dit te doen. Hy skryf: "Spiritualistiek is dan dat vak dat onderzoek hoe het Woord van God in het persoonlik leuen gekend en beleefd word. Het persoonlik antwoord op het evangelie in een meditatief en actief leuen. Geloven- hoe doe je dat? Wat is er voor nodig om het vol te houden in het geloof? Hoe kom je door inzinking heen en hoe geef je vorm aan vreugde en droefheid in het christenleuen? Welke plaats mogen emoties hebben en hoe gaat je daarmee om?" Dit is dan interessant om daarop te let dat Velema (1990:164) sê dat die vak *spiritualistiek* "ook de toerusting van christenen voor hun leuen in de wereld" in die oog het, maar wanneer hy die ensiklopediese plek van die vak beredeneer, gebruik hy Kuyper se diakoniologiese benadering. Die krisis van die benaming *amptelike vakke* kom dan na vore, as Velema (1990:164) skryf: "Wij zouden voor dit vak niet de naam praktische theologie willen gebruiken. Die naam word aan de Rijksuniversiteiten, aan de VU en in (synodaal) Kampen gebezigt voor de vierde afdeling van de theologie. Voor deze vierde afdeling hebben wij de naam: diaconologie, dat is de leer van de dienst de Kerk, waaronder ook het ambt val. Deze dienst word bepaald door het Woord. Het zou verwarring wekken als we die, overigens door ons niet gebruikte naam nu gaan reserveren voor een bepaald onderdeel van die vierde afdeling van de theologie. Er is onder 'praktische theologen' nog wel wat verschil over deze naam. Men zie het artikel van J.H. van der Laan, 1979, en dat van J.A. van der Ven, 1985."

Die krisis van diakoniologie kom hier nou duidelik na vore. Die amp en nie die gelowige nie staan hier sentraal. In die inleiding van hoofstuk een het ons aangetoon dat 'n sekere spiritualiteit lei tot 'n teologie waar die klem op 'n innerlike vrede lê, terwyl Praktiese Teologie die *praxis*, die mens se leef in die wêreld, in gedagte het. Ons het ook gesien dat die vak Praktiese Teologie reeds die *opbou* van geloof en die *instandhouding* daarvan in gedagte het. Hiervoor moet Velema nou 'n aparte vak kry omdat diakoniologie net nie die diens aan die wêreld en die klem op die amp, goed geformuleer kry nie. Die amp bly beperk tot die gemeente se versorging en opleiding, terwyl die Praktiese Teoloog die wêreld ingaan om die kommunikatiewe geloofshandelinge van die gelowige dáár te verander.

Velema (1990:165) skryf dat die taak van *spiritualistiek* die beoefening en vormgewing van geloof, die gestaltes van Christenwees en die diens aan God in die oog het. Verder moet die ander vakke waarsku dat daar 'n geestelike komponent aan elke vak moet wees. Tog moet daar dan nie 'n grensoorskryding wees sodat

spiritualistiek die ander vakke voorskryf nie, maar spiritualistiek moet sorg dat die vakke, soos hy dit stel, "Woord-gebondenheid" het. Dit is elke vak se eie plig.

Daar is na ons mening nie 'n aparte vak spiritualistiek nodig nie. Praktiese Teologie bestudeer spiritualiteit (*praxis pietatis*) alreeds as die intensie en motivering van kommunikatiewe geloofshandeling. Spiritualiteit kan nie 'n aparte vak wees nie, want in Praktiese Teologie word dit bestudeer as 'n vorm van lewende geloof, 'n persoonlik deurleefde perspektief wat aan handeling 'n intensie verskaf (Andriessen 1984:147). Om 'n handeling te kan interpreteer moet daar insig verkry word in die spiritualiteit as intensie en motivering van die handeling en daarom bestudeer Praktiese Teologie spiritualiteit as die onderliggende motief van handeling (Heitink 1993:143).

Spiritualiteit is die integrasiepunt tussen verskillende vakke. Dit is die "pattern which connects" (De Jongh van Arkel 1989:18). So gesien kan spiritualiteit dus nie 'n aparte vak wees nie; spiritualiteit verbind vakke, maar elke vak bevorder ook spiritualiteit soos elke vak prakties moet wees en daar nie van Praktiese Teologie verwag kan word om die ander vakke prakties te maak nie.

Ons kan sê dat die dogmatikus geloofspraxis in die oog het met die vak dogmatiek, maar nie van die vak Praktiese Teologie moet verwag om dogmatiek prakties te maak nie. So kan daar ook nie nou verwag word van 'n vak spiritualistiek om spiritualiteit te bewerk nie. Spiritualiteit is die lewe van die gelowige self; dit is die geloofslewe wat gekonkretiseer word in kommunikatiewe geloofshandeling. Dit is wat die Praktiese Teologie bestudeer; die geloofspraxis van gelowiges.

Wanneer Praktiese Teologie *praxis* bestudeer, bestudeer ons ook die politieke dimensie daarvan. Praktiese Teologie het ook 'n belangstelling in die politieke dimensie van die kommunikatiewe geloofshandeling van mense. Indien spiritualistiek by Velema onder die vak diakoniologie val dan is dit verstaanbaar dat daar nou na 'n nuwe vak gesoek moet word om spiritualiteit te bestudeer, want in diakoniologie word daar nie veel verder gevorder as die ampte nie. In Praktiese Teologie, daarenteen word die handeling van gelowiges bestudeer en dit is die uitinge van gelowiges se spiritualiteit in die gemeente en die wêreld. Die aanbied van teologie in die geheel het geloofspraxis as deurleefde spiritualiteit in die oog en dit is die taak van elke vak. Spiritualiteit kan dus as 'n tema in elke vak na vore kom, maar spiritualiteit is nie die eiendom van 'n bepaalde vak nie! Die temas kan dan deur elke vak aangeraak word volgens die eie aard van elke vak (Louw 1989:14).

2 Die indikatief as struktuurkern

Firet (1987:69-71) toon aan dat die draai van die aarde om sy eie as slegs moontlik is indien daar 'n punt is wat nie beweeg nie. Hierdie kern maak beweging moontlik. Dit is hierdie middelpunt van die passer op die

papier wat dit moontlik maak om 'n sirkel te trek. Dit is vanuit die kern dat die sirkel van die mensheid getrek word en in hierdie middelpunt word die mensheid beskrywe. Van die lewe van die mens kan ook gesê word dat sonder so 'n punt daar nie werklik van lewe gepraat kan word nie. Vir Paulus is hierdie kern God. Soos hy dit stel: "In Hom lewe ons, beweeg ons en bestaan ons" (Hand 17:28). Christelike spiritualiteit is die struktuurkern van die Christelike bestaanswyse. In samehang met handeling is dit die fundamentele lewensoriëntasie van die mens (De Jongh van Arkel 1989:19-20). Daar word soms van die kragveld van die Heilige Gees gepraat (Smuts 1989), maar ons gebruik hier die terme, "strukturele sentrum" of "struktuurkern" dit wat bepalend is vir die eie aard van spiritualiteit. Die struktuurkern gesien as die indikatief verskaf die intensie aan handeling. Dit beteken dat die die struktuurkern die voortdurende oorsprong van spiritualiteit en ook die ononderbroke gerigtheid van geloofshandeling as die konkretisering van spiritualiteit verskaf (Firet 1984:461). Die indikatief is die praxis van die Heilige Gees (Pieterse 1993a:138). In die werk van die Gees kom God self as handelende God om mense te vernuwe en tot geloof in Jesus Christus en sy soenverdienste te wek.

Die struktuurkern as indikatief raak ons bespreking in die vorige hoofstuk in die sin dat ons daar die indikatief beskryf het. Firet (1987:73) skryf: "De mens als geest is de mens in beweging; hij zoekt naar en richt op datgene wat uiteindelyk voor de gang van zijn leven bepalend is." Dit wat vir die lewe bepalend is, is die indikatief van *God se praxis*. Firet (1987:73) stel dit as volg: "Integendeel: we lopen de kans, de eigenlijke structuurproblematiek van kerklike dienst en theologiese opleiding te ontlopen, als we niet telkens bedenken, dat het hart van deze zaak de zaak van 'het hart' is." Die saak van die hart is die *indikatief*. Ons stem nie heeltemal saam met die volgende stelling van Firet nie: "Spiritus, geest, karakteriseer de mens als oriëntatie vanuit zijn wereld. Geest beduidt daarbij niet zozeer wat de mens als gegeven is, maar hoe hij is om zijn mens-zijn te verwerklijken." Die probleem lê vir ons in die stelling: "...niet zozeer wat de mens als gegeven is..." Firet gebruik die term *gees* in spiritualiteit slegs as 'n *gerigtheid* en daarom kan hy sê dat dit nie bepaal wat *die mens is* nie. Gees in die sin soos hy dit gebruik sou reg wees in 'n gewoon antropologiese sin wanneer die mens beskryf word, want dan dui die term *gees* op die gerigtheid van die mens. Heyns (1978:156) beaam Firet se stelling as hy gees soos volg beskryf: "Die mens is 'n eenheidswese: liggaam en siel - wat dieselfde is as 'n lewende wese. Maar die mens is ook 'n geestelike wese. Met die begrip gees word nie 'n derde deel tot die legkaart toegevoeg nie, maar 'n bepaalde omskrywing gegee van die wyse waarop die mens liggaam en siel is." Hy gebruik die term dus ook as 'n *gerigtheid*.

Firet definieer spiritualiteit as 'n persoonlike of gemeenskaplike fundamentele lewensoriëntasie van religieuse aard. Oriëntasie moet dan in 'n aktiewe sin begryp word en hy sê verder (1987:72): "Als ik spreek van een min of meer continue 'levensorientatie' bedoel ik aan te duiden, dat deze beweging in deze richting weliswaar niet definitief, onveranderlijk behoeft te zijn (bekering, afval en zelf-correctie behoren tot de mogelijkheden van de mens als geest), maar principieel toch duurzaam is."

Uit die eksegeese in die vorige hoofstuk dui die term *spiritus* in spiritualiteit op die *inwoning van die Gees* in die mens wat van hom 'n *pneumatikos* maak. Dit is 'n gegewene, dit is *wat hy is* en nie maar net 'n *gerigtheid* nie. Daar word egter 'n imperatief bygevoeg wat beteken dat ons die inwoning van die Heilige Gees as nuwe lewensorientasie in ons lewens moet realiseer. Nou word daar van ons verwag om as *pneumatikos* te lewe. Spiritualiteit is dan die vrug of uitwerking van die Gees in die mens se lewe. Dit het te doen met hoe ons onself beleef in verhouding tot die beslissende krag en betekenis in die lewe en hoe ons hierdie verbintenis deur geloofshandelinge uitleef (De Jongh van Arkel 1989:19). Spiritualiteit is egter nie maar net *pneumatologie* nie. Spiritualiteit is breër as pneumatologie. Dit is die verwerking (die *imperatief*) van die betekenis van wat Christus deur die Woord en Gees in gelowiges se lewens doen (die *indikatief*).

Ons stem saam met Furet (1987:72) se stelling hierbo "hoe hij is om zijn mens-zijn te verwerklijken." Hy is 'n *pneumatikos* wat sy menssyn nou moet verwerklik deur middel van 'n nuwe lewensorientasie teenoor die van die wêreld. Dit is egter ook nie maar net van *religieuse aard* nie. Peters, 'n Rooms-Katolieke se standpunt verwoord ons eie siening goed: "Men ziet hoe de mensen de hun bekende werkelijkheid en hun eigen houding tegenover de werkelijkheid proberen te omschrijven vanuit 'geest'. Voor Christenen is dan 'geest': dat wat de geest met een hoofdletter bij hen heeft uitgewerkt." Spiritualiteit is slegs moontlik *in die Gees van God*. Efesiërs 2:1 sê iemand wat nie *in Christus* is nie, is dood. Ons het reeds in die vorige hoofstuk daarop gewys dat die beste daad van 'n mens vir God nie aanvaarbaar sou wees nie.

In die struktuurkern het ons dus die *indikatief*, die *nuwe mens in Christus* wat ook die mens is wat leef *deur die Gees*. Die gelowige is dus 'n *pneumatikos*. Die term *spiritus* in ons definisie van spiritualiteit beteken dan die werklike inwoning van die Gees. Die lewe van die gelowige kan daarom beskryf word as *die lewe in en deur die Gees*, en dit is spiritualiteit. Timmerman (1988:25) het dit ook al so beskryf: "Spirituality is an intentionality of human being, an intending of that being which is more ontological than willed, an intending of human being by the energy of Holy Spirit toward its fullest development."

Spiritualiteit as *praxis pietatis* is die geloofshandelinge wat deur die Gees na vore kom vanuit die struktuursentrum (die *indikatief*), die *dieptedimensie* of middelpunt van die mens se bestaan en dit gee aan die mens 'n bepaalde gerigtheid wat gekonkretiseer word in *handelinge*.

Schoonenberg (1987:48) skryf in dieselfde boek as Furet 'n artikel en beskryf Gees as volg: "Niet alleen schrijft Paulus alle charismata aan de Geest toe (niet enkel de profetische), maar ook dat wat wij het leven der heiligmakende genade en der ingestorte deugden noemen (het kinschap Gods: Rom 8,16; de vrucht van de Geest: Gal 5,22). 'Geest' is zodoende bij Paulus een begrip dat verschillende samehangende inhouden heeft: de charismata, die door de Korintië ook ongeestelijk gebruikt worden, de vrucht des Geestes, die de werken van het vlees overwint, en de Geest Gods, die ook Geest van zijn Zoon is. Met recht kan men zeggen, dat deze

Geest Gods de centrale inhoud (my kursivering) vormt, zodat ook de andere elementen van dit begrip naar dit middelpunt verwijzen." Hy beskryf dus die term *spiritus* breër as Firet. Die terme "sentrale inhoud" soos Schoonenberg dit gebruik, "intentionality" soos Timmermann dit hierbo gebruik het en ons term dieptedimensie lê semanties op dieselfde vlak. Dit beteken dat die werk van die Heilige Gees in en deur die gelowige die dieptedimensie van spiritualiteit is.

Gees in *spiritus* is vir ons *Gees* met 'n hoofletter en *gees* met 'n kleinletter. Dit is die inwoning van die Heilige Gees (indikatief) en lewensrigting (imperatief). Let ook op dat Schoonenberg ook hier die terme "middelpunt" en "kern" gebruik wat ooreenstem met Firet se "struktuurkern" en dat *Gees* met 'n hoofletter in die middelpunt geplaas word. *Spiritus* in spiritualiteit beteken dus dat die Gees aan die struktuurkern die sentrale inhoud gee in die indikatief, maar ook 'n uitingsvorm verwag. In samehang met handeling gee dit dus 'n nuwe lewensoriëntasie (De Jongh van Arkel 1989:19).

3 Die verband tussen kommunikatiewe geloofshandeling en *praxis pietatis*

Heitink (1993:146) toon dat *praxis* nie maar net gedrag in die algemeen is nie. Hy onderskei tussen *poiesis* en *praxis*. *Poiesis* is gedrag wat gebaseer is op 'n tegniek en gerig is op die daarstel van 'n produk. Hy noem byvoorbeeld dat die bou van 'n huis hieronder kan val. Praktiese Teologie het te lank nie goed nagedink oor die begrip *praxis* nie. *Praxis* is in die meeste gevalle gelykgestel aan die begrip "doen" of "maak." *Praxis* daarenteen is 'n lewensoriëntasie. Hy sê die mens tree handelend op, op grond van lewenservaring. Hieronder val die nadenke oor die lewe en die lewe in sy geheel. Wanneer ons dus praat van geloofshandeling sê ons die mens handel op grond van geloofservaring (Heitink 1993:147). Handeling is intensioneel en dit verskil van gedrag wat in die roetine van elke dag sonder intensie plaasvind (Wolfaardt 1989:190). Handeling is konkrete Christelike en kerklike handeling wat sigbaar word in verhoudings, woorde, reaksies en optredes van gelowiges (Pieterse 1993a:7).

Die term intensioneel het te doen met die *waarom*-vraag van handeling. Waarom tree mense handelend op? Om handeling in die teologiese handelingswetenskap te onderskei van die handeling van ander wetenskappe sou ons dus kon sê ons tree op vanuit die *indikatief*. Ons tree handelend op vanuit die *hoop van die opstanding* (Heitink 1993:156). Daarmee het ons ook vir Louw (vergelyk 1993b:206) geantwoord. Die intensionele of doelbewuste karakter van die handeling van gelowiges word gemotiveer deur die geloof in en aanvaarding van die opstanding. Dit is 'n wesenlike beslissing vir God wat uitloop op gedrag wat intensioneel is en daarom noem ons dit *handeling*. Teologies gesien kan ons dit beter omskryf as die verbinding van die *fides quae* (*geloofsinhoud*) en *fides qua* (*geloofsdaad*) (Heitink 1993:157). Spiritualiteit as die onderliggende rede vir handeling het 'n kennismoment omdat God persoonlik geken en beleef word, maar ook 'n persoonlike antwoord as motivering wat uitloop op 'n meditatiewe en aktiewe handelende lewe (Velema 1990:163).

Die eie aard van gereformeerde spiritualiteit is dan juis dat dit nie net om die leer gaan nie. Die lewenspraktyk kom daarby en sonder praxis is daar nie sprake van spiritualiteit nie. Die lewenspraktyk as lewenshouding kom egter na vore vanuit 'n keuse wat uit die indikatief gemaak word. Die geloof, as die geloofsinhoud, is die drywende krag van reformatoriese spiritualiteit wat uitloop op diensbaarheid in liefde, genesing en behoud van mense, en die dankbare gebruik van die natuur sonder om te skend. Handeling is "verteenwoordigend" omdat dit die indikatief as intensie het en bemiddelend optree vir die evangelie. Dit verteenwoordig sekere transendente waardes soos liefde, blydskap en hoop (Wolfaardt 1989:184).

Die bron van die handeling is die ontmoeting met en kennis van God. Ons het in die vorige hoofstuk die nuwe mens in *Christus* volledig beskryf. Die nuwe mens begin om in dankbaarheid diensbaar te leef teenoor die wêreld. *Praxis* is die lewe van gelowiges in die konteks waarin hulle lewe, met die verantwoordelikheid wat hul vir hulself moet neem (Heitink 1993:164). Alles wat gelowiges doen, word gedoen in die perspektief van hul lewensoriëntasie. Indien ons dan sê dat ons 'n nuwe lewensoriëntasie het en dat spiritualiteit 'n lewensoriëntasie is, is handeling en spiritualiteit so gekoppel deurdat ons sê dat geloofs-handeling die *praxis* van die Christelike geloof in die samelewing is, met die oog op die verandering en beïnvloeding van die samelewing (Heitink 1993:195). Ons kan dus kommunikatiewe geloofshandeling formuleer as die totale omgang, reaksie, verhouding en optrede in woord en daad tussen gelowiges en die wêreld (Pieterse 1993a:7). Dit is die imperatief wat neerslag vind in die lewe. Handeling as konkretisering van spiritualiteit kan beskryf word as 'n veranderde lewenstyl wat gemik is op die beïnvloeding en verandering van die kerk en samelewing. Dit stem ooreen met spiritualiteit deurdat dit ook die verhouding tussen God en mens, mens en God wil versterk en opbou. Beter gestel, omdat kommunikatiewe geloofshandeling die konkretisering van spiritualiteit is, het dit as oogmerk die verandering van die samelewing met die oog op die ideale situasie van die komende Koninkryk van God.

Handeling is dan die wyse van optrede van gelowiges in die konteks van die samelewing. Dit omvat hulle omgang met mense, die kultuur en die natuur. Dit is die hele lewe van die gelowige wat gelei word deur Skrifbeginsels (Pieterse 1993a:7). Kommunikatiewe handeling is die onderlinge deurgee van hierdie Skrifwaarhede as die imperatief, wat ons in die indikatief gevind het.

Spiritualiteit as geoperasionaliseerde geloof is die imperatief en kom voort uit die indikatief. Die imperatief kom tot uitdrukking in die lewensverband van die kerk, wat 'n invloed uitoefen op die samelewing deur handeling. Spiritualiteit bepaal die manier waarop gelowiges handelend in die wêreld optree. Dit is interessant om te sien dat Heitink (1993:147) ook die term *praxis pietatis* gebruik. Hy sê ons praat van geoperasionaliseerde geloof omdat dit deureliefde geloof is, wat spontaan in praktyk gebring word deur handeling.

Praxis as handeling en volledige toewending tot die wêreld word geïnspireer deur die Christelike tradisie (Heitink 1993:148). Die *pietatis* as volledige toewending aan God verskaf die dieptedimensie aan die handeling van gelowiges. Kommunikatiewe geloofshandeling gee konkrete gestalte aan die imperatief. Ons sluit by Fiet (1987:73) aan wanneer hy sê dat dit hier gaan om handeling met "dienst aan mense met het oog op hulle bidden (de religieuse vorm van het vragend-in-de-wereld-zijn), met het oog op die meditatie (al de religieuse vorm van het luisterend - het ontvankelijk-zijn), met het oog op de ascese (de religieuse vorm van het zich oefenen in die vrijheid), met het oog op de participatie in de cultus (de religieuse vorm van de socialiteit)."

God het die mens geskep om in kommunikasie met Hom te leef en so ook met die medemens en die wêreld (natuur en kultuur). Dit het ons in die vorige hoofstuk uitgewys. In hierdie kommunikasie met God en die wêreld vind die mens sy bestemming; dit gee koers aan. Dit is die mens se lewensorientasie waartoe hy *herskep* word, kommunikasie met God, medemens en wêreld. Hierdie kommunikasie kom uit 'n *pietas*, 'n *toewyding*, aan God. Dit getuig van 'n deurleefde spiritualiteit, egte kommunikasie met God wat sigbaar word in die *praxis* teenoor die wêreld. "As die mens-in-sonde met die wêreld omgaan, voer hy nie sy kultuurtaak uit tot heil van die mens en tot eer van God nie, maar tot *onheil* van die mens. In sy sondetoestand van diskommunikasie met die wêreld om hom, hanteer hy die natuur selfsugtig en dit loop uit op 'n berowing van die aarde en 'n versondiging van die kultuur. Sy vooruitgang met die wetenskap en kultuur word ten diepste 'n agteruitgang. Sy prestasies word 'n doodsdreiging: atoomgevaar, besoedeling, bevolkings-ontploffings. Sy beheptheid met selfhandhawing lei tot selfvernietiging: die dood, die ewige dood. Ware bestemming, ware menssyn kan die mens nie vind in sy sondetoestand wat 'n toestand van alleenheid is nie. Hy moet in gesprek kom, in kommunikasie met God en met sy omringende wêreld: medemens, natuur en kultuur" (Pieterse 1981:8). In die herskepping sien ons egter dat die natuur ook *herskep* is. Die mens is *herskep* tot kommunikasie met God en sy medemens en dit is moontlik gemaak in die inkarnasie en die inwoning van die Gees. Peters (1987:63) noem dit die *Opus Dei* - die werk van God. Ons praat van die *koms van God*. Die kommunikasie is herstel met afwagting op die ewige kommunikasie. Dit is die bestemming van die mens en kosmos. Vanweë hierdie kommunikasie met God deur die Woord en gebed (die *pietas*) leef die mens in die wêreld (die *praxis*). In die *opus Dei* word die mens deel gemaak van Sy werk om Sy koninkryk te realiseer. Die kommunikatiewe handelingswetenskap is dus nie soos Louw (1993b:196) beweer, sonder toekomspektief nie, dit is juis eskatologies gerig. Dit is gerig op die *reeds* en die *nog nie* van die Ryk van God en dit is uitdrukking van 'n spiritualiteit wat die indikatief en imperatief as dieptedimensie (diepste intensie) het. Daarom praat ons van die *praxis pietatis*.

3.1 Die teorie-praxis verhouding

Peters (1987:66) skryf in 'n artikel *Godgeklaagd: krisis van de spiritualiteit of spiritualiteit van de krisis*: "Voor een vorming tot spiritualiteit kan men zich op dit moment niet beperken tot wat wij hiervoor genoemd hebben een deductieve spiritualiteit: logisch afgeleid van een vooraf reeds vastliggende dogmatische waarheid. Een

dergelike vorming zal ook nog oog moeten hebben voor die inductiewe spiritualiteit zoals die byv. word gevonden in de bevrijdingsteologie en het wetenskaplik bedryf van exacte wetenskappe."

Die term *praxis pietatis*, wat ons gekies het om spiritualiteit in kommunikatiewe geloofshandelinge te beskryf, het ons by Van der Merwe (1990:129) gekry, maar wanneer hy kies vir die diakoniologiese benadering en die bipolariteit in die Praktiese Teologie kritiseer, lyk dit of hy nie raaksien dat die term 'n spanning in sigself het nie. Die *praxis*-element as praktykteoretiese vertrekpunt wat die gelowige se kommunikatiewe geloofshandelinge in die wêreld in die oog het en die *pietas*-element wat die openbaringskommunikasie van God deur middel van sy Woord en Gees aandui, staan in 'n kreatiewe spanning tot mekaar. Hierdie kreatiewe spanning word beskryf as "bipolariteit" (Heyns & Pieterse 1990:34).

Van der Merwe (1990:137) erken dat 'n mens "tot 'n bepaalde tradisie behoort meer op grond van jou geboorte as op grond van keuse. Dit grens aan die absurde dat ons almal so maklik glo dat juis die tradisie waarin ek gebore is toevallig oor die suiwerste, diepste, mees korrekte Skrifvertolking op aarde beskik. Verantwoordelike Skrifstudie vereis 'n kritiese ingesteldheid ten opsigte van jou eie uitgangspunte, sodat jy selfs krities sal wees oor jou eie siening van jou eie siening. Ons sal onself voortdurend moet ondersoek ten op sigte van die verhouding tussen ons persoonlike, sosiale en kulturele omstandighede en ons interpretasie van die Skrif."

Dit is egter nou vreemd dat Van der Merwe (1990:128) die bipolarêre model kritiseer. Hy wil die teologiese inhoud van die vak behou. In sy bespreking kan duidelik gesien word dat H. Jonker en D.J. Louw, wat albei kies vir die diakoniologiese benaderings, 'n sterk invloed op sy denke het. Hy stel dit as volg: "Volgens H. Jonker word die grondprobleem aangeraak deur die vraag of die teologie 'n alfa-wetenskap is (literêr, histories, sistematies), of 'n gamma-wetenskap (psigologies, sosiologies). Hy beskryf dan drie moontlike benaderings tot hierdie grondprobleem: of 'n mens hou aan die tradisie van die alfa-wetenskappe vas en laat die gamma-wetenskappe min of meer buite rekening; of jy gaan induktief uit van die gamma-wetenskappe met die oog op uiteindelijke teologiese verheldering; of 'n mens bly deduktief uitgaan van die alfa-wetenskappe met openheid vir die gamma-wetenskappe."

Ons wil nou die ontwikkeling van die induktiewe benadering duideliker omskryf. Van der Ven (1990:7-27) gee 'n historiese oorsig van Frans Haarsma se werk en dui aan dat daar 'n proses plaasgevind het wat ons met die volgende terme kan beskryf:

* *Pragmatiese-benadering* - soos ons dit beskryf het in die eerste hoofstuk, is die pastorale raadgevinge en resepte wat aan die studente deurgegee is.

* *Multidissiplinêre fase* - hierdie model verloop in twee fases. In die eerste fase doen die sosiaal-wetenskaplike sy ondersoek met sy eie teorieë en op sy eie wyse. Hierin staan die sosiale wetenskaplike sentraal. Hier word insigte by byvoorbeeld die sielkunde, sosiologie en kommunikasiekunde geleen wat dan in die praktiese-

teologiese besinning verwerk word. Die ander vakke word dan hulpwetenskappe genoem. Hier word die finale verwerking van resultate egter van die ander vakke afhanklik. Daar moes 'n ander metode gevind word, want 'n verdere probleem is die *taalwêreld* van die sosiale wetenskappe wat teologies vreemd is.

* *Interdissiplinêre fase*- hierdie fase was die logiese volgende stap. Die groot behoefte van die Praktiese Teologie is steeds om relevante empiries-wetenskaplike kennis te verkry, sodat ons oor ons teorie en praktyk wetenskaplik kan reflekteer, ten einde tot grondiger teoretisering en gevolglik beter praktyk kan kom. Hierdie behoefte het in 'n drang ontwikkel om insig te kry in die metodes, prosedures en tegnieke waarmee empiriese gegewens ingesamel word. Nou ontstaan 'n interaksie van twee gelyke gespreksgenote met mekaar. Die fase het egter probleme gelewer op kenteoretiese en normatiewe vlakke en dit het gegroei tot 'n fase waar die teoloog nou self die empiriese navorsing doen. Dit word genoem die

* *Intra-dissiplinêre fase* - Dit beteken dat die metodes van die teologie uitgebrei word met 'n nuwe metode, genoem die empiriese metode. Die empiriese metode is 'n instrument in die hand van die teoloog om gegewens te verkry. Die teoloog maak nou seker van sy eie teorieë en doen daarvolgens navorsing. Hiervolgens is die hele navorsingsmetode nog steeds teologies gestempel. Praktiese Teologie bestudeer teologiese teorieë vir welke Christelik-kerklike praktyk ookal genoem kan word; ook vir die *praxis pietatis* soos ons dit in hierdie studie vir spiritualiteit gebruik (Pieterse 1986:69).

Nel (1991:32) behandel die hele vraag van die teorie-praxis verhouding en sê dan: "Die vraag ten opsigte van hierdie dimensie van die bipolêre spanningsverhouding is nie in die eerste plek na die normatiewe waarde van die sosiaal-wetenskaplike komponent in die ondersoek nie. Dit gaan eerder om 'n erkenning dat daar nie tot 'n wetenskaplik verantwoorde prakties-teologiese teorie (met die oog op 'n nuwe praxis) gekom kan word sonder wetenskaplike kennis van die praktyk (empiriese ondersoek) nie. Dat die teologie van die bepaalde ondersoeker in die beplanning en vasstelling van die uiteindelijke doel van die nuwe praxis 'n normatiewe en bepalende rol sal speel, is eintlik vir 'n teologiese wetenskap vanselfsprekend. Ewe vanselfsprekend behoort dit egter in hierdie afdeling van die teologie, naamlik die Praktiese Teologie, te wees dat daar nie sonder die empiriese kennis van die praktyk, binne die modelle van intra- en/of interdissiplinariteit, tot teorievorming gekom kan word nie." Dit is egter duidelik dit hier gaan om 'n wetenskaplike kennis van die huidige praxis en die voorveronderstellings wat daarin 'n bepaalde rol speel. Dit gaan dus oor kennis van die praktyk en die teorie sodat tot 'n *nuwe praxis* gekom kan word. Ons pas Timmerman (1988:27) effens aan om die volgende gevolgtrekking te maak:

- * Die teorie beskryf hoe gelowiges dink oor hul geloof. Die praxis as uitinge van spiritualiteit is *hoe* gelowiges hul geloof leef.
- * Spiritualiteit as *praxis pietatis* streef na persoonlike groei en geloofsgroei in liefde en diensbaarheid, terwyl die teorie probeer kom tot klaarheid van wat ons as geloofsgroei beskou en wat liefde is.

- * Spiritualiteit as praxis betrek die hele persoon in handeling as uitingsvorme van spiritualiteit, terwyl die teorie deur analyses kognitief probeer begryp en verstaan hoe, wie, waar, wanneer en waarom gelowiges handel.
- * Spiritualiteit is die belewenis van geloof wat die "roumateriaal" vir analyses verskaf, terwyl die teorie deur die proses van refleksie op die praxis die geloofsverstaan beskryf.
- * Spiritualiteit is die roeping van alle mense, terwyl die Praktiese Teoloog die kommunikatiewe handeling van gelowiges bestudeer en dit probeer stuur deur verandering.
- * Spiritualiteit soek na die ervaringsdimensie van geloof, terwyl die teorie probeer om teologie en geloof te verstaan deur die hermeneutiese verstaan van tekste (geskrewe en geleefde).
- * Sonder spiritualiteit kan teologie nie by die hart van die saak uitkom nie en sonder die teorie kan spiritualiteit op 'n dwaalspoor beland.

Dit is nou duidelik dat die teologiese inhoud van Praktiese Teologie as handelingswetenskap nie verlore gaan of dat die Skrifopenbaring skade ly nie. In hierdie benadering word aan die Skrif as openbaringsbron vasgehou, maar die praktyk van die gemeente *in die wêreld* kan ook as kennisbron vir die verfyning van die praktyk gebruik word. Dit word alles met een doel voor oë gedoen, naamlik dat die opbou van geloof deur die handeling van gelowiges met wetenskaplike kennis gedien kan word, sodat hul geloof optimaal funksioneer tot verlossing, genesing en getuienis tot eer van God (Pieterse 1986:69).

3.2 Die hermeneuties-kommunikatiewe dimensie in die teorie-praxis verhouding

Dit gaan nie net oor die praxis nie, want dan het ons te doen met die kritiek teen die ortopraxis. Ons is bewus van Van der Merwe (1990:130) se kritiek dat die term praxis al meer slegs in politieke terme gedefinieer word en dat daar min aandag gegee word aan refleksie en teoretisering deur teoloë wat die praxis eerste stel.

Prakties-teologiese teorievorming is tog ook nie 'n doel op sigself nie. Die teoloog wat met hierdie vak besig is, erken dat die *indikatief* God se werk is. Hy ken Hom deur die Woord as die een wat handelend besig is in die kerk en die wêreld. Die teoloog neem deel aan die skep van 'n aarde en 'n samelewing waar die koningskap van God geld en die Koninkryk gestalte kry. Dit gaan inderdaad nie alleen om wat praxis is en waarom dit so is nie, maar ook wat dit moet wees. Die ortopraxis verhef 'n bepaalde soort praxis tot die hermeneutiese sleutel waarmee alle situasies (en die Skrif) ontsluit moet word en is dus onaanvaarbaar.

Daar moet dus 'n hermeneutiese beginsel gekry word waarmee in die teorie-praxis verhouding gewerk kan word, want die metodologie van die Praktiese Teologie bestaan uit prosesse van begryp, verklaar en verander (Heitink 1993:159). Elke handeling gedring deur die *pietatis* (algehele toewyding aan God) laat spore in die samelewing agter. Die intensionele handeling van gelowiges is ingestel op verandering.

Handelinge wat gestempel is deur die saak van Jesus en bemiddelend optree vir die koms van God kan nie anders wees as veranderend nie (Wolfaardt 1989:184). Ons het met die bespreking van die struktuur van handelinge in hoofstuk een aangetoon dat handelinge nie net intensioneel is nie, maar ook 'n *teleologiese* dimensie het. Hierdie twee dimensies word albei bepaal deur 'n onderliggende spiritualiteit. Die hermeneutiese vraag is dus nie net wat die betekenis van die verandering (die dieptestruktuur daarvan) is nie, maar ook na die mikpunt wat bereik moet word? Handelinge het 'n struktuur en geskied in 'n eie historiese konteks en daarom moet daar van 'n hermeneutiek gebruik gemaak word om te bepaal (Heitink 1993:156):

- 1 Wie doen wat?
- 2 Wie het wat gedoen?
- 3 Wie moet verander en waarom? (Intensionele dimensie)
- 4 Wie moet verander en waartoe? (Teleologiese dimensie)
- 5 Waar gebeur dit alles?

Om 'n hermeneutiek te beskryf gebruik Nel (1991:32) die terme "*hermeneuties-agogies*" na aanleiding van Furet. Van der Ven (1993:41) wys egter daarop dat alhoewel Furet hierdie terme gebruik hy tog 'n ander weg wil volg. Hy sê dat "agogiek" slegs een aspek van kommunikasie is. Hy gebruik die terme: "Hermeneutic-communicative praxis as the basis of practical theology." Hermeneuties-kommunikatiewe praxis is die verbale en nie-verbale interpretasie van kommunikasie soos dit na vore kom in die gesproke en geskrewe tekste en hulle verbale en nie-verbale kommunikasie.

Van der Ven beskryf die hermeneutiese praxis as 'n historiese probleem. Hermeneutiek probeer altyd om die betekenis van tekste wat in die verlede gevorm is, te verstaan. Hierdie tekste het in 'n bepaalde konteks ontstaan en hermeneutiek het as taak die dekodering van die historiese betekenis van die teks in die ondersoek. Daar moet 'n brug geslaan word tussen die teks van die verlede en die huidige teks. Dit noem hy "time-bridging" (1993:46-47).

Daar is twee bronne wat 'n rol speel in die verstaan van 'n teks. Aan die een kant is daar die godsdienstige teks van die verlede. Dit is die refleksie van die geloof van mense in die verlede. Aan die anderkant is daar die huidige situasie waarin die mens sy bestaan uitdruk in verbale en nie-verbale taal. Hierdie tydsgaping kan op verskillende maniere oorbrug word, eerstens deur net te konsentreer op die direkte betekenis van die teks van die verlede (fundamentalisme) en tweedens deur net met die teks in die huidige te werk (teologiese liberalisme). Nie een van laasgenoemde metodes is korrek nie.

Daar is nie so iets soos 'n *teologiesevrye* hede wat net wag vir insette vanuit die verlede nie. Daar moet 'n dialoog kom tussen die verlede en die hede. Die verhouding tussen die ou teks en die situasie in daardie tyd moet dialogies met die verhouding van huidige tekste en kontekste in verband gebring word. Slegs in so 'n

dialog kan die betekenis van die ou teks na vore kom. Die mens kan die verlede rekonstrueer daarop reflekteer en dit toepas vir vandag. Dit word gedoen deur na die betekenis van die teks vanuit die perspektief van die hede te vra. Op die wyse word die eie bestaan in die spieël van die Skrif voltrek (Van der Ven 1993:41-48). Kortliks gestel is dit 'n verhouding tussen teks en konteks. Dit geld vir sowel die skriftelike bronne van die Christelike tradisie as die aktuele geloofservaring en kommunikatiewe praxis van vandag. Vir spiritualiteit beteken dit dat konsepte uit die Bybelse verpakking gehaal en vir die hede vertaal word. Dit moet vir ons geloofservaringe hier en nou toeganklik gemaak word (Pieterse & Vos 1992:156).

Die Praktiese Teologie moet dus die geloofservaring en geloofshandeling wetenskaplik analiseer en krities evalueer. Sonder hierdie empiriese navorsing loop die teologie gevaar om verkeerde vermoedens oor wat mense sou glo, ervaar en praktiseer, as die waarheid daar te stel (Pieterse 1993a:27-28). Louw (1989:10) beskryf geloofservaring as spiritualiteit, as die konkretisering van die heil binne die eksistensiële werklikheid as deel van 'n veranderde nuwe lewenstyl. *Praxis pietatis* as eksistensiële bevestiging volg altyd die indikatief. Hierdie eksistensiële bevestiging beteken dat spiritualiteit die "*in Christus en in die Gees*" as die enigste waarheid aanvaar, maar die bewys van hierdie waarheid word in die empiriese werklikheid deur eie geloofservaring (waarin die eie konteks 'n rol speel) uitgeleef deur kommunikatiewe geloofshandeling (Van der Ven 1993:42-50).

Na aanleiding van die vraag wat ons in die begin van hierdie studie gestel het, kan ons sê dat daar 'n verband tussen spiritualiteit en kommunikatiewe geloofshandeling is. Spiritualiteit as *praxis pietatis* is die diepste motivering en intensie van kommunikatiewe geloofshandeling. Die *praxis*-parameter dui daarop dat spiritualiteit in handeling gekonkretiseer word en die *pietatis*-parameter dui daarop dat dit geskied in volledige toewyding aan Jesus Christus. Die *pietatis* is egter slegs moontlik deur die handeling van die Heilige Gees. Die *pietatis* as toewyding aan God word as die dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandeling beskryf omdat die handeling van die Gees die rede (intensie) verskaf vir die kommunikatiewe handeling van die gelowige. Die motivering vir kommunikatiewe geloofshandeling is die persoonlike betrokkenheid van die gelowige om in toewyding aan God te leef. Die twee terme wat saam gebruik word dui daarop dat toewyding aan God en gerigtheid op die lewe nie los van mekaar gesien kan word nie. Kommunikatiewe geloofshandeling het die bemiddeling van die Christelike geloof in gedagte wat tot die "geloof-kom" en verandering van lewenstyl van mense in die kerk en samelewing lei.

4 *Praxis pietatis* in die verskillende handeling van die gelowige

As spiritualiteit 'n geskenk is (in hierdie studie noem ons dit die indikatief), beteken dit in die konteks van hierdie studie nog steeds dat die geskenk geniet, bewaar en diensbaar aan ander gemaak moet word (Velema 1990:128). Om die heil aan ander diensbaar te maak moet dit gekommunikeer word, maar om die heil dieper

te verstaan en te behou beteken dit ook dat daar met die gewer van die heil gekommunikeer moet word. Ons kan dit oefeninge in die godsvrug noem - *exertium pietatis*. In die konteks van ons studie kan ons dit geïnternaliseerde geloof noem. Dit moet egter geleefde geloof binne verhoudinge word of anders gesê toegepaste geloof wat sigbaar word in kommunikatiewe geloofshandelinge. Hier is nie sprake van 'n mistieke, woordelose eenwording met God nie (Van der Merwe 1990:43).

Dit is dus daardie oefening in die geloof wat groei in volwassenheid tot gevolg het. Dit stel die mens in staat om in hierdie wêreld/kosmos menslik te leef. Dit erken die ander se menswaardigheid omdat dit self leef vanuit 'n lewensvolheid. Die lewensvolheid kom uit die *exertium pietatis*. Daardeur kom die mens al meer tot die besef dat hy moet word wat hy alreeds in Christus is. Dit is 'n totale toewyding aan God wat tot uitdrukking kom in die persoonlike lewe en aanbidding van God deur die kultus.

Geloofsgroei is gemeenskap met God deur gebed en oordenking van die Woord. Dit vra dissipline en tyd, want dit is ook 'n stryd en die voortdurende doding van sondige lewenspatrone (Kol 3:5-17). Daarvoor is insig en onderskeidingsvermoë nodig en dit kom net deur stryd, dissipline en ingespanne denkkonsentrasie. Dit impliseer ook somtyds afsondering (Leech 1986:38-39).

Soos in die vorige hoofstuk aangedui is geloofsgroei die werk van die Heilige Gees:

- Hy neem die leiding gedurende besluitneming en die maak van keuses in soverre ons moeite maak met die bewustheid van God se teenwoordigheid deur die Gees.
- Hy bewerk in die stilte, afsondering en bestudering van die Woord 'n innerlike transformasie en radikale verandering.
- Hy gee die krag om sonde te oorwin en geregtigheid teenoor mense uit te leef.
- Hy verskaf insig in God en die aard van geestelike waardes (Richards 1987:31).

Daar is drie wanopvattinge (vergelyk Hinson se standpunt in die tweede hoofstuk) wat afgewys moet word:

- Geloofsgroei verloop outomaties. Geloofsgroei korreleer met gehoorsaamheid (Pieterse & Vos 1992:157). Dit is 'n volharding in die geloofsoefeninge.
- Gelowiges is passief en hoef niks te doen nie. Dit het ons reeds onder die imperatief afgehandel. Geloofsgroei beteken dat daar getuigend geleef word. Die liefde wat ons ontvang het, dwing ons (2 Kor 5:14).
- Geloofsgroei is 'n individuele saak. Gelowiges kan nie alleen op hul eie in die geloof groei nie. Geloofsgroei eis 'n korporatiewe dimensie van spiritualiteit. Dit is die dimensie van liefdeskoinonia (Velema 1990:128).

4.1 Die korporatiewiteit van die handelinge

Spiritualiteit is nie 'n na-binne-gerigte psigologiese kwaliteit nie. Die pad van egte gereformeerde *praxis pietatis* loop nie draaie rondom die stof en modder van die politiek nie. Dit raak wel ons verhouding met onself (die indikatief is radikaal persoonlik vir elke individu), maar ons het ook gesien dit bring ons in verhouding met die res van die herskepte geskiedenis en daarom ook met die politiek van die dag. Van der Ven (1993:58) beskryf politiese faktore as faktore wat te doen het met die vorming van 'n sosiale maatskappy en eenheid wat deur die verspreiding van gesonde gesagsverhoudings in stand gehou word. Die kerk is ook onder druk van politiese faktore van buite en van binne.

Spiritualiteit is egter ook 'n korporatiewe saak van die geloofsgemeenskap. Hier moet ons ook die waarskuwing van Louw (1989:12) ernstig neem. Die kerk se betrokkenheid by etiese sake, die sosiale praxis en menseverhoudings kan 'n nuwe krisis na vore bring. Waar piëteit in die verlede skeefgetrek is na die vrome innerlike, kan dit nou weer die piëteit van die vrome uiterlike word: die enigste klem op die heiliging van die sosiale praxis (die ortopraxis).

In die Praktiese Teologie werk ons eerder met 'n ekklesiosentriese benadering wat ons help om die korporatiewiteit van spiritualiteit reg te verstaan. Die gemeente as die liggaam van Christus is die gestaltegewing van die Gees. Die Gees skep 'n ruimte vir teonome wederkerigheid waarin die mens 'n verantwoordelikheid het tot die uitleef van sy geloof. Die gemeente as kommunikatiewe ruimte waarin die Gees lewegewend skep, getuig, lei, vertolk, help en troos, word in die Skrif uitgedruk deur die metafoor "tempel" (Pieterse & Vos 1991:13). In die vorige hoofstuk het ons die uitdrukking *in die Gees* gebruik om aan te dui dat die gelowige 'n *pneumatikos* is. Hier word die uitdrukking nou verruim, om die gemeente (almal wat *in die Gees* is) as 'n geestelike huis waarin God woon, uit te druk. Die ruimte van die huis waarin ons as die huishouding van God leef, bied die konteks vir diepgaande persoonlike verhoudings met God (spiritualiteit) en die herskepte werklikheid. Spiritualiteit is dus ook 'n aktuele gebedsgemeenskap met God in die teenwoordigheid van die opgestane Christus *deur die Gees* van God.

Die gemeente is deel van die samelewing en gemeentede is in al die lae van die samelewing daaglik kommunikatief betrokke. Hierdie kommunikasie geskied in optrede, in besluite wat in die werkkring of elders geneem word, in houdings en gesindhede en in verbale getuienis (Pieterse & Vos 1991:14-15).

Die feit dat die gemeente as huis van God beskryf word is 'n belangrike tema vir toekomstige studie. Hierdie studie stel 'n hipotese dat die siening van die kerkgebou as tempel van God, 'n nadelige invloed in die verlede gehad het op die betrokkenheid van gemeentede in die werksaamhede van die kerk. Dit het na ons mening gelei tot die klem op die eerbied vir die gebou en 'n vrome innerlike wat daar belewe word. Downey (1993:37) skryf dat die Rooms-Katolieke spiritualiteit dit ook so sien: "Nothing conveys the sensibility of devotional

Catholics better than the sacred spaces they built to serve as centers of parish life in the immigrant Church. Statues and other likeness of Jesus, Mary, and the saints, banks of flickering candles, side altars, shrines, replicas of shrines, stained glass, all perceived in myriad shades of light and color, combined to overwhelm believer's sense and transport them into a different and special world - as if it were nearer Heaven here than elsewhere."

Dit het 'n harde godsdiens, waar God geskep het en Hom onttrek het, tot gevolg gehad. Hy was wel in die tempel teenwoordig. Eerbied vir Hom was dus in die liturgie teenwoordig, maar eerbied vir die skepping het met godsdiens niks te make gehad nie. Ons sou dit 'n meganistiese teologie kon noem. Die gevolg was dat die skepping sy misterie verloor het en ons dit begin sien het as materiaal wat die mense moet onderwerp. So het die mensdom wat soos die senustelsel van die planeet aarde sou kon funksioneer, daarenteen soos 'n kanker daarin geword (Nicol 1994:2).

Jonker (1989:295) skryf dat die kerkgebou in reformatoriese spiritualiteit nie meer as 'n heilige plek gesien word nie, maar as 'n vergaderplek, want die gebed hoef nie hier plaas te vind nie. Die hele lewe is 'n gebed, want dit word *coram Deo* geleef. Die kerk as heilsinstituut word verander in die kerk as gemeenskap van die gelowiges wat betrokke is in die wêreld.

Dit word nou noodsaaklik dat ons enkele handeling van die gemeente beskrywe in die lig van die *praxis pietatis*:

4.2 Gebed

Gebed staan in die sentrum van reformatoriese spiritualiteit, maar nie as geformuleerde bedes nie. Dit is 'n totale integreerende lewenswyse. Hierdie gebed bestaan dus nie alleen uit 'n vrome individualistiese kontemplasie of voorbedding rondom bepaalde sosiale werklikhede nie. Dit veronderstel volledige identifikasie met die wêreld en sosiale aksie.

Die gevaar, het ons egter reeds gesien, is dat die sosiale aktivisme die toewyding op die agtergrond kan skuif. Yarnold waarsku hierteen wanneer hy skryf (1986:17): "Work will be prayer only if there is also prayer which is not work. We cannot expect our whole life to become a continuous act of worship unless there are regular times when we lay aside our worldly occupations and raise up our mind and heart to God in prayer."

Leech (1980:9-10) skryf dat 'n verandering in ons gedagtes nodig is om God raak te sien (Rom 12:2). Dit sluit aan by ons bespreking in die vorige hoofstuk dat die *imperatief* van ons vra om ons gedagtes te verander. Leech (1980:10) skryf verder dat die soeke na spiritualiteit vreemd is in 'n tegnologiese wêreld waar die effektiwiteit van die tegnologie die kriterium vir sukses is. Om te bid is om deur 'n tunnel na die realiteit te kyk.

Ons kan gebed afsluit met die mening van Velema (1990:136) wanneer hy skryf dat spiritualiteit slegs bevorder word wanneer die gelowige met moeite en opoffering daaraan werk: "Wie slordig of chaoties is in tijdsbesteding en tuchtoefening, is besig spiritualiteit af te breken."

4.3 Meditasie: Individueel en korporatief in die liturgie

Volgens Jonker (1989:294) is die beslissende verskil tussen die spiritualiteit van die mistiek en die reformatoriese vroomheid, dat daar by laasgenoemde geen sprake meer is van 'n Woordlose omgang met en selfs opgaan in God, wat die kern van veel van die mistieke vroomheid gevorm het nie. Hier staan die Skrif as die Woord van God tussen God en mens. God kom deur sy Woord en Gees tot die mens, nie deur direkte influistering nie. Wat in die meditasie van die reformatoriese gelowige gebeur, is nie 'n indaal in die dieptes van sy eie siel en die stilte nie; dit is ook geen luister na die innerlike lig wat in homself as 'n Goddelike vonk aanwesig is nie. Dit is die luister na die Woord.

Steeds meer teoloë in die reformatoriese tradisie erken dat meditasie belangrik is. Ons het in die vorige hoofstuk aangetoon dat die leiding van die Gees ook deel van ons denkprosesse is. Die Gees vernuwe ons hele wese. Die leiding van die Gees kan ook van buite *extra nos* op ons afkom, sodat ons dit as 'n gawe, 'n ingewing ontvang. Die praktiese navolging van die leiding wat ons ontvang moet nie net die element van "getrou bly aan ons insigte" bevat nie, maar ook die element van "gehoorsaamheid aan 'n gesag wat buite en bo ons staan". Dit, saam met die verskuiwing van die tydsgees van modernisme na die post-modernisme, skep ruimte vir meditasie. Die oormoedige vertrouwe op die rede en op oënskynlike onbepaalde vermoë van die mens het van die begin van hierdie eeu af geleidelik begin knak. Die groot fisici van daardie tyd het begin agterkom dat ons nie alles met ons gewone rasonale metodes kan verklaar nie. Ons wetenskap en tegniek kan die wêreld nie altyd 'n beter plek maak nie, maar oorloë aanhelp en enorme ekologiese krisisse skep. Die gevolg is dat die postmoderne lewensgevoel neig tot minder vertrouwe op die rede en aanvaarding dat ons nie antwoorde op alle vrae kan kry nie en nie al ons insigte logies kan kombineer nie. Daarom kom daar meer ruimte vir die ander moontlikhede van die mens soos sy intuïsie en sy emosies. Hoof en hart hoef nie meer geskei te word nie, sodat hulle mekaar oor en weer versterk. Die meer rasonale linkerbrein wil die meer intuïtiewe regterbrein nie meer verdring nie, maar graag as geheel daarmee saam funksioneer. Wat gesondheid betref, word die heerskappy van die rasonale mediese wetenskap toenemend bevraagteken deur sagter, natuurliker en meer holistiese weë na gesondheid (Nicol 1994:2).

De Jongh van Arkel (1989) se idee van 'n semantiese struktuurkern help ons hier. Meditasie begin in die struktuurkern en dan word daar van die middelpunt beweeg na die omtrek. Velema beskryf dit so (1990:138): "Mediteren is een wijze van zich concentreren op het middelpunt, van daaruit naar de omtrek van de cirkel te gaan. Mediteren is niet mogelijk als men zich in een veelheid van gedachten en gezichtspunten verliest."

Daar is geen naakte ervaring van God moontlik nie. Die mens kan God slegs beleef deur sy eie taalwêreld waarvan hy 'n konstruk maak (Nicol 1994:1). De Jongh van Arkel noem dit 'n semantiese konstruk (1989:21). God word as 'n werklikheid ervaar en die geestelike dimensie word as geestelike kern gevestig. Dit werk beslissend en verlossend in die mens se lewe en werk deur na die kommunikatiewe handeling in die lewenspraktyk van elke dag. Daarom praat Furet (1987:167) van spiritualiteit as die kern van die menslike bestaanswyse en die fundamentele lewensoriëntasie in samehang met handeling.

Stiltes in die erediens kan dan gebruik word om die *coram Deo* beginsel in die gelowige se lewe te beklemtoon en die gemeente te lei om daarop te reageer:

- As deel van die votum om bewus te word dat God ook hier in die erediens teenwoordig is.
- Na die wet as persoonlike skuldbelydenis.
- Na die vryspraak as danksegging aan die Here.
- By die skriflesing kan daar gevra word om eers self oor skrifgedeeltes na te dink.
- Nadat daar in die preek klem gelê is op wie en wat God is en die gemeente opgeroep is om met Hom te wandel, kan daar na of selfs in die preek geleentheid gegee word om temas te oordink.
- Visualisering van die kernmoment van die preek deur 'n beeld te skets aan die gemeente. Hulle moet nou die beeld oordink.

Klein groepe kan 'n retraite-oefening onderneem deur 'n Sondagmiddag eenkant te gaan. Hulle gaan sekere Skrifgedeeltes op hul eie oordink en net stil word in die natuur om God, soos Nicol dit voorstel, ook net *extra nos* in die natuur te beleef, of anders gesê: "om bewus te word van God se teenwoordigheid in die natuur." Van der Ven (1984:118-131) beskryf (ons noem dit net hier) vyf "kognitiewe instellings" wat nodig is om die teenwoordigheid van God in so 'n retraite te ervaar:

1. 'n Kognitiewe instelling waarin die persoon hom doelbewus oopstel vir 'n religieuse ervaring.
2. 'n Mens moet 'n geestelike ervaring hoog op prys stel, maar tegelyk "nie te veel" daarvan verwag nie.
3. 'n Mens moet die ervaring nie van buite objektief wil evalueer nie, maar besef dit is 'n eie belewenis en jou subjektief daarop instel.
4. Dit beteken ook dat die ervaring nie dieselfde is as die van ander mense nie.
5. Die ervaring kan met eie vorige ervarings vergelyk word.

Ons wil egter nie hier die indruk skep dat spiritualiteit net stilword en belewenis impliseer nie. In hierdie studie verwys spiritualiteit na 'n *integreerende lewenstyl*. Wanneer ons dus spiritualiteit beskryf sou ons sê dat die korporatiewe dimensie van spiritualiteit in gedagte gehou moet word. So kan ons byvoorbeeld dink aan die lied. Teenoor die Middeleeuse dwaling wat die gemeente tot passiewe toeskouers gesnoer, word die lied die gemeente se eiendom. Deur middel hiervan lewer die gemeente diens aan God. Om die rede staan die funksies van

die lied in die nouste samehang met die diens van die gemeente in die erediens. Die lied is nie net 'n versiering of 'n opluistering van die erediens nie, maar dit is wesenlik deel van die erediens en verryk die erediens (Vos & Müller 1990:87).

Om net 'n slotwoord oor *liturgie of viering* te sê, moet ons Jesus Christus in die kern plaas van die liturgie. Hy is die een konstante faktor in die liturgie. Hierdie konstante Christologiese verwysing in die Christelike viering kan gesien word in sowel die struktuur as die inhoud daarvan. Die veranderlikes is die dele van die liturgie wat wissel en verskuif as gevolg van die inherente dinamika daarvan en die beweging van die Heilige Gees met die gemeente. Elke liturgie is soos 'n veelfasettige edelsteen en die kern (vgl Firet hierbo) bevat die blywende konstante eienskap wat daarvan maak wat dit is (Hestenes 1992:132-136). "Wanneer die kommunikatiewe handeling in liturgiese konteks vertaal word, lei dit daartoe dat die gelowige dit kan waag om met sy hoop as nuwe mens en die teleurstellings, met sy teensprekende ervarings sy geloof te ervaar deurdat hy hom in God se naam onvoorwaardelik (*die vryspraak*) en ansvry laat opneem in die kommunikatiewe handeling van die erediens. Hy word uitgenooi om met taalspel en simboliese handeling van die liturgie die lewende Here en gelowiges te ontmoet" (Vos & Müller 1992:87). In 'n ruimte van geloof, hoop en liefde soos ons dit in die vorige hoofstuk beskryf het, kan so 'n ontmoeting plaasvind .

4.4 Korporatiewe spiritualiteit as diens in die pastoraat:

Ons het reeds in hoofstuk drie getoon dat die Gees die verstand verander en dat die mens nou 'n *pneumatikos* is en daarmee met geestelike sensitiwiteit toegerus word om die realiteit vanuit 'n nuwe perspektief waar te neem. Diens as 'n faset van singewing aan die lewe word nou sigbaar vir die geestelike mens. Dit is ook duidelik in die konteks van 1 Korintiërs 12 tot 13 waar Paulus juis in 1 Korintiërs van die *pneumatikos* melding maak. Binne die koinonia en op grond van die sorg en diens aan mekaar, begin die gemeente om mekaar pastoraal te versorg.

Korporatiewiteit stig 'n onderlinge verbondenheid tussen gelowiges wat onderlinge steun en troos dien (1 Kor. 12:13), want dit is die koinonia van die Gees in verbondenheid met die troos in Christus, wat gelowiges van hul selfsug verlos en op mekaar se belange rig (Fil 2:3-5). Die ondersteunende gerigtheid op mekaar veroorsaak dat, as een lid ly, die hele liggaam ly (1 Kor 12:26). Dit is deur die onderlinge sorg dat die pastoraat opbouend te werk gaan om gelowiges tot volwassenheid in Christus te bou (Ef 4:12-13) (Louw 1984:14).

De Jongh van Arkel (1988:1-12) onderskei drie vorme van pastoraat wat hy noem "onderlinge sorg, pastorale sorg en pastorale beraad." Onderlinge sorg is die spontane sorgende handeling van gelowiges aan gelowiges. Pastorale sorg is meer georganiseerd as onderlinge sorg. Hier is 'n mate van keuring en opleiding

by betrokke. Pastorale beraad is dan die hulpverlening wat die "professionele pastor" as teoloog en helper verrig.

Onderlinge sorg is die sorg van 'n gemeente wat deur die Heilige Gees onder die indruk gekom het van hul gemeenskaplike geloof in Christus. Dit is gelowiges wat saam dink en doen, 'n gemeenskap wat in liefde saamleef tot voordeel van die ander. Dit kan net gebeur wanneer die waardesisteem van die gelowige verander het en selfverheerliking en selfwaarde opsy geskuif word. Onder God se heerskappy geld sekere waardes: liefde, geregtigheid, vrede en hoop. Op medemenslike vlak is menswaardigheid 'n samevatting van die waardes (Black 1985:308; Pieterse & Vos 1992:156-157).

4.5 Kerugma

Kerugma kan verskillende handelingsvelde insluit (evangelisasie, prediking en kategese) en het ten doel om die Christus-gebeure nuut te interpreteer. Die oproep tot *praxis pietatis* by Calvyn het beteken dat elke gelowige 'n *vocatio* het om op die sekulêre terrein betrokke te raak. Op die sosio-politieke terrein moes die verwerping van die natuur-genade skeiding, die askese en die monnikedom van die Rooms-Katolieke Kerk noodwendig lei tot die oopbreek van die standestruktuur van die Middeleeue (Van der Merwe 1990:45). Ons kan dus maklik identifiseer met Van der Ven se stelling (1993:42) dat kerugma se taak is: "to critically illuminate the societal mechanisms of oppression and stimulate a process of communication with the ultimate goal of the liberation of man as subject."

Dit kan egter nie al wees wat evangelisasie doen nie. Indien daar nie Christene is nie, wie gaan die waardes van die evangelie in die wêreld uitleef? Evangelisasie is daarop gemik om aan die mens te toon dat sy geluk in kommunikasie lê by God, homself, sy naaste en die natuur. Dit is eskatologies gerig op die komende ryk van God - nie eksistensiël leeg nie, want dan het ons te doen met die kritiek van Louw hierbo genoem.

Die prediking staan in 'n reformatoriese spiritualiteit steeds sentraal, met die besef dat die gesproke woord die direkste manier is om te kommunikeer. Nicol (1994:3) sê egter dat die prediking moet spreek van die prediker se ervaring soos 'n fontein wat vloei uit eie kommunikasie met God. Dit vra baie stilte en kommunikasie met God in afsondering.

Dit is een van die redes waarom narratiewe prediking so belangrik geword het. Narratiewe prediking gaan glad nie net daaroor dat verhale in die prediking gebruik word nie. Dit begin daarby dat God ons in sy groot verhaal inskakel, die verhaal van sy groot daad, en die prediking is dus nie net kennisoordrag nie, maar inskakeling van mense in God se verhaal. As ons hulle wil inskakel, is hulle ervaring van die dinge belangrik, en verhale is goeie geleiers van ervaring (Nicol 1994:2).

4.6 Diens

Wat diens betref is dit weer eens belangrik dat ons sal raaksien dat almal geroep is. Elke gelowige het die taak om as christen dienend te lewe (*vocatio*). Gawes mag verskil, maar elke gelowige is geroep om in die kerk te dien. Die diens van die kerk is nie noodwendig die diens wat die kerk as instituut lewer nie, maar elke gelowige se diens is belangrik (Theron 1988:27).

In die skeppingsverhaal staan die Gees van God as die groot skeppende teenbeeld van chaos. Uit die chaos word nuut geskep. Paulus kom demonstreer vir ons dat die mens en kosmos herskep is. Die voortbestaan van die skepping word moontlik gemaak. Die herskeppingsverhaal stel die moontlikheid van 'n herstelde verhouding daar en die totale transformasie wat dit teweegbring. Die kruis van Jesus maak vir ons die pad na God oop en verbind ons aanmekaar, maar wys ook vir ons die pad na die wêreld (Theron 1988:132-135).

Dit beteken dat die kerk 'n dienskneggestalte moet hê of ons sou ook van die kerk kon praat as dienskneg. Medemenslikheid en gemeenskap word 'n onvervreembare element van die Christelike geloof. Ons het ook aangedui dat die Praktiese Teologie nie daarvan kan ontsnap dat dit ook 'n politiese betrokkenheid moet hê nie. Die swakkes en armes vind in die Christengemeenskap eer en erkenning wat aanleiding gee tot rehabilitasie uit armoede en oneer (Theron 1988:132-135).

5 *Praxis pietatis* as dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandelinge

Die nuwe mens is die basis van kommunikatiewe geloofshandelinge omdat dit 'n nuwe identiteitsbewussyn by die mens bring. Dit bepaal die intensie (vergelyk bespreking hierbo) van die kommunikatiewe geloofshandelinge. Dit gaan in die eerste plek nie oor die etiese implikasies van menswees nie, maar oor die vraag: "Wie is ons?" Kommunikatiewe geloofshandelinge is optrede in die samelewing as gevolg van 'n mens se eie selfbewussyn (spiritualiteit as lewensoriëntasie) wat deur die Heilige Gees herskep is. In hierdie identiteitsbewussyn skuil daar 'n ontsaglik belangrike lewensvormende krag wat nie bloot op hoorsê berus nie, maar opkom vanuit 'n eksistensiële taal-belewingswêreld en gevoed word deur die toewyding aan Christus die Heer (die *piētas*). Dit is 'n *identiteitsbesef* (struktuurkern) wat geskep is deur die ingrype van God (die indikatief) in die mens se lewe. So 'n mens is nou *in Christus en in die Gees*. Dit is 'n radikaal-nuwe situasie voor God, en gemarkeer deur 'n radikale breuk wat selfs familiebande (Luk 14:26) en algemeen-aanvaarde sosiale konvensies transendeer (Gal 3:27-28) (Du Toit 1994:6). Dit is vir die agtergeblewenes in die samelewing die belangrikste identiteitsmerker wat bestaan. Dit is 'n identiteitskenmerk wat neerslag vind in kommunikatiewe geloofshandelinge en dit rig, want dit word 'n sterk roepingsbewussyn wat die rede verskaf vir kommunikatiewe geloofshandelinge. Daar kan geen plek wees vir 'n wêreldmyding nie, maar die christene het ook besef dat hulle 'n eiesoortige gemeenskap is. Dit beteken dat Christene die wêreld moet in met 'n sterk oproep tot dissipelskap. Christene moet as Christus se "brief" in die wêreld optree (2 Kor 3:2-3) (Du Toit 1994:9). Die term handelinge beteken dus nie 'n

vervaging in grense tussen kerk en wêreld nie, want dit sou lei tot 'n verduistering van die Christelike identiteit. Ons praat juis van geloofshandelinge omdat dit 'n sekere identiteit impliseer: "Die nuwe mens in Christus." Die nuwe identiteit word gevestig deur die handelinge van God wat deur die Gees geskied (die *pietatis*). Die verhouding tussen die handelinge van die Gees en die handelinge van mense in die kommunikasie van die evangelie noem ons die dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandelinge. Die handelinge van die Gees verskaf die rede vir die handelinge van gelowiges. Die handelinge van die Gees is altyd onderliggend teenwoordig. Die handelinge van die Gees van God lei tot ons toewyding aan Hom en dit word gekonkretiseer in kommunikatiewe geloofshandelinge.

In Christus het die gelowige dus 'n nuwe identiteit verkry en dit is die dieptedimensie van die *praxis pietatis* in die kommunikatiewe geloofshandelinge van die kerk. Die dieptedimensie is die diepste grond verkry deur die vervulde beloftes, deur die opstanding en kruisdood van Christus wat 'n nuwe lewensperspektief bring. Die gelowige word oortuig dat Christus die enigste waarheid is. Die Gees is getuienis van die nuwe identiteit en bring die gelowige onder die indruk van die realiteit van die toekoms saam met God. Deur die inwoning van die Gees word die gelowige verseël as die eiendom van God. Dit is die eskatologiese dimensie van die heil. Weens die feit dat die kerk 'n eskatologiese grootheid is moet die kerk in naasteliefde in verkondiging en voorbeeld streef na 'n nuwe en egte gemeenskap van liefdesbetrokkenheid. Hierdie eenheid wat so bevestig word moet dien as kommunikatiewe getuienis teenoor die wêreld. Die geskenk wat in liefde van die Gees ontvang is, word weer deur kommunikatiewe geloofshandelinge aan ander gegee. Die geskenk word ook eskatologies in die nagmaal gesien en gevier: "met jubelende blydskap (Hand 2:46)" (Du Toit 1994:12).

Die Heilige Gees is ook die voorspraak en onderskepper van ons gebede (Rom 8:26-27). Hy maak gebed as kommunikasie moontlik. Hy maak ook diensbaarheid aan ander moontlik deur die skenk van gawes aan ons en dit bring die korporatieweiteit van spiritualiteit na vore. Spiritualiteit is dus nie net innerlik nie, maar betrek die hele mens. Die transendente word dus gedien deur die liggaamlik, eksistensiële en historiese betrokkenheid van die gelowige. Dit bring 'n nuwe lewensorientasie waarin die ander met liefde behandel word. Die herskepping van die kosmos bring ook 'n verantwoordelikheid teenoor die skepping. Die mens knou dit nie af nie, beseer dit nie, maar verpleeg en versorg dit (Pieterse & Vos 1992:157).

Anders as Pieterse en Vos (1992:147-157) wat die verbond sentraal stel, glo ons dat die *skepping-herskepping* tema beskryf dat die breuk wat tussen God en mens gekom het, herstel is. Kommunikasie is nou moontlik deur die Gees. "The community as a whole is a temple of the Spirit (1 Cor 3:16-17), so equally is each individual (1 Cor 6:19), which has special implications for chastity (1 Thess 4:3-8). The body itself is not evil; *God can be glorified in it* (1 Cor 6:13-20)" (Jones 1986:81) (eie kursivering). Die *skepping-herskepping* tema is dus na ons mening omvattender en beskryf die intensie van kommunikatiewe handelinge vollediger as die verbonds-

tema, omdat ons in hoofstuk 3 gesien het dat die verbondstema slegs 'n deel van die skepping-herskepping tema by Paulus uitmaak.

Om die indikatief as geskenk te ontvang, te geniet en diensbaar te maak is die verantwoordelikheid van die mens. Dit kom deur die *exertium pietatis* - dit is die oefening in die godsvrug. Die *pietatis* as verbondenheid aan God is ook oefening in godsvrug en is ook godsvrug self (Velema 1990:128). Toewyding aan God is die *pietas*-parameter in die formule *praxis pietatis* en die dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandeling. Daarsonder kan daar geen *praxis* wees wat saak maak nie. Soos ons Furet hierbo aangehaal het: "Dit is die saak van die Hart." Dit word moontlik gemaak deur die inwoning van die Heilige Gees. Die inwoning van die Heilige Gees verskaf die dieptedimensie aan die *pietatis* omdat die Gees mense gebruik om die evangelie te kommunikeer. Die Gees maak mense bevoeg en gee hulle krag om as mense aan God diensbaar te wees. Die Gees oortuig mense om hulle in diensbaarheid op allerlei maniere aan God te wy.

Die lewe word as imperatief positief gekonstrueer (De Jongh Van Arkel 1989:20) wanneer verby die dood gekyk word na die oorwinning in die opstanding en vind neerslag in die lewe hier en nou deur 'n lewe van geloof, hoop, liefde en vreugde wat aan die wêreld en die kosmos gekommunikeer word deur gehoorsaamheid aan God.

Die kommunikatiewe geloofshandeling van gelowiges leef vanuit die eskatologiese dimensie en word gevoed deur die *pietatis*. Die *praxis* wat in Praktiese Teologie bestudeer word, is die spiritualiteit van gelowiges wat in kommunikatiewe geloofshandeling in die kerk en samelewing gekonkretiseer word en dit word moontlik gemaak omdat die mens herskep is. *Praxis* is dus 'n betrokkenheid in die alledaagse lewenspraktyk wat gestalte vind in kommunikatiewe geloofshandeling.

Die *exertium pietatis* as oefening in toewyding aan God en godsvrug, dui op 'n eksistensiële kennis van God wat Hy self moontlik gemaak het deur die *indikatief*, maar dit kom ook deur 'n oorgawe in gehoorsaamheid as die *imperatief*. Spiritualiteit beteken terselfdertyd weer 'n groei in eksistensiële kennis van God wat gekonkretiseer word in kommunikatiewe geloofshandeling as 'n manier waarop geloof in aksie gestalte kry, as die *imperatief*. *Praxis pietatis* is 'n toewyding van 'n persoon se ganse lewe, deur kommunikatiewe geloofshandeling aan God met die oog op die toekomstige lewe. Kommunikatiewe geloofshandeling as intensionele konkretisering van die imperatief is geloofstoewyding en geloofsinoefening wat moontlik gemaak word deur God se openbaring van homself aan die mens (die indikatief). Deur die *pietatis* word die werklikheid van God se verlossing as eksistensiële kennis deur die gelowige integreerend in die daaglikse lewe toegepas.

Spiritualiteit is dus nie 'n inwendige private verhouding tussen my en Jesus nie, maar ook nie groei in 'n sekere werkheiligheid nie. Spiritualiteit is 'n lewe in liefde; bewerk en beheers deur die Gees en wat as rede dien vir en gekonkretiseer word in kommunikatiewe geloofshandelinge.

Spiritualiteit as 'n lewe in liefde beteken dat die liefde kan groei binne die relasies waarin 'n mens leef. Die liefde vind neerslag en kom tot uitdrukking in kommunikatiewe geloofshandelinge. Hierdie relasies is die relasies tot God, die medemens, die self en die wêreld. Spiritualiteit het dus te doen met die hele mens wat in verhoudings moet groei. Die groei in hierdie relasies ontspring in die struktuurkern. Die inwoning van die Heilige Gees maak geloof en gebed en groei vanuit die struktuurkern moontlik. Die lewensoriëntasie van die gelowige begin in die struktuurkern en strek oor die hele lewe. Die mens leef dus integrerend deur gebed as die ken en liefhê van God. Deur diensbaarheid in kommunikatiewe geloofshandelinge as 'n geloofsrespons word die mens se geloof op alle terreine geaktualiseer (sosiaal-maatskaplik, kerklik, polities en ekonomies). Dit is dus geloof wat sigbaar word en aan die wêreld 'n antwoord bied deurdat dit bemiddelend is vir die "Ja" van God aan die mens, die koms van God na die mens.

Die *praxis pietatis* dui dus op 'n onlosmaaklike verband tussen toewyding aan God en betrokkenheid in die alledaagse lewenspraktyk. Die *praxis* is die kommunikatiewe geloofshandelinge van gelowiges in die wêreld. Die toewyding aan God kom deur Sy toewyding aan ons deur die Heilige Gees en daarom is die *pietatis* die dieptedimensie van kommunikatiewe geloofshandelinge. Die *praxis* van die Heilige Gees wat die *pietatis* bewerk en moontlik maak, verskaf die intensie aan die handelinge van gelowiges en daarom word die terme saam gebruik. Spiritualiteit as *praxis pietatis* beteken dat kommunikatiewe geloofshandelinge onlosmaaklik deel is van spiritualiteit. Kommunikatiewe geloofshandelinge lei tot die bewuswording, verheldering en versterking van die identiteit van die gelowige. Hierdie versterking kom byvoorbeeld deur gebed, meditasie en deelname aan die viering van die gemeenskap van gelowiges as kommunikatiewe geloofshandelinge. Kommunikatiewe geloofshandelinge het weer inherent verandering in die lewe van ander mense tot gevolg met die oog op die komende Ryk van God. Die verandering kom deur die bemiddeling van die Christelike geloof aan die wêreld deur kommunikatiewe geloofshandelinge wat eg, geloofwaardig en betroubaar is.

LITERATUURLYS

- Altshuler, C F 1984. *The art of being human*. New York: Harper & Row Publishers.
- Andriessen, H 1984. Psychologie, spiritualiteit en de stadia van geestelike gezondheid. In Van der Lans, Jan (red) *Spiritualiteit*. Baarn: Amboboeken:147-160.
- Barrett, C K 1973. *A commentary on the first epistle to the Corinthians*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam and Charles Black.
- Baum, G 1979. *Spirituality and Society: the social imperative*. New York: Harper and Row.
- Beasley-Murray, G R 1973. The second chapter of Colossians. *Review and Expositor*, LXX (4):469-480.
- Black, C C 1984. Pauline perspectives on death in Romans 5-8. *Journal of Biblical Literature*, 103(3):413-433.
- Black, D A 1985. Paul and Christian Unity: A Formal Analysis of Philippians 2:1-4. *Journal of Evangelical Theological Society*, 28(3):299-308.
- Bornkamm, G 1971. *Paul*. London: Hodder and Stoughton.
- Boschemeyer, U 1979. *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*. Berlin: De Gruyter.
- Botha, C J 1989. Die agtergrond van die Romeinebrief en sy rol in die kerkgeskiedenis. In Vorster, W S (red) *Uit genade alleen*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika:13-18.
- Breytenbach, C (red) 1988. *Kerk in Konteks*. Pretoria: NGKB.
- Brown, C E 1989. The last enemy is death. *Interpretation*, XLIII(4):380-392.
- Bruce, F F 1977. *Paul. Apostle of the Free Spirit*. Exeter: Paternoster Press.
- Byrne, B S J 1981. Living out the righteousness of God. *The Catholic Biblical Quarterly*, 43(4):557-581.
- Childs, J M 1982. On seeing ourselves: Anthropology and Social Ethics. *Word and World*, 2(3)224-233.
- Coetzee, J C 1984. Die Heilige Gees in die Prediking van Paulus. In Du Toit A B (red) *Handleiding by die Nuwe Testament V*. Pretoria: NGKB:234-239.
- Coetzer, W C 1981. The Holy Spirit and the Eschatological view in Romans 8. *Neotestamentica*, 15:180-198.
- Conzelmann, H 1968. *An Outline of the Theology of the New Testament*. London: SCM Press.
- Cooper, J C 1981. Why man is prior to Science in any Science of Man: The Epistemological Order of Value and Fact. In Royce J R *Humanistic Psychology - Concepts and Criticisms*. London: Plenum Press.
- Cousar, C B 1981. II Corinthians 5:17-21. *Interpretation*, XXXV(1):180-183.
- Cranfield, C E B 1975. *Romans Volume I*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T.& T. Clark.
- De Jongh van Arkel, J T 1988. Die pastoraat: noodsaaklike onderskeidings ('n Posisiebepaling na 25 jaar). *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 3(1):1-13
- De Jongh van Arkel, J T 1989. Spiritualiteit as semantiese struktuurkern: 'n Pastorale perspektief. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 4(2):18-29.

- De Jongh van Arkel, J T 1991. Ekosisteedenke as meta-teorie in die praktiese teologie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 6(1):61-76.
- Downey, M (ed) 1993. *The New Dictionary of Catholic Spirituality*. The Liturgical Press: Minnesota:930-931.
- Du Plessis, I J 1984 Die Pauliniese Christologie. In Du Toit A B (red) *Handleiding by die Nuwe Testament V*. Pretoria: NGKB:213-232.
- Du Rand, J A 1985. Die dinamiek van Christenskap-koinonia. *Fax Theologia*, 5(1):3-14.
- Du Toit, A B 1985. Die kerk as Pneumatologiese werklikheid by Paulus - 'n paar hooflyne. *Fax Theologia* 5(1):15-21.
- Du Toit, A B 1989. Geregverdig uit geloof: Romeine 1:16-17. In Vorster, W S (red) *Uit genade alleen*. Pretoria: UNISA:119-125.
- Du Toit, A B 1994. Enkele Nuwe Testamentiese vertrekpunte vir die vestiging van 'n christelike lewenstyl in die Nuwe Suid-Afrika. Ongepubliseerde lesing gelewer tydens fakulteitsopening van Teologiese Fakulteit (Ned Geref Kerk) van die Universiteit van Pretoria.
- Du Toit, H C 1984. Presuppositions of source and receptor. *Neotestamentica*, (18):52-65.
- Evans, J W 1989. Interpretation of 2 Corinthians. *Southwestern Journal of Theology*, 32(1):23-31.
- Firet, J 1977. *Het agogisch moment in het pastoraal optreden*. Kampen: Kok.
- Firet, J 1980. De plaats van de praktische theologie binnen de theologische faculteit. In: Van Andel C.P. (red.) *Praktische theologie*. Gravenhage: Boekencentrum.
- Firet, J 1984. Het krachtveld van de pastorale dienst. *Praktische Theologie*, 11:460-482.
- Firet, J 1987. Spiritualiteit als struktuurprincipe van kerk en teologie. In Van der Ven, J A (red) *Toekoms voor de Kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Kampen: Kok:68-76.
- Fowler, J W 1983. Practical Theology and the Shaping of Christian lives. In Browning, D (ed) *Practical Theology*. New York: Harper and Row:148-167.
- Furnish, V P 1990. Belonging to Christ. *Interpretation*, XLIV(2):145-157.
- Gardner, P D 1983. Circumcised in Baptism-raised through faith: A note on Col 2:11-12. *The Westminster Theological Journal*, XLV(4):172-177.
- Geisler, N L 1981. *The Christian ethic of love*. Michigan: Zondervan.
- Geisler, N L 1989. The significance of Christ's Physical Resurrection. *Bibliotheca Sacra*, 146(582):148-170.
- Goppelt, L 1982. *Theology of the New Testament*. Michigan: Eerdmans.
- Grobler, A W 1989. Kaine Ktisis. 'n Onderzoek aan die hand van geselekteerde Pauliniese passasies. BD - skripsie: Universiteit van Pretoria.
- Groenewald, E P 1980. *Die eerste brief aan die Korintiërs*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Guthrie, D 1984. Transformation and the parousia. *Vox Evangelica*, XIV:39-52.

- Gutierrez, G 1983. *We drink from our own wells: the spiritual journey of people*. London: SCM.
- Haarsma, F (red) 1988. *In de wereld, niet van de wereld. Tussen hemel en aarde*. Baarn: Amboboeken.
- Hart, T 1989. Counseling's spiritual dimensions: Nine guiding principles.: *Journal of Pastoral care*, XLIII(2):110-119.
- Helminiak, D A 1989. The quest for spiritual values. *Pastoral Psychology*, 38(2):105-116.
- Hendriks, H J 1989. Komplementerende koinonia-verbande. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, XXXI(1):99-108.
- Hestenes, M 1992. Die keuse van 'n teologiese teorie van Evangelieverkondiging deur die doop en die nagmaal. *Praktiese Teologie. Studiegids PTB200-4*. Pretoria: UNISA.
- Hestenes, M 1994. *The University of Chicago approach to Practical Theology. The theories of Tracy, McCann and Browning*. Ongepubliseerde lesing: UNISA.
- Heitink, G H 1987. De omtrekken van een pastoraal paradigma. In Kuiper, F H (red) *Zelfstandig geloven: studies voor Jaap Fiset*. Kampen: Kok: 86-97.
- Heitink, G H 1993. *Praktische Theologie: Geschiedenis-theorie-handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NGKB.
- Heyns, L 1987. *Praktiese Teologie. Studiegids PTA 100-T*. Pretoria: UNISA
- Heyns, L & Pieterse, H J C 1990. *Eerste treë in die Praktiese Teologie*. Pretoria: Gnosis.
- Hiebert, D E 1984. The necessary Growth in the Christian life: An Exposition of 2 Peter 1:5-11. *Bibliotheca Sacra*, 141(561):43-54.
- Holladay, W L 1983. *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Michigan: Eerdmans.
- Hunter, J H (ed) 1990. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon Press.
- Jones, C 1986. The New Testament. In Jones, C, Wainwright, G & Yarnold, S J (eds) 1986. *The study of Spirituality*. London: SPCK.
- Jones, C, Wainwright, G & Yarnold, S J (eds) 1986. *The study of Spirituality*. London: SPCK.
- Jonker, W D 1981. *Die Gees van Christus*. Pretoria: NGKB.
- Jonker, W D 1983. *Die Brief aan die Romeine*. Kaapstad: NGKB.
- Jonker, W D 1989. Die eie aard van gereformeerde spiritualiteit. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 32:294-296.
- Jonker, W D 1991. Spiritualiteit en Godsverduistering. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 32:170-178
- Käsemann, E 1980. *Commentary on Romans*. London: SCM.
- Kilner, J F 1989. A Pauline Approach to Ethical Decision-Making. *Interpretation*, XLIII(4):366-379.

- Knouwds, F P J 1989. Die ontwerp en benutting van 'n mensbeskouing in die formulering van 'n prakties-teologiese basisteorie vir die opvoeding van die volwassene in die kerk. Ongepubliseerde D.Th.- verhandeling: UNISA
- Kruger, M A 1990. Indikatief en paraklese in Romeine. *In die Skriflig*, 24(1):27-48.
- Kümmel, W G 1974. *Theology of the New Testament*. London: SCM Press.
- Laeyendecker, L 1989. Spiritualiteit en moderne kultuur. In Beumer, J (red) *Als de hemel de aarde raakt*. Kampen: Kok:9-27.
- Lategan, B C 1984. Die Pauliniese Etiek. In Du Toit A B (red) *Handleiding by die Nuwe Testament V*. Pretoria: NGKB: 234-241.
- Leech, K 1980. *Soul Friend. A Study of Spirituality*. London: Sheldon Press.
- Leech, K 1986. *Spirituality and pastoral care*. London: Sheldon Press.
- Lindsey, F D 1974. Essays toward a theology of beauty- Part III, in *Bibliotheca Sacra*, 1984: 311-319.
- Lohse, E 1971. *Colossians and Philemon*. Philadelphia: Fortress Press.
- Louw, D J 1984. *Pastoraat in Eskatologiese Perspektief*. Kaapstad: NGK-Uitgewers.
- Louw, D J 1989. Die ontwerp van 'n teologiese antropologie as 'n basisteorie vir 'n effektiewe pastorale bediening. In Smuts, A J (red) *Die Predikant en Pastorale praktyk*. Pretoria: Van Schaik:4-30.
- Louw, D J 1989b. Spiritualiteit as Bybelse Vroomheid in die Teologie en die Gemeentelike bediening. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 4(2):1-17.
- Louw, D J 1992. Die ontwerp van 'n Praktiese Teologiese Ekklesiologie vir Gemeentebou. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 7(2):117-136.
- Louw, D J 1993a. *Pastoraat as ontmoeting. Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Pretoria: RGN.
- Louw, D J 1993b. Praktiese Teologie- 'n fenomenologiese stuip trekking? *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 8(2):193-196.
- Louw, J P & Nida, E A 1988. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*. London: United Bible Societies.
- Malan, F S 1982. Bound to do right. *Neotestamentica*, 15:118-138.
- Malherbe, A J 1986. Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor? *Anglican Theological Review*, LXVIII(1):3-15.
- Marshall, G 1986. Some implications of Pauline Anthropology for contemporary pastoral care. *Vox Evangelica*, 17:23-34.
- Martin, R P 1974. *Colossians and Philemon*, New Century Bible. London: Oliphants.
- Mitchell, C C 1982. The Holy Spirit's Intercessory Ministry. *Bibliotheca Sacra*, 139(555):230-242.
- Morrice, W G 1984. *Joy in the New Testament*. Cape Town: Oxford Press.

- Moule, C F D 1973. "The New Life" in Colossians 3:1-17. *Review and Expositor*, LXX(4):481-494.
- Müller, J J 1977. *Die brief aan die Filippense*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Neary, M 1988. Creation and Pauline Soteriology. *The Irish Theological Quarterly*, 50(1):1-33.
- Nel, M 1991. Die wisselwerking tussen teorie/praxis in die praktiese teologie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 6(1):10-22.
- Nestlé-Aland. *Novum Testamentum Graece Ed. XXVI*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nicol, W 1989. Hoe direk lei die Gees? 'n Dogmatiese en eksegetiese ondersoek rondom Romeine 8:14. *Skrif en Kerk*, 7(2):173-197.
- Nicol, W 1994. Navolging van Jesus in 'n tyd van verandering. Ongepubliseerde lesing. Oos-Transvaalse Sinodale Predikante-konferensie van die Ned Geref Kerk.
- O'Brien, P T 1983. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Commentary. Waco: Word Books.
- O'Day, G R 1988. New Birth as a new People: Spirituality and Community in the Fourth Gospel. *Word and World*, 8(1):53-61.
- Ogletree, T W 1983. Dimensions of Practical Theology: Meaning, Action and Self. In Browning, D (ed) *Practical Theology*. New York: Harper and Row.
- Olson, S N 1986. Romans 5-8 as Pastoral Theology. *Word and World*, 6(4):390-397.
- Osei-Bonsu, J 1988. Anthropological dualism in the New Testament. *Scottish Journal of Theology*, 40:571-590.
- Pannenberg, W 1984. *Christian Spirituality*. Philadelphia: Westminster Press.
- Parsons, M 1988. Being precedes Act: Indicative and Imperative in Paul's Writing. *The Evangelical Quarterly*, LX(2):99-127.
- Pattison, S 1988. *A Critique of Pastoral Care*. London: SCM.
- Pelser, G M M 1981. The objective reality of the renewal of life in Romans 6:1-11. *Neotestamentica*, 15:101-115.
- Pelser, G M M 1984. Die Pauliniese Soteriologie. In Du Toit A B (red) *Handleiding by die Nuwe Testament V*. Pretoria: NGKB:256-271.
- Perkins, P 1984. Paul and Ethics. *Interpretation*, 38(1):268-280.
- Peters, Jan 1984. *Alwas het maar Je schaduw. Een spiritualiteit voor de hulpverlening*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Peters, J 1987. Godgeklaagd: crisis van die spiritualiteit of spiritualiteit van de crisis. In Van der Ven J A (red) *Toekoms voor de Kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Kok: Kampen:59-67.
- Pieterse H J C 1981. *Die daad by die Woord: Christenwees in die tagtigs*. Pretoria: NGKB.
- Pieterse, H J C 1986. Praktiese Teologie Mondig? *Skrif en Kerk*, 4:63-73.

- Pieterse, H J C 1989. Tussen hemel en aarde. Refleksies oor nuwe vorme van Spiritualiteit. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 4(2):47-56.
- Pieterse, H J C 1991. Die aard van die bestaan van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in die toekoms. *Acta Theologica*, 11(1):1-13.
- Pieterse, H J C 1993a. *Praktiese Teologie as Kommunikatiewe Handelingsteorie*. Pretoria: RGN.
- Pieterse, H J C 1993b. Die probleem van normatiewiteit en rasionaliteit in die beoefening van die praktiese teologie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 8(2):197-203.
- Pieterse, H J C 1994. Persoonlike gesprek.
- Pieterse, H J C & Vos, C J A 1991. Pneumatologiese Perspektiewe vanuit 'n kommunikatiewe handelingsteorie. *Acta Theologica*, 11(2):1-16.
- Pieterse H J C & Vos, C J A 1992. Antropologiese insigte binne die kommunikatiewe handelingsteoretiese benadering in die Praktiese Teologie. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 7(2):147 -156.
- Propst, Rebecca L 1993. Spirituality and the Avoidant Personality. *Theology Today*, XLIX:164-172.
- Reumann, J H P 1985. *Colossians*. Minnesota: Augsburg Publishing House.
- Richards L O 1987. *A practical theology of spirituality*. Michigan: Zondervan.
- Ridderbos, H 1973. *Paulus, Ontwerp van zijn Theologie*. Kampen: Kok.
- Roberts, J H 1984. Die kerk by Paulus. In Du Toit A B (red) *Handleiding by die Nuwe Testament V*. Pretoria: NGKB:282-314.
- Roberts, J H 1990. Die vraagstuk van 'n Nuwe Testamentiese Etiek. *Scriptura*, 32:36-54.
- Roetzel, C J 1986. Sacrifice in Romans 12-15. *Word and World*, 6(4):410-419.
- Roscam-Abbing, P J 1967. *Actuele uitdaging aan de christenheid*. Gravenhage: Boekencentrum.
- Runia, K 1984. Towards a Biblical Theology of Experience. In Marshall, I H (ed) *Christian Experience in Theology and Life*. Edinburgh: Rutherford House Books:174-184.
- Santmire, H P 1983. The future of the Cosmos and the Renewal of the Church's Life with Nature. *Word and World*, 4(4):410-420.
- Schoonenberg, P 1987. Charismata: talenten waar de Geest mee speelt. In van der Ven, J A (red) *Toekoms voor de Kerk? Studies voor Frans Haarsma*. Kampen: Kok:47-58.
- Schttzeichel, H 1988. The meaning of Christ's resurrection. *Theology Today*, 35(3):244-249.
- Schweizer, E 1973. Christ in the letter to the Colossians. *Review and Expositor*, LXX(4):451-468.
- Smit, DJ 1988. Wat is gereformeerde spiritualiteit? *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 29:182-193.
- Smit, D J 1989. Kan spiritualiteit beskryf word? *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 30:83-94.
- Smit, J H 1982. Lyding, Siekte en genesing in Teologiese perspektief. *Fax Theologia*, 2(1):68-78.

- Smuts, A J 1989. Die Heilige Gees en ons pastoraat. Lesing gelewer by Teologiese Fakulteitsdag: Universiteit Pretoria.
- Snyman, T M 1988. Die pastoraat in diens van die eenheid van die kerk. In Smuts A J (red) *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 3: 66-75.
- Stott, J R W 1966. *Men made New*. Michigan: Baker Book House.
- Strecker, G 1987. Indicative and Imperative according to Paul. *Australian Biblical Review*, 35:60-72.
- Southard, Samuel 1984. The current need for "Theological Counsel." *Pastoral Psychology*, 32(2):89-99.
- Suggit, J N 1987. The eucharist as eschatological proclamation, according to St. Paul. *Neotestamentica*, 21:1-24.
- Sundberg, A C 1986. Enabling language in Paul. *Harvard Theological Review*, 79(1-3):270-277.
- Swanepoel, J G 1989. 'n Studie van Romeine 6-8. In Vorster, W.S. (red) *Uit genade alleen*. Pretoria: UNISA:89-101.
- Thayer, N 1985. Spirituality and Pastoral care. In Browning D S (ed) *Theology and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- Theron, J P J 1988. Die diens van mense aan mense: *Enigste studiegids vir PTH 409-F*. Pretoria: UNISA.
- Theron, J P J 1989. Spiritualiteit en Pneumatika: Konflik en aanvaarding binne gereformeerde kringe. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 4(2):31-48.
- Theron, J P J 1992. Armoede: enkele gegewens. *Enigste studiegids vir PTA 200-W*. Pretoria: UNISA:210-264
- Timmerman, Joan H 1988. Spirituality speaks; theology listens. New beginnings for respectful dialogue. *Word and World*, 11(1):25-31.
- Tostengard, S 1986. Light in August: Romans 8:18-39. *Word and World*, 7(3):316-322.
- Tripp, D H 1986. Calvin. In Jones, C, Wainwright, G & Yarnold, S J (eds) 1986. *The study of Spirituality*. London: SPCK.
- Van der Lans, J (red) 1984. *Spiritualiteit. Sociaalwetenskapelike en teologiese beskouings*. Baarn: Ambo boeken:7-12.
- Van der Merwe, A F 1990. Die Sosio-Politieke dimensie in die Relasionele Groeimodel van Howard J Clinebell: 'n Kritiese evaluering. Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.
- Van der Ven, J A 1984. Topervaringen op een heilige berg. In Van der Lans, J (red) *Spiritualiteit Sociaalwetenskapelike en teologiese beskouings*. Baarn: Amboboeken:113-133.
- Van der Ven, J A 1990. Practical Theology: from applied to empirical theology. *Journal of Empirical Theology*, 1:7-27.
- Van der Ven, J A 1993. *Practical Theology: An Empirical approach*. Kampen: Kok Pharos.
- Van der Watt, J G 1988. *Christus is julle hoop*. Pretoria: NGKB.

- Van der Watt, J G 1989. Die Heilige Gees en die toerusting vir die bediening in Nuwe- Testamentiese perspektief. Lesing gelewer by Teologiese Fakulteitsdag: Universiteit Pretoria.
- Van Wyk, A G 1991. Verkennde gesprek rondom die begrip teologie in verskillende prakties-teologiese benaderinge. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 6(1):76-86.
- Van Wyk, A G 1993. Respons op: "Praktiese Teologie as teologiese wetenskap binne die teologiese fakulteit - Prof. H.J.C. Pieterse." *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 8(1):57-62.
- Velema, W H 1987. *Wet en Evangelie*. Kampen: Kok.
- Velema W H 1990. *Nieuw zicht op Spiritualiteit*. Kampen: Kok.
- Von Rad, G 1975. *Old Testament Theology*. London: SCM.
- Vos, C J A 1990. Inleiding tot die Praktiese Teologie. Bd III - lesings. Universiteit van Pretoria.
- Vos, C J A & Müller, J C 1990. Die sing van psalms in die Erediens; 'n Kommunikatiewe handelingsteoretiese perspektief. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, 6(1):86-98.
- Wainwright, G 1986. Types of Spirituality. In Jones, C, Wainwright, G & Yarnold, S J (eds) 1986. *The study of Spirituality*. London: SPCK:592-606.
- Watkins, E D W 1989. Creation and Human Creativity. *The Princeton seminary bulletin*, 1(1):104-118.
- Wedderburn, A J M 1985. Some observations on Paul's use of the phrases 'in Christ' and 'with Christ.' *Journal for the Study of the New Testament*, 25:83-97.
- Westerhoff, J H & Eusden, J H 1982. *The Spiritual Life*. New York: Seabury.
- Wiberg J B 1988. Spirituality: what is it? *Word and World*, VIII(1):5-10
- Wilkenson, J 1985. Healing in semantics, creation and redemption. *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 28:19-33
- Wolfaardt, J A 1978. Praktiese Teologie. In Eybers, I, König, A en Stoop, J A (Reds) *Inleiding in die Teologie*. Pretoria: NGKB:281-287
- Wolfaardt, J A 1989. Praktiese Teologie as Teologiese Handelingswetenskap. *Enigste studiegids PTH 400-5*. Pretoria:UNISA:189-196.
- Wolfaardt, J A 1992. Inleiding tot die Praktiese Teologie. *Enigste studiegids vir PTA 200-W*. Pretoria: UNISA:1-44.
- Yarnold, E 1986. The Theology of Christian Spirituality. In Jones, C, Wainwright, G & Yarnold, S J (eds) 1986. *The study of Spirituality*. London: SPCK.
- Young, J A 1989. Preaching values in 2 Corinthians. *Southwestern Journal of Theology*, 32(1)23-31.
- Ziegler, J A 1983. *Pauline Christianity*. New York: Oxford University Press.